ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

UNA PERSPECTIVA EN EL UNIVERSO DE LAS ANTROPOLOGÍAS EN MÉXICO

José Francisco Javier Kuri Camacho
Eduardo Ponce Alonso
María de Lourdes Becerra Zavala
(coordinadores)

Corpus UNIVERSITARIO



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales.
Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios
mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y
su(s) autor(es). Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial. La persona o institución que distorsione, mutile o
modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que
genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que
surja conforme a la legislación aplicable.

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA:
UNA PERSPECTIVA EN EL UNIVERSO DE LAS ANTROPOLOGÍAS EN MÉXICO

Corpus
UNIVERSITARIO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

MARTÍN GERARDO AGUILAR SÁNCHEZ
Rector

ARTURO AGUILAR YE
Secretario Académico

LIZBETH MARGARITA VIVEROS CANCINO
Secretaria de Administración y Finanzas

YOLANDA F. GONZÁLEZ MOLOHUA
Secretaria de Desarrollo Institucional

AGUSTÍN DEL MORAL TEJEDA
Director Editorial

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

UNA PERSPECTIVA EN EL UNIVERSO DE LAS ANTROPOLOGÍAS EN MÉXICO

José Francisco Javier Kuri Camacho
Eduardo Ponce Alonso
María de Lourdes Becerra Zavala
(coordinadores)

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva

Clasificación LC:	GN345.2 A57 2026
Clasif. Dewey:	909.04
Título:	Antropología histórica : una perspectiva en el universo de las antropologías en México / José Francisco Javier Kuri Camacho, Eduardo Ponce Alonso, María de Lourdes Becerra Zavala (coordinadores).
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2026.
Descripción física:	334 páginas : ilustraciones ; 21 cm.
Serie:	(Corpus Universitario)
Notas:	Incluye bibliografías.
ISBN:	9789689802150
Materias:	Etnohistoria--México. Antropología e historia--México.
Autores relacionados:	Kuri Camacho, José Francisco Javier. Ponce Alonso, Eduardo. Becerra Zavala, María de Lourdes.

DGBUV 2026/42

Primera edición: 5 de agosto de 2026

D.R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
https://www.uv.mx/editorial

ISBN: 978-968-9802-15-0
DOI: 10.25009/uv.9802150

INTRODUCCIÓN
El ser y el hacer de la antropología histórica en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana

Un cuarto de siglo ha transcurrido desde que inició la licenciatura en Antropología Histórica en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Recuperando el principio filosófico histórico de la creación, en y a través del tiempo, en este periodo se ha hecho un ejercicio de reconocimiento de las formas (de conocimiento, imaginación, aprendizaje y deseos) que han conformado la antropología histórica en el siglo XXI. La apuesta por la formación interdisciplinaria de profesionales en antropología, con la que hace 25 años inició la licenciatura, sigue siendo un desafío en una época que privilegia el desarrollo de tecnologías, la sustitución de relaciones y conocimientos humanos por inteligencias artificiales, y que cuestiona la necesidad de crear espacios en donde lo importante sea reír, descansar y construir afectos cara a cara.

A los 25 años las personas entran en la etapa de madurez y de toma de decisiones fundamentales. Es el momento de la ansiedad por el futuro y la consolidación del camino. A esa edad la personalidad y las improntas que caracterizan su proceder están formadas. La pregunta ¿quién soy? se decanta por el ¿hacia dónde voy? La transición hacia estas cuestiones implica una mirada retrospectiva para saber lo que se ha construido y las herramientas que se han forjado en el camino. La propuesta de este libro surge en el intento por ensayar algunas respuestas a la pregunta sobre el rumbo a seguir.

Desde una perspectiva histórica, la antropología ha sido fundamental para la comprensión de los procesos de conformación del Estado-nación, la producción de

identidades colectivas, la invención de tradiciones y símbolos nacionales, así como para el análisis crítico de los nacionalismos. De igual manera, a partir de ella se han problematizado los efectos de los cambios estructurales –económicos, culturales y políticos– sobre las sociedades, visibilizando fenómenos como la reconfiguración de las estructuras sociales, la transformación de los sistemas de valores y creencias, la reproducción de las desigualdades, los estados de anomia y la emergencia de movimientos sociales y políticos. No obstante, este papel histórico contrasta con la actual pérdida de centralidad de la antropología en los proyectos estatales de desarrollo y en las grandes agendas públicas hegemónicas, como ocurrió en la primera mitad del siglo XX en México.

Uno de los factores centrales de esta situación es el proceso de academización y tecnocratización del conocimiento, particularmente en el ámbito universitario. La creciente subordinación de las ciencias sociales y las humanidades y, por ende la antropología, a criterios de productividad, evaluación y estandarización científica ha reforzado una lógica endogámica que privilegia la validación intraacadémica por encima de la vinculación social. Este proceso ha generado una brecha entre la producción teórica y las problemáticas concretas de la sociedad, provocando que gran parte del conocimiento social se limite a la explicación y comprensión de la realidad, sin lograr traducirse en formas de intervención, mediación o transformación social.

El caso mexicano adquiere particular relevancia en este debate, especialmente en lo que respecta a la antropología. En el contexto de 2026, los discursos y prácticas de las ciencias sociales y las humanidades parecen desgastados, incapaces de responder a las exigencias institucionales formuladas bajo la idea de "pertinencia social". Esta noción, lejos de ser neutra, opera como un dispositivo normativo que redefine los criterios de legitimidad del conocimiento en función de su alineación con las prioridades del Estado. Resulta paradójico que, mientras las humanidades han sido históricamente marginadas, hoy se les otorgue un reconocimiento simbólico mediante su incorporación a la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti), sin que ello se traduzca necesariamente en un fortalecimiento real de sus condiciones materiales e institucionales.

Algunos de los elementos que enmarcan este momento son los cuestionamientos al respecto de la pertinencia de la antropología y la baja en la matrícula de los programas de licenciatura, los cuales llevan a pensar en esa "crisis permanente

de sentido" que se le ha diagnosticado a la disciplina antropológica. Ante ese panorama institucional es imprescindible pensar en el para qué y desde dónde se ejerce y se reflexiona la antropología. Es por ello que los textos que acá se presentan engarzan un planteamiento de ideas y reflexiones sobre esas situaciones coyunturales: reflexiones epistemológicas (posicionamiento de la antropología histórica); problematización de la realidad para la enseñanza-aprendizaje (cómo se enseña/aprende la antropología histórica); y experiencias del ejercicio profesional de la disciplina.

La crisis de la antropología no puede reducirse a un problema de vocación individual, sino que debe analizarse como un fenómeno estructural vinculado a la reconfiguración del mercado laboral, a las políticas públicas de educación superior y a las transformaciones del Estado. La reducción presupuestal a la educación superior evidencia una contradicción entre el discurso político y las prácticas institucionales, así como una concepción instrumental del conocimiento. De manera particular, la antropología se enfrenta al desafío de redefinir su lugar en un contexto donde los jóvenes priorizan la inmediatez económica, la seguridad, el acceso a ingresos dignos y la reducción de la violencia.

La situación descrita tiene cabida en una política estatal que no ha logrado consolidar su legitimidad, en gran medida porque reproduce un patrón histórico: la ausencia de diálogo efectivo y de construcción de consensos con las comunidades académicas encargadas de la formación y la investigación. Los discursos políticos que acompañan esta política –centrados en programas asistenciales, apoyos a los jóvenes, narrativas de austeridad y combate a la corrupción– han contribuido a la producción de una cultura política específica, caracterizada por la internalización de valores de precariedad, resignación y expectativas limitadas respecto al futuro. Desde una perspectiva antropológica, esta cultura política puede entenderse como un mecanismo de reproducción simbólica de la dominación, en la medida en que naturaliza la incertidumbre y la fragilidad como condiciones estructurales de la vida social.

Las reflexiones planteadas resultan necesarias para comprender el contexto adverso en el que se inscribe este libro. Lejos de asumir una postura defensiva frente a los intentos de deslegitimación de la antropología, este trabajo busca abrir un espacio de reflexión crítica que permita repensar a la antropología histórica en sus prácticas concretas. En este sentido, la experiencia de los egresados y sus for-

mas de inserción en distintos campos de intervención se convierten en un insumo central para imaginar nuevas estrategias de articulación entre conocimiento antropológico y sociedad.

En este contexto, resulta imprescindible cuestionar los efectos de estas transformaciones sobre los jóvenes: ¿cómo inciden en sus trayectorias educativas y laborales?, ¿qué disposiciones subjetivas y expectativas de futuro configuran sus decisiones de formación profesional?, ¿qué lugar ocupan hoy las ciencias sociales y las humanidades en sus horizontes de sentido? En el caso de la antropología, estas preguntas adquieren una relevancia particular ante el creciente desinterés por la disciplina, que se manifiesta en la disminución de la matrícula, la precarización laboral de los egresados y la amenaza latente de cierre de programas académicos bajo argumentos de baja demanda y escasa utilidad social. De esta manera, este libro no se puede desligar del momento que están viviendo las ciencias sociales y las humanidades.

En el marco de la celebración del 25 aniversario de la licenciatura en Antropología Histórica se lanzó esta propuesta editorial con la finalidad de plantear e integrar reflexiones sobre el quehacer, la formación, los lugares, las voces y el devenir que se ha generado en 25 años de trabajo. En las páginas de este documento se busca caracterizar y reflexionar sobre el tipo de antropología histórica que se hace en la Universidad Veracruzana, por ello se exponen las formas en que la propuesta de antropología histórica cultivada en la Facultad de Antropología se inserta en las discusiones propias del campo.

Hacer un alto es necesario para evaluar las posibilidades y palpar el terreno recorrido. Es momento para mirar los diferentes caminos y lugares que desde el análisis de problemáticas sociales y aproximaciones epistemológicas han posicionado al plan de estudios y a sus egresados. Este libro busca explorar esas voces que han construido y dado posibilidad a la antropología histórica en la Universidad Veracruzana y los espacios en donde hoy se escucha su voz.

En 2021, el libro *Avatares de la antropología histórica* argumentaba respecto de ¿quiénes somos? En ese entonces, las voces de profesores fueron protagonistas, mostrando la columna que vertebra el programa de licenciatura. De esa provocación de diálogo surgieron varias ideas que pusieron en evidencia algunos elementos pendientes e imprescindibles que se debían atender. Una de las opiniones que se generó fue la necesidad de argumentar sobre cómo se hace antropo-

logía histórica, qué se pregona y qué implicaciones tiene la formación del perfil de egreso. Para explorar esas inquietudes es menester mencionar que quienes iniciaron la labor por la antropología histórica en la Universidad Veracruzana ya no continúan. La propuesta actual hoy se construye y vive en distintas voces y espacios.

El trabajo que se ha desarrollado en 25 años forma parte de un proceso que requiere de una reflexión sobre la relevancia, pertinencia y aspectos de mejora en la formación de profesionales. El camino ha permitido la construcción y consolidación de una comunidad académica, no solo por formar parte de una institución que nos agrupa administrativamente en cuerpos colegiados, sino también porque nos asumimos como un grupo de personas que reconoce que el desarrollo de una antropología histórica situada en América Latina, en la provincia mexicana, solo puede continuar de manera colaborativa y no como simples voluntades personales o proyectos individuales. Desde diferentes narrativas, las y los autores de este libro recuperan elementos que les permiten explicar y entender fenómenos como una configuración de elementos producto de circunstancias históricas que dieron forma a la realidad que vivimos hoy. Así, consideramos que este conjunto de textos pone de manifiesto una forma de entender y ejercer la antropología histórica, forma que complementa y se integra al universo de la disciplina.

Durante la reforma al plan de estudios de la licenciatura en Antropología Histórica, realizada en 2023, aparecieron diferentes espacios y circunstancias en los que las y los egresados se desempeñan y laboran. Las trayectorias y demandas que como profesionistas exige el ámbito laboral fueron guías para enriquecer el mapa curricular y reflexionar al respecto de las nuevas realidades que demandan atención. Uno de estos campos a atender fue pensar la cultura desde y como un ejercicio político y no solo como concepto; es decir, como un objeto de disputa y de valor, lo cual implica confrontaciones y señalamientos de grupos sociales por el uso de bienes culturales.

Los temas señalados, por las y los egresados, como necesarios de reconsideración apuntaban a aspectos como patrimonio y derechos culturales. La cultura como recurso es un giro que permite entender y analizar dinámicas que de otra manera no se visualizarían: el recurso se posee, se administra, se ejerce y se negocia. La cultura es una arena de disputa que se conceptualiza desde el patrimonio y que se ha tratado de legislar con derechos culturales. El cruce entre patrimonio

y derechos culturales son explorados en algunos de los textos que se incluyen en la presente obra, y son los ejes articuladores que permiten dialogar entre ellos.

Con todo lo dicho, esta obra no se limita a la conmemoración de 25 años de la antropología histórica ni a la revisión de los procesos de formación profesional. Su objetivo es más ambicioso: contribuir a la construcción de una agenda teórica y política que permita fortalecer la intervención social y cultural desde la antropología histórica, analizar críticamente la realidad estatal y local –particularmente en Veracruz– y dar cuenta de los múltiples rostros de los problemas regionales y nacionales. La conformación de comunidades de conocimiento aparece, así, como una estrategia fundamental para revitalizar el oficio de la antropología y para ofrecer referentes claros sobre su papel en la sociedad contemporánea.

Las y los autores que participan en esta obra son profesores, profesoras, egresados y egresadas del plan de estudios de la licenciatura en Antropología Histórica ofertada por la Universidad Veracruzana. Desde sus textos nos permiten entender una impronta disciplinar, pero sobre todo la necesidad de una reflexión particular sobre temas contemporáneos y clásicos. Cada autor muestra las circunstancias que ha enfrentado en los espacios académicos y profesionales que les ha tocado vivir.

Acorde a esta serie de argumentos, el libro se ha organizado en cuatro apartados en donde se han agrupado las 15 contribuciones que lo integran.

En "Rumbos de la antropología histórica" se pone énfasis en la identificación de los debates teóricos y metodológicos que, a nivel nacional, latinoamericano o mundial, están dando forma al campo de la antropología histórica. Como campo intelectual, esta disciplina ha existido a lo largo del siglo XX, en donde distintos antropólogos e historiadores se han identificado; sin embargo, los cuestionamientos sobre la existencia de un proyecto de licenciatura en Antropología Histórica no han sido menores.

De manera específica las voces que se incluyen en este primer momento reflexionan sobre las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las condiciones sociales y políticas que permitieron la aparición de la antropología histórica?, ¿cuál es la genealogía intelectual que posibilitó la propuesta de la antropología histórica en la Universidad Veracruzana?, ¿cuáles fueron las crisis epistemológicas que llevaron a formular una propuesta de licenciatura en Antropología Histórica? Aquí se presentan algunos ejes que contribuyen a meditar sobre los alcances de una propuesta interdisciplinaria y los retos de un posicionamiento intelectual crítico.

Esta sección está integrada por tres contribuciones. La primera de ellas corre a cargo de Federico Colin Arámbula, quien desde una visión historiográfica retrata diferentes enfoques procesuales y devela cómo de ellos va apareciendo un germen de antropología histórica. El autor plantea que, a partir de las concepciones marxistas y de las propuestas de la Escuela de los Annales se construye un campo fértil de reflexión del cual varios autores han abrevado. Con su texto el autor deja en claro que no se trata de exponer o defender una línea, sino de considerar el contexto desde el cual se nutren y aparecen las ideas para pensar la antropología histórica. Si bien el autor propone y expone sus ideas, advierte que son solo "algunos de los ámbitos y modos de producción intelectual", en donde lo importante es "definir los procesos y hacer visible ciertas prácticas de lo social y de lo político en el mundo actual", ya que los temas y los objetos sobre los cuales se reflexiona se mueven según los contextos y los intereses de las personas.

La segunda reflexión corresponde a José Francisco Javier Kuri Camacho. El argumento del autor busca mostrar "los olvidos" que a lo largo de 25 años se han dado y que ahora pueden ser las "visiones" para el futuro. Se parte de la distinción y de la necesidad de conformar un nuevo programa de trabajo que permita valorar temas que, al estar en las llamadas fronteras disciplinarias, no son considerados como prioritarios. Kuri Camacho argumenta que lo que en un inicio fue una fortaleza hoy se ve como un elemento que limita y restringe. Como camisa de fuerza, la apertura y la pluralidad de elementos que dieron vitalidad a una propuesta de antropología histórica hoy se han centrado en dos puntos: políticas culturales y patrimonio cultural. Bajo este panorama el autor se pregunta por los "procesos de apertura y cierre temáticos" y por la posibilidad de construir una nueva agenda a partir de la experiencia desarrollada. La lectura de Kuri Camacho pone el acento en los otros caminos que se pueden abrir, se aboga porque no se pierda la apertura que originalmente le dio sentido a un proyecto de licenciatura en el mundo de las antropologías.

La contribución que cierra este primer grupo de textos corresponde a María de Lourdes Becerra Zavala, quien pone el acento en la construcción de la comunidad de antropología histórica en Veracruz. La autora apuesta por el recuento de condiciones y circunstancias que permitieron la aparición de la licenciatura en Antropología Histórica en la oferta de la Universidad Veracruzana. Como corolario de lo anterior se abona en la reflexión del lugar que pudiera estar ocupando la

antropología histórica en comparación con la diversidad de oferta académica que se tiene en el país. El desarrollo del artículo muestra los pormenores y las características que como "comunidad epistémica" se han construido y constituido en la Facultad de Antropología, al hablar de antropología histórica. El capítulo cierra con la invitación para avanzar hacia elementos de la transdisciplina propios del campo de la antropología histórica y que pueden estar presentes después de 25 años de ejercicios de la licenciatura.

"Apuestas y construcciones de una disciplina" es el segundo campo de reflexión. Aquí se caracterizan las condiciones y desarrollo de la reflexión de una antropología histórica en un contexto de formación y aprendizaje. ¿Cómo se reflexionan los temas propios del campo antropológico desde la visión de la antropología histórica de la FAUV?, y ¿cuáles son los campos en los que se ha insertado dicha reflexión? Con ello se buscan identificar las formas de problematizar realidades locales y regionales que son compartidas por docentes y estudiantes en las aulas, y se resuelven en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Este grupo de textos está compuesto por voces con perfiles diversos. Algunos de ellos han estado laborando desde el inicio del proyecto de la licenciatura, algunos otros se integraron conforme avanzó el tiempo y otros más se formaron como antropólogos en el plan de estudios.

El texto que abre esta sección es de Cristina María Millán Vásquez quien parte de un recuento de su experiencia personal en la carrera, como una de las profesoras pioneras de la licenciatura. Hace un balance de su llegada a la Facultad de Antropología, antes incluso del inicio de la antropología histórica, y los retos que enfrentó al participar de un campo en construcción. En el desarrollo de su argumento aborda reflexivamente los encuadres epistemológicos, teóricos y metodológicos que ha cultivado en un cuarto de siglo, y que han significado la consolidación de lo que hoy se puede nombrar como "estudios sobre el cuerpo". Cierra su capítulo con un compendio de los productos de investigación, los cuales versan sobre el cuerpo, brujas y sociedad novohispana. En su lectura se puede comprender cómo un tema marginal en las ciencias sociales y humanidades, el cuerpo, se vuelve el centro del conocimiento en un ejercicio interdisciplinario.

Desde las ideas de Omar Melo Martínez se elabora un posicionamiento de la antropología histórica desde el campo de la cultura material y la técnica. El autor toma como elementos de reflexión los patrimonios histórico y biocultural, paisajes

culturales, memoria y sistemas de conocimiento locales, a través de experiencias de enseñanza-aprendizaje que han involucrado una fuerte labor de colaboración interinstitucional e impacto en comunidades locales a lo largo de 25 años. Argumenta el posicionamiento interdisciplinario de la antropología y la historia, como una experiencia cognoscitiva y política situada en América Latina, pues las dinámicas de colaboración interinstitucional y al exterior de la UV, con colectivos ciudadanos organizados, fortalecen y retroalimentan la construcción de conocimiento desde la universidad y en particular a la antropología histórica. Como reflexiones finales, identifica los ámbitos académicos en donde es palpable la influencia de la antropología histórica: museografía, educación patrimonial, planeación territorial, conservación del patrimonio cultural, divulgación de la ciencia y observatorios académicos.

El capítulo de Blanca Jimena Salcedo González desarrolla los argumentos con los que ella ha propuesto el campo de la memoria colectiva, teniendo la *aesthesis* como principio epistemológico. Tomando como base las artes (literatura, pintura y cine, principalmente), explora las relaciones que se han tejido desde el psicoanálisis, la noción de imaginario y las teorías de las representaciones sociales, lo que le ha permitido construir experiencias de artivismo, pedagogía de las artes y con los patrimonios. En su texto se enfatiza la importancia del análisis de la modernidad como un proceso histórico desde donde emergen los horizontes de sentido, tanto de las problemáticas sociales como de las alternativas de colaboración para enfrentarlas. Hacia el final del capítulo presenta un sugerente esquema que sintetiza su propuesta metodológica interdisciplinaria desde el campo de la memoria colectiva.

Rodolfo Hernández Osorio toma como referencia principal el tiempo, *sempoawalli wan makuilli xiwitl*, frase nahua que se traduciría literalmente como "una veintena y cinco dedos [depositados en sus] hojas", la cual sirve para reflexionar sobre el papel de las lenguas mesoamericanas en la antropología histórica. En sus líneas se contextualizan las políticas culturales y las instituciones responsables en materia lingüística en México y Veracruz, así como las condiciones adversas de la diversidad lingüística para los pueblos indígenas. Cierra su capítulo mencionando la relevancia del taller de lenguas mesoamericanas impartido en el plan de estudios 2000 y su transición al taller de interculturalidad y pueblos originarios desarrollado en el plan de estudios 2023.

Se cierra esa sección con el texto de José Carlos López López quien reflexiona a partir de dos ejes: la antropología histórica como una rama de la antropología y la incidencia de la antropología histórica en espacios laborales y académicos externos a la Universidad Veracruzana. El autor elabora una argumentación teórico-metodológica para delimitar una forma de explicación sobre seis campos de observación (identidades, cuerpo, cotidianidades, memoria colectiva, espacio social, cultura material y técnica) y su vínculo con el patrimonio y las políticas culturales. Dicha delimitación se realiza a partir de experiencias laborales que le han permitido participar en proyectos educativos y gubernamentales. Finaliza su capítulo mencionando algunos aspectos que han favorecido la incidencia de la antropología histórica en algunos espacios laborales en donde se han desarrollado análisis de problemáticas socioambientales y de ruralidades en el sur de Veracruz.

El tercer campo de reflexión, "Horizontes en movimiento; diversidad y propuestas de transdisciplinariedad" se centra en los sujetos que han transitado por la antropología histórica, planteándose las siguientes preguntas: ¿qué características tienen los trabajos de antropología histórica que se hacen desde la FAUV?, ¿cuáles son los vínculos institucionales que se han generado desde la antropología histórica?

El texto de Sandra Elena Rosaldo Sánchez, revisita los debates que han acompañado el desarrollo de la antropología histórica en la Universidad Veracruzana, y destaca su consolidación como un proyecto educativo singular dentro de las ciencias sociales en México. La presenta como un campo de articulación entre la mirada antropológica y el pensamiento histórico, capaz de comprender los procesos sociales en su dimensión temporal, simbólica y relacional. Como marco teórico-epistemológico abierto, integra diversas tradiciones intelectuales y permite analizar la historicidad de lo social y sus relaciones de poder; como programa educativo ha generado comunidad académica, continuidad generacional y prácticas colectivas que refuerzan su carácter reflexivo, participativo y situado, entendiendo la consolidación disciplinar como un proceso permanente. El diálogo con la gestión intercultural amplía este horizonte al traducir la densidad histórica en intervención pública y acción situada, frente a la diversidad cultural concebida como un proceso histórico relacional.

Mara Patricia Espinoza Hernández nutre la propuesta y nos invita a reflexionar sobre la formación y el quehacer de la antropología histórica como un campo en

constante revisión, abierto a la complejidad, la contradicción y el misterio de la realidad social. Retomando enseñanzas formativas y el cruce con la transdisciplinariedad, se plantea que la antropología histórica se distancia de enfoques cientificistas y reduccionistas para asumir una mirada transdisciplinaria, sistémica, flexible y éticamente comprometida con la justicia social. Este enfoque permite comprender la condición humana desde su densidad histórica y social, promoviendo el empoderamiento del relato histórico mediante las políticas culturales y la reflexión crítica sobre el patrimonio con miras a una emancipación intelectual y política.

Posteriormente, Francisco Gálvez Arietta plantea la crisis epistemológica que atraviesa la antropología –y las ciencias sociales en general– en el contexto de la modernidad tardía, proponiendo a la antropología histórica como una vía para repensar sus objetos de estudio. Su argumento recupera la categoría de "cuerpo" como un eje analítico que le permite articular dimensiones biológicas, culturales, históricas e ideológicas. Desde un paradigma interdisciplinario se cuestiona los límites disciplinares tradicionales y la fragmentación del conocimiento, reconociendo que los fenómenos culturales son dinámicos, socialmente construidos y atravesados por relaciones de poder. Así, la crisis no es entendida como un colapso, sino como una oportunidad para la renovación teórica y metodológica, donde el diálogo entre disciplinas se vuelve necesario, aunque no exento de tensiones y límites prácticos.

Desde su posición como antropólogo y músico, Martín Orlando Domínguez Rascón desarrolla una serie de reflexiones al respecto de su formación académica, enfatizando los espacios en donde se ha discutido y posicionado la antropología histórica. Con elementos críticos, el argumento del texto cuestiona la mera existencia de la disciplina; de manera particular sus "contingencias" y "adecuaciones". En un contexto profesional cada vez más competitivo, el autor pone a prueba el principal argumento de la disciplina: "su carácter endémico". Problematiza cómo la difusión de la carrera puede llegar a ser un elemento conflictivo para sus egresados cuando se tienen que medir con colegas formados en "tradiciones más longevas". La forma en cómo se sortean y viven estas realidades es algo que se muestra en esta contribución.

El cierre de la obra está integrado por tres capítulos en donde se desarrollan elementos en torno a la labor profesional de la disciplina, en diferentes espacios y circunstancias. Las y los autores muestras los retos que como antropólogas y antro-

pólogos históricos han afrontado en el ámbito profesional y académico. "Algunas formas de mirar" integra reflexiones en torno al ejercicio profesional desde el enfoque de la antropología histórica. Las participaciones que integran este bloque reflexionan al respecto de lo siguiente: ¿cuáles han sido las experiencias académicas y profesionales de las y los antropólogos históricos?, ¿cómo se ha posicionado una voz al respecto de las políticas culturales y el patrimonio desde la antropología histórica? La diversidad de temáticas, reflexiones e inquietudes que se presentan resuenan con los alcances y las expectativas que los profesionales de la antropología histórica tienen respecto a su ejercicio profesional en diversos contextos.

Toma la voz Eduardo Ponce Alonso, quien posiciona, a partir del proyecto "Maestros indígenas del mezcal", realizado en el estado de Puebla, el campo de estudio de la tradición e identidades. Basado en experiencias interdisciplinarias entre la antropología y la historia, coloca en el centro la noción de tradición para argumentar desde la experiencia concreta de los diálogos intergeneracionales, procesos sociohistóricos y antropológicos. En este argumento, la etnografía es uno de los elementos metodológicos fundamentales desde donde se hacen visibles las experiencias sociales sostenibles en el tiempo. Las generaciones de maestros mezcaleros y los contextos amplios de producción y comercialización del mezcal en la región y México son parte de los temas que se ponen sobre la mesa.

El texto que presenta María del Carmen Macías González es una investigación centrada en la historia de Texocuixpan y el culto al Señor de la Buena Muerte, en donde se analiza la relación intrínseca entre santuario, peregrinaciones y territorio. A partir del trabajo de campo, la autora identifica no solo el origen y desarrollo del culto, sino también conflictos locales por la administración del santuario y tensiones más amplias vinculadas a la amenaza de la minería a cielo abierto, lo que sitúa la práctica religiosa en un contexto de disputas territoriales y de defensa de los recursos locales. A través de la oralidad, los archivos y las voces de las y los peregrinos se reconstruye una historia regional "desde abajo", entendiendo el santuario no solo como un espacio físico, sino como un nodo de significados donde la memoria colectiva y lo sagrado se mantienen vivos y en constante disputa.

Cierra esta sección el trabajo de José Antonio Montiel Vera, quien analiza las cofradías del pueblo de Orizaba en la primera mitad del siglo XVII. El texto examina cómo las cofradías funcionaron como mecanismos de integración social y permitieron a arrieros españoles, externos al gobierno indígena de Orizaba, insertarse

en el orden pueblerino del antiguo régimen. A partir del estudio de la diversidad poblacional y la organización del territorio indígena, se muestra que lo religioso operó como un principio estructurante de la vida social, más allá de lo estrictamente devocional. En este contexto, la religiosidad se expresó como un "movimiento asociativo" que otorgó coherencia a las instituciones locales –comerciales, políticas, hospitalarias o gubernativas– y facilitó la construcción del orden local.

El conjunto de textos integrados en esta obra es concebido como una espiral de ideas que parten del reconocimiento de genealogías y reflexiona sobre el proceso mismo de génesis. En el espiral construido las experiencias docentes y profesionales se tocan en algunos puntos, en otros se alejan o se constriñen, pero nunca dejan de moverse. Las y los egresados dejan el camino abierto a las posibilidades de hacer antropología desde los márgenes de Latinoamérica, desde la provincia mexicana, e invitan a dialogar sobre sus lugares y prácticas de conocimiento.

Si bien las participaciones están agrupadas por eje temático (posicionamiento epistemológico, procesos de formación y docencia, práctica profesional), las quince participaciones dialogan y se complementan entre sí, tomando como eje los conceptos de patrimonio, política cultural e interdisciplina. Algunas participaciones recuperan autores y enfoques que después se transmiten y se traducen en las aulas y en el hacer docente, mientras que otras muestran cómo se aplica y se apropia la formación en contextos profesionales.

Al igual que un uroboro, lo último se convierte en lo primero. Las implicaciones del quehacer profesional expuesto en algunos trabajos permiten pensar las aportaciones teóricas y metodológicas que han construido el campo disciplinar. Estas aportaciones remiten a los espacios de formación y nutren el posicionamiento epistemológico de la antropología histórica. Este engarce entro lo epistemológico, lo teórico y lo aplicado fortalece el carácter interdisciplinario, crítico y situado que este libro trata de resaltar, además de estar siempre a la expectativa de los espacios de incidencia y la aparición de nuevas agendas de investigación.

El ejercicio de la antropología histórica trasciende lo formativo y lo epistémico. La vigencia de la disciplina se muestra en la construcción de herramientas que permiten la interpretación de la realidad y su incidencia desde la política cultural y el manejo del patrimonio. Este anhelo de intervención se ve reflejado en esquemas, conceptos y metodologías que son presentados en los espacios de formación y que son puestos a prueba en los ejercicios profesionales en una diversidad de espacios y posiciones.

Finalmente, la organización capitular muestra una estrategia que permite la vigencia y la actualidad en la reflexión de la disciplina. La construcción de comunidades de conocimiento en donde distintas generaciones dialogan a partir de los contextos históricos y sociales que se han vivido es algo que se busca fomentar. El posicionamiento epistemológico y las corrientes de pensamiento que rescatan enfoques de reflexión pueden ser discutidas y pensadas desde una variedad de momentos y circunstancias que permiten actualizar la visión. La manera de formar y de realizar la reflexión teórico-metodológica es mostrada desde experiencias que reclaman y recalcan la pertinencia e inserción de elementos necesarios para el ejercicio profesional. Ese ejercicio profesional se convierte en la brújula que marca los rumbos y los temas que enriquecen el propósito de la disciplina.

El diálogo que se construye en las páginas de este libro parte de la experiencia de cada actor y no desde la jerarquía o posicionamiento de enunciación. Con ello, esperamos que este libro pueda generar muchas más voces que ayuden a seguir imaginando el porvenir.

LOS COORDINADORES

PRIMERA PARTE

RUMBOS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La antropología histórica en los movimientos sociohistóricos de la cultura: devenir de los enfoques procesuales

Federico Colin Arámbula[1]

"Todo fluye".

Heráclito

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo sugiere establecer una serie de ámbitos y modos de trascendencia de producciones intelectuales en espacios contextuales diferenciados que, de alguna manera, estuvieron detrás o alrededor de modelos de la antropología histórica; propone, a futuro, la oportunidad de entablar otras indagaciones transdisciplinarias.

En las lecturas iniciales de las tres primeras generaciones de la Escuela de los Annales, como son las obras de Bloch, Lefebvre, Braudel, Le Goff y Duby (mentalidades e historia cultural), se considera una primera formación genealógica de la antropología histórica, hasta la nueva historia que identificó muy bien André Burguière.

---

[1] Profesor de tiempo completo adscrito a la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Correo: fcolin@uv.mx

Sin embargo, existe en el mundo de la antropología un caudal de trabajos colaborativos, con experiencias históricas como las de Claude Lévi-Strauss y sus relaciones entre la etnología y la historia; la maravillosa polémica entre los antropólogos Marshall Sahlins y su debate entre la etnografía y la historia, entendido como antropología histórica; el estudio de Gananath Obeyesekere sobre el capitán James Cook y su sentido histórico en Hawái; García Canclini y sus críticas a los procesos socioculturales; Geertz sobre el trabajo etnográfico trazado como una "profesión" en las relaciones textuales; Carlos Reynoso sobre la transdisciplinariedad; y la propuesta de Lewis Binford sobre la arqueología procesual o histórica para abordar, como sistema, la estructura y el contexto social en distintos tiempos y espacios.

Importante considerar otras experiencias y otros contextos de apertura para la antropología histórica, más allá de la formación de los Annales, para integrar y recuperar otras concepciones de teorías significativas del pasado, y una historia inmediata para imaginar nuevos futuros. Aquí la memoria juega un papel importante al definir los procesos y hacer visibles ciertas prácticas de lo social y lo político en el mundo actual para integrar nuevas realidades para su estudio.

Divido el artículo en dos enfoques o dos espacios de operación. En el primero considero las estructuras que dieron vida a nuevas interpretaciones sobre las relaciones sociales, culturales e históricas y a formulaciones críticas del pensamiento entre las dos guerras mundiales, así como el carácter de posiciones políticas del siglo XX. En el segundo enfoque deseo integrar algunas propuestas que se trabajan ya como otras formas de hacer antropología histórica, y que representan modos de discusión sobre un elemento significativo, el modelo procesual de *autopoiesis* de Humberto Maturana, y la crítica profunda de la modernidad desde la perspectiva de Mignolo, Quijano y Escobar.

En el conjunto encontrarán algunas propuestas que deseo compartir, como las experiencias de los derechos humanos en la modernidad y la extrema reificación de la memoria histórica. Manejo otra dialéctica diferente a la que en algunos textos de antropología histórica opera para la investigación. Hay que advertir que, algunos enfoques podrían en su brevedad despertar curiosidad en el devenir de otros sistemas de investigación y escritura.

PRIMER ENFOQUE. EL CARÁCTER POLÍTICO EN LAS CRÍTICAS DEL PENSAMIENTO HUMANISTA EN EL ÁMBITO DEL SIGLO XX

Aparecen –entre bastidores– los planteamientos de una filosofía de la historia de las concepciones humanas en la metafísica de Kant (concepción de la foronomía) y en las formas del movimiento en los espacios alternativos de la razón y los sentidos. Asimismo, la metafísica de la fenomenología del espíritu aparece en la cognición y en las formas históricas de la consciencia humana y en el ideal del absoluto del espíritu humano de la obra de Hegel. Estas concepciones serían parte del movimiento y devenir en el tiempo y el espacio.[2]

Busco recuperar una matriz de correlación en una filosofía crítica de las formaciones metafísicas (Kant y Hegel) y del marxismo con autoras y autores como Rosa Luxemburgo, Hanna Arendt, Agnes Heller, así como del contexto imaginario de Castoriadis y del movimiento de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

Esa sería la primera forma de comprender las transformaciones del movimiento y de los procesos, pues ya en la perspectiva del materialismo histórico aparecen las relaciones concretas y no metafísicas en los movimientos de la lucha de clases, así como su dialéctica sobre el desarrollo futuro de la sociedad (utopía).

En el advenimiento del carácter crítico y político sobre la defensa de los derechos humanos, en la fuerza colectiva en las relaciones sociales frente a los Estados de Occidente, en la estructura de partidos y en la consecuencia de las guerras mundiales hay que reconocer algunos contextos sociales, políticos, culturales e históricos ligados a favor de producciones epistemológicas de otras disciplinas que dieron lugar a diferentes perspectivas de las políticas sociales y culturales.

En un primer momento, deseo recuperar la extraordinaria exposición de Rosa Luxemburgo (2006) sobre el alcance de una dialéctica y sobre las formas de organización en las relaciones de la lucha de clases, a través del principio de espontaneidad de la lucha social demócrata, de la vida diaria en la organización política y consciente de la clase trabajadora.

---

[2] Kant (1989): "En la foronomía la materia no es otra cosa que lo movible en el espacio. La materia se reduce a un punto y por esta razón ella solo trata de la movilidad […] en este sentido la foronomía considera toda determinación del movimiento en relación con otros" (p. 18).

Frente al mercado, a la propiedad y a todo el conjunto del capitalismo, la proyección de la dialéctica espontaneísta sostiene una crítica profunda al marxismo ortodoxo, con otras experiencias distintas del socialismo y el social rechazo al reformismo a través de la relación cultural para la libertad de las masas: "la socialdemocracia ya no debe orientar su actividad cotidiana hacia la conquista del poder político, sino hacia la mejora de las condiciones de la clase obrera dentro del valor existente" (Luxemburgo, 2006, p. 28).

Para Luxemburgo, la actividad política inherente es parte de la creciente organización y consciencia de la clase proletaria, que constituye el factor activo en la revolución que se avecina (Luxemburgo, 2006). La lucha cotidiana por sostener la actividad socialdemócrata sigue una parte de las experiencias de Marx:

> La más valiosa de sus enseñanzas, la concepción materialista dialéctica de la historia, no se nos presenta sino como un método de investigación […] Esa carencia es de larga data; pero la carencia en sí exige una explicación, y no puede plantearse como respuesta al interrogante fundamental. Debemos recordar que cada época forma su propio material humano; si un periodo realmente exige exponentes teóricos, el periodo mismo creará las fuerzas necesarias para la satisfacción de esa exigencia (Luxemburgo, 2000, pp. 112-113).

La autonomía y la autoconfiguración espontaneísta en Luxemburgo, sugieren prácticas políticas y sociales para la clase trabajadora, bajo una perspectiva consciente por encima de un modelo jerárquico en modelos activistas.

> Lo más probable es un cambio de táctica con el fin de alcanzar, a toda costa, resultados prácticos de la lucha, es decir, reformas sociales. Y tan pronto como el principal objetivo de nuestra actividad sean los resultados inmediatos, la irreconciliable posición principista de clase, que solo tiene sentido en el marco de una política que se propone la conquista del poder, se convertirá en un estorbo (Luxemburgo, 2006, p. 55).

Para Hanna Arendt (2009), las reflexiones sobre la memoria del totalitarismo definieron sus propuestas en un tono ético de crisis de la humanidad, a partir de la crisis de la revolución y de las nuevas formas de actividad política y de libertad,

ponderando las prácticas culturales en espacios públicos y, definiendo otro aspecto de lucha contra la violencia en este nuevo "artificio humano".

Existe una crítica sobre las "verdades de hecho", refiriéndose a la historia "como un conjunto de ciencias que se cultivan en las universidades; es la guardiana de las verdades de hecho" (Arendt, 2005, p. 36). En la política del Estado y en las relaciones de la modernidad existe una moral de enfrentar las perspectivas de la alta cultura como los griegos y sus alternancias con la barbarie, no hay tal imparcialidad entre los vencidos: "Puesto que el derrotado/callan las voces del canto/dejad que por Héctor testimonie yo […] toda la ciencia nace de este espíritu, incluso de la ciencia moderna y también la ciencia de la historia" (Arendt, 2005, p. 37).

La obra de Arendt (2009), sobre la condición humana desde la perspectiva de nuestra humanidad atada a la tierra, es configurada por sus tradiciones y condicionada por sus actividades "que se comprometen a preservar los cuerpos políticos para preservar la vida y la cultura humana […] La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 2009, p. 22).

Las formas de articular los procesos culturales, sociales e históricos aparecen en los rituales de la expresión del espacio político. La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Es tan antigua (aunque no más) como nuestra tradición de pensamiento político. Y dicha tradición, lejos de abarcar y conceptualizar todas las experiencias políticas de la humanidad occidental, surgió de una concreta constelación histórica (Arendt, 2009, p. 25).

Arendt proyecta nuevos escenarios, en la crítica sobre la modernidad, para los movimientos sociales en la textura de la historia y en la cultura, para incidir así en el aparato político como respuesta ante la incapacidad del efecto de revoluciones promisorias. "La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como acción, están enraizados en la natalidad" (Arendt, 2009, p. 22).

En las versiones de Luxemburgo y Arendt aparece el ejercicio de la actividad política que atañe también a la noción de cultura en el marco de los movimientos sociales que de distinta entidad conceptual se propagan en el occidente del siglo XX.

> Sea lo que sea, lo que entendamos por "cultura", ha dejado de ser algo que demos por supuesto sin ningún tipo de cuestionamiento previo o con un sentimiento de gratitud.

> El propio término se ha convertido en motivo de incomodidad no solo entre los intelectuales, sino también entre todos aquellos que crean los objetos que, tomados después como un todo, constituyen aquello que llamamos "cultura" (Arendt, 2016, p. 28).

En las perspectivas de un movimiento de espontaneísmo en la praxis, no se pueden separar –como se hace habitualmente– las relaciones entre la historia, sociedad y cultura, o considerarlas como disciplinas separadas de la política. Fuera de una reificación de la obra de Luxemburgo, Arendt comentó lo siguiente: "Fue una genialidad de parte de J. P. Nettl[3] haber elegido la vida de Rosa Luxemburgo, candidata más improbable, como tema para un género que solo parece apropiado para las vidas de los grandes hombres de Estado y otras personalidades del mundo. Ella, por cierto, no pertenecía a ninguna de estas categorías" (Arendt, 1990, p. 43).

Fuera de todo romanticismo sobre la actividad sociopolítica de Luxemburgo, Arendt resalta una forma de prodigar su memoria. "En el caso de Rosa Luxemburgo, forma parte de la leyenda que pronto rodeó su nombre. Las leyendas tienen una verdad propia, pero Nettl tiene razón al no haber prestado casi atención al mito de Rosa. Su tarea, bastante difícil, fue regresarla a la vida histórica." (Arendt, 1990, p. 46).

Otra recuperación de la obra de Luxemburgo aparece en el fenómeno de la socialización, que en términos culturales aparece como esfera de lo social o fenómenos de masas, más allá de la alta cultura descrita por historiadores de la cultura en Occidente, eso en la primera mitad del siglo XX, y este motivo de incomodidad aparece como un "filisteísmo cultural [*Bildungsphilisterium*], descrito por vez primera como cultura y había sido una cuestión de prestigio o una forma de ascenso social devaluada después a causa precisamente de su utilidad social" (Arendt, 2016, p. 27).

La crítica de Arendt al modelo socioeconómico del capitalismo propone que no son valores que puedan ser usados e intercambiados, sino que son objetos de consumo tan aptos para ser agotados como cualquier otro. *Panem et circenses* (pan y circo), las dos cosas van juntas: las dos son necesarias para el proceso vital, le sirven de sustento y como herramienta para su restablecimiento; las dos se agotan

---

[3] J. P. Nettl, historiador y comentarista de la obra de Rosa Luxemburgo, publicó dos biografías sobre su crítica al socialismo.

en este proceso, es decir, si no queremos que este proceso se detenga, las dos han de ser producidas y realizadas una y otra vez (Arendt, 2016, p. 30). Sobre todo, en el entramado de acción política, para tejer las experiencias de labor y fenómenos producidos por el trabajo social en las acciones de ética, justicia y libertad de la vida pública, fuera de modelos hegemónicos de partido o Estado.

De la muerte de Luxemburgo, Arendt y Agnes Heller ya pasaron 100 años (1919-2029) y todavía las formas que confluyen entre la política y la cultura aparecen en proyectos sobre los derechos humanos y en el devenir de proyectos múltiples sobre la interpretación humanista de los movimientos sociohistóricos. Desde la crítica al marxismo ortodoxo por una praxis política, solidaria al pluralismo, la esencia cultural representaba un *hacer* de la existencia humana, y las formas de acceso de un primer espontaneísmo se encontraban ya establecida, al menos para Agnes Heller, en una teoría dedicada a la vida cotidiana.

Considero, inicialmente, las interpretaciones de la historia como principio de inmanencia. "La idea de que los hombres hacen ellos mismos su historia, pero en condiciones previamente dadas, contiene las tesis básicas de la concepción marxista de la historia" (Heller, 1972, p. 19). Este campo de estudio orienta un conjunto de indagaciones y significados sobre la vida cotidiana y sobre una serie de eventos, acontecimientos y procesos a escala mundial, a veces considerados costumbre, rutina o vida mecánica con naturaleza inconsciente sobre los fenómenos sociales.

Los procesos de una historia implícita promueven relaciones significativas que suceden en los espacios sociales, diferentes y diferenciados por los grupos y niveles económicos, políticos o culturales, en donde la participación de la esencia humana "es ella misma histórica; la historia es entre otras cosas, historia del despliegue de la esencia humana, sin que se identifique con ese proceso […] Consiguientemente, la sustancia de la sociedad no puede ser sino la historia misma" (Heller, 1972, p. 21). El mundo opera en una vida normal, sin considerar las relaciones imaginadas por una invención de la vida en la inmediatez de las necesidades sociales.

Bajo ciertas circunstancias se organiza y determina la vida colectiva, y aparece en los modelos de existencia de la vida cotidiana, con la secuencia de producciones del trabajo social, de la imaginación colectiva, de la inspiración individual, del paisaje cultural, del entorno constituido, del esparcimiento, del ocio y de todas aquellas formas de sociabilidad posible. Estos fenómenos, aún marginales, para

la historia aparecen contenidos en la crónica de los días ordinarios y en nuestros hábitos.

Para Heller, las producciones de la historia en los procesos de la vida diaria reaparecen como memoria cultural y se distinguen por su alternancia en la trama de la vida, del lenguaje, de la comunicación y de los procesos simbólicos de interacciones como autoconsciencia y memoria, que son parte de la historia humana (por usar la definición de Georg Lukács): "esa función de «elevar» la particularidad a especificidad o genericidad" (Heller, 1972, pp. 25-26).

Las particularidades de un mundo subjetivo y colectivo, por su especificidad de la libertad y por las relaciones de la actividad política en la genericidad, se preguntan sobre esa historia mínima del sujeto y sobre la representación mental, para indagar las actividades de un territorio casi invisible en el momento en que escribo estas notas.

La autora considera que existen algunas cuestiones que están fuera de nuestra crónica y de nuestra historia. Aquellas experiencias y saberes que se requiere reivindicar son un lugar más allá del olvido o de la invisibilidad de los actos ordinarios. El punto cero del movimiento político, social y cultural, se encuentra en la naturaleza histórica de la vida. "La historia es, pues, la sustancia de la sociedad, pero la sociedad es siempre un complejo dado, con un método de producción dado, y con clases, capas, formas mentales y alternativas dadas" (Heller, 1972, p. 32).

La vida cotidiana reaparece en un código inteligible en los actos de comunicación y en distintas transformaciones sobre el devenir de procesos contradictorios, de testimonios animados a una memoria cultural en tiempo y espacio, reinterpretados por una modernidad desfragmentada en su memoria y en su perspectiva de consciencia social.

Heller, en su ensayo sobre memoria cultural, identidad y sociedad civil (2003), considera importante la aplicación de las herramientas formadas por la memoria histórica de Nora, la memoria política de Harvard Yosef Hayim Yerushalmi y la memoria cultural del arqueólogo Jan Assmann. En importante ver las distintas memorias atravesando la idea de memoria colectiva de Halbwach:

> Cuando hablo de memoria cultural no me refiero a las huellas del pasado almacenadas en una especie de consciencia colectiva lista para anular u ocultar en un inconsciente colectivo enterrado bajo las ruinas del olvido, lo que solo podría ser restablecido en todo caso por un trabajo sistemático (Heller, 2003, p. 5).

Para Heller, la autoría de la comprensión de sistemas del pasado y sus relaciones con el presente generan una comunicación honesta sobre el sentido de su identidad, esa que opera en las acciones futuras y en la actividad cotidiana a través de recreaciones compartidas para el presente y con una esperanza del futuro. Las bases de una relación intergeneracional permiten un registro de operaciones históricas en la ritualidad oral, escrita y visual, a través de ceremonias y tradiciones.

Existe una variante que no se encuentra solo en el olvido, sino también en modos invisibles de la vida cotidiana y que son dados por una normalización de realidades que requiere un lente cotidiano, y de la memoria para acercar el pasado con el futuro, como una especie de autoconciencia del sujeto frente a las colectividades, fuera de ciertas políticas culturales y de ciertas instituciones que alistan a pseudointelectuales: "ningún Estado podría establecer una memoria cultural [...] Pero si la nación, la etnicidad y la religión –o alguna de ellas– refuerza la memoria cultural del Estado, también puede servir como un arma poderosa. La ideología reemplaza entonces la mitología" (Heller, 2003, p. 8).

Experiencia, colectividad y comunicación son versiones muy cercanas a la concepción de Juri Lotman sobre la semiósfera, y a ese conjunto sistémico de tres esferas de la memoria cultural, que son formas de intercambio que coexisten en la modernidad institucional frente a experiencias de actividad pública de ciudadanos en rituales y ceremonias, con textos y lenguajes apropiados de manera diacrónica, considerando la Primera y Segunda Guerra Mundial del siglo XX y la expansión del capitalismo en el siglo XXI.

Los relatos y la narrativa implican formas de hacer historia y de autoría colectiva en relaciones de marcos sociales y patrones de pensamiento e ideología, aún en los modelos de consumo y en espacios sociales del contexto sociopolítico.

> Pero no solo carecen hoy de memoria cultural las actividades orientadas al beneficio. Ocurre lo mismo con la mayoría de los movimientos políticos, actos colectivos de interés público, [tanto] si son producidos por la sociedad civil y si permanecen dentro de los espacios de sociedad civil antes de quedar a un lado (Heller, 2003, p. 12).

Es cierto que la *memorabilia* cultural es heterogénea, y efectivamente, sin memoria cultural no hay identidad (Heller, 2003, p. 15). Considero que las relaciones de movimientos sociales y comunicativos se recrean en este sistema de memoria

cultural, en términos de historiografía y etnografía, a la manera de una ecología sistémica por su interdependencia.

Desde las ciencias sociales, la correspondencia entre el imaginario y la memoria cultural se relacionan por las representaciones sociales, el carácter comunitario, la autonomía y ciertas cuestiones de actividad política definidas en las realidades histórico-sociales. Castoriadis, nos enseña que ciertas lecturas de la filosofía y la praxis, en organizaciones de inspiración marxista, derivaron en críticas a un rechazo de las formas dogmáticas de un socialismo hegemónico en la modernidad occidental.

El propio Castoriadis participó en un grupo de discusión sobre el "socialismo o barbarie"[4] que fundó Rosa Luxemburgo para señalar las distintas rutas entre el socialismo dogmático y la ruta libertaria de nuevos escenarios hacia acciones radicales de autonomía civilizada. Esta comunidad surgió en Francia, en 1948, por un grupo formado también por Castoriadis y conocido como Chaulleu, junto a otros intelectuales radicales, como Claude Lefort, Jacques Gautrat –mejor conocido como Daniel Mothé–, Benno Sternberg y Edgar Morin.

Las principales contribuciones de su revista se emprendieron como rechazo a la propaganda stalinista, a las relaciones del capitalismo con la clase trabajadora, a las condenas de la guerra y por los derechos humanos en sus versiones de libertad, y todo un aparato crítico sobre las contradicciones del capitalismo.

Castoriadis propuso un proyecto innovador y de una multiplicidad de articulaciones con la ciencia social, desde el imaginario social y las raíces del proyecto revolucionario de la perspectiva del marxismo y la teoría revolucionaria, hasta el proceso de la institución imaginaria y sus relaciones con lo histórico-social.

Desde la teoría marxista de la historia, Castoriadis reconoce que las fuerzas productivas y el carácter económico de una sociedad niegan las elecciones de una decisión autónoma por una crítica profunda de los llamados determinismos, que evitan las capacidades libertarias de una ontología desarrollada por la relación de poder y, en cambio, junto con Heller reaparece el sentido de la contingencia histórica: "...toda la substancia de la teoría, en la que la teoría muestra al fin que es capaz, no de producir algunas ideas generales, sino de hacer coincidir su propia

---

[4] *Socialisme ou Barbarie*, nació en agosto de 1946 como una fracción dentro del Partido Comunista Internacional (PCI), en el marco de la sección francesa de la IV Internacional.

dialéctica con la dialéctica de lo real histórico" (Castoriadis, 2013, p. 26). Reconociendo el trabajo elaborado por Marx, señala que: "no se puede pensar la historia olvidando que los aspectos de la vida social están vinculados a la producción de sus condiciones materiales" (p. 33). Desde la perspectiva y la construcción del sujeto de la historia, comenta:

> Cuando se habla de la Historia, ¿quién habla? Es alguien de una época, de una clase dada —en una palabra, es un ser histórico—. Ahora bien, esto mismo, que fundamenta la posibilidad de un conocimiento histórico (pues solo un ser histórico puede tener una experiencia de la historia y hablar de ella) […] El discurso sobre la historia está incluido en la historia (Castoriadis, 2013, p. 55).

Las experiencias de los marcos de la institución, de acuerdo con Castoriadis, podrían ser una formulación de sistemas complejos para una historia contingencial, para compartir algunas relaciones de la comunidad científica con la Escuela de Frankfurt, o las versiones primeras de la Escuela de los Annales hacia una redefinición de procesos epistémicos más allá de una disciplina tejida por la sociología, la antropología, la historia, las artes y la técnica.

Las formas de relación complejas, para comprender y examinar configuraciones de disciplinas articuladas en prácticas intelectuales, validan criterios de conocimiento por realidades que se expanden en formaciones de lo político, social e histórico, con métodos de puente hacia otras reflexiones y criterios de abstracción simbólicos y hermenéuticos.

El "magma" de Castoriadis representa el conjunto de las instituciones de lo imaginario. "Todo lo que se nos presenta en el mundo histórico-social está indisolublemente tejido a lo simbólico" (Castoriadis, 2013, p. 186). Las rutas simbólicas de la historia parten de principios que fortalecen las acciones políticas y definen las axiologías societarias. "Tampoco puede decirse, evidentemente, que el simbolismo institucional determine el contenido de la vida social […] El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico" (Castoriadis, 2013, p. 201).

La propuesta del mundo del imaginario social sostiene que la institución de la sociedad y sus prefiguraciones, esas que animan las realidades, son procesos de significaciones que procuran la legitimidad de la autonomía y la creación de mundos que dan sentido a un mundo humanista de acciones instituyentes, garan-

tizando los valores de una creación colectiva por encima de los determinismos económicos o burocráticos.

Castoriadis resalta el carácter de los estudios de lo histórico-social en los postulados de significado-significante para el tejido de relaciones entre los movimientos sociales y las definiciones de la cultura en un esquema procesual. "Lo que aquí nos proponemos es elucidar dos cuestiones, la relativa a la sociedad y la relativa a la historia que, de hecho, solo pueden entenderse como una única y misma cuestión: la de lo histórico-social" (Castoriadis, 2013, p. 269).

Si hay un imaginario hay una definición de relaciones históricas en la imaginación de la sociedad. El lenguaje social es una definición del sujeto en la historia y su magna estructura pertenece a la red simbólica e imaginaria de significaciones, como una fuerza colectiva de autonomía para una realidad indisociable de relaciones identitarias; por último, es "la problemática filosófica que, a partir de un determinado momento, surge en la sociedad, así como su negación y afirmación del mundo histórico-social de las significaciones" (Castoriadis, 2013, p. 299).

En la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en la primera mitad del siglo XX tenemos la presencia teórica de Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm y Habermas. Tomaré una versión importante del texto de la teoría crítica de Horkheimer para definir de manera breve las experiencias de su teoría.

En lugar de mostrar los límites dentro de los cuales se movió la ciencia por obra de su estrechez clasista, y en vez de romperlos, esos ensayos metafísicos identificaron la ciencia de la época anterior. De tal modo, esta metafísica se aparta de las causas de las crisis sociales, e incluso desprecia los medios para investigarlas (Horkheimer, 2003, pp. 17-18).

La teoría crítica aparece en el documento de Horkheimer como un sistema crítico de ideas y representaciones sobre el mundo y presenta las concepciones de la época, que surgen por campos de conocimiento, en discusiones teóricas y políticas desde el concepto de acción comunicativa, todo para unir teorías y realidades diferentes y contradictorias.

Conceptos que provienen de una teoría crítica establecen en su programa la versión de su fundamentación: "En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas, unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes" (Horkheimer, 2003, p. 223).

Por las formaciones teóricas de los autores en distintos campos de reflexión e interpretación de una escuela, el tipo de teorizaciones que van surgiendo, en diversos campos del conocimiento, cuestionan el positivismo y el materialismo vulgar, y sus valoraciones transcurren entre las estructuras del capital y la cultura de masas. "La diferencia entre escuelas que en materia de ciencias sociales se orientan más hacia la investigación de hechos, o bien se concentran más en los principios, nada tiene que ver con el concepto de teoría como tal" (Horkheimer, 2003, p. 225).

Importante comprender las direcciones teóricas y propuestas de investigación en las ciencias sociales y humanidades para orientar las propuestas futuras desde los principios de su episteme, y así explicar la complejidad de los fenómenos sociales.

SEGUNDO ENFOQUE. MÁS ALLÁ DE LOS ANNALES: HACIA UNA CRÍTICA FUNDAMENTAL SOBRE LAS ALTERNANCIAS DE LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Deseo integrar algunas propuestas procesuales que se trabajan ya en otras formas de hacer antropología histórica y que representan modos de discusión sobre un elemento significativo como son los modelos alternativos de modernidad en América Latina.

Para la Escuela de los Annales aparece una situación del sentido transversal de las experiencias históricas con otra disciplina y persisten los saberes conexos que corresponden a versiones interdisciplinarias sobre economía, sociedad e historia. Como mundo paralelo aparece la integración humanista de su formación en actividades que dialogan con otras expectativas de la ciencia social.

Para Burguière, analista de la vida intelectual de la Escuela de los Annales, existe una trama dividida en dos opciones: los acuerdos y los desacuerdos. "Qué sucedió en la Universidad de Estrasburgo, tras su desmovilización no modificaron la orientación intelectual que había aproximado a Marc Bloch y a Lucien Febvre en vísperas de la Primera Guerra Mundial" (Burguière, 2009, p. 59).

De la "amistad tormentosa" hasta el desacuerdo personal y el acuerdo político, los métodos y fuentes en los marcos metodológicos corresponden a una expansión social de planteamientos, como la historia social, demográfica, económica, men-

talidades e historia cultural. Las orientaciones historiográficas se relacionan con las fuentes de análisis en la búsqueda sistemática de otras historias que habían sido silenciadas o ignoradas en las secuelas posteriores a la Primera y Segunda Guerra Mundial. El tema sugiere también que, ciertos grupos con afinidades colectivas y otras escuelas podrían tener contradicciones en la forma de imaginar y proyectar sus esfuerzos intelectuales. Lo mismo podría suceder con Braudel, Le Goff, Nora y Duby, hasta la última generación de su escuela.

La nueva historia, que ahora ya son tres o cuatro "nuevas historias", pretende, en la comunicación y persistencia de paradigmas simbólicos y visuales, relacionar las esferas semióticas con las formas visuales y con la geopolítica, así como con marcos de la microhistoria, hasta llegar de nuevo al marco de lo político. Desde los trabajos de Paul Veyne hasta las propuestas de Foucault, Ariés, Marcel Gauchet, hay un retorno a la actividad política. "La impaciencia por apresurar el retorno de la reflexión histórica a la política también puede conducir a las mejores mentes a sumarse a los esquemas más discutibles de una historia reglada por los hechos y el juego político" (Burguière, 2009, p. 313).

Propuestas de existencia historiográfica, con diversos esquemas y métodos que se propagaron en Los Annales como historias cualitativas de datos por las variadas comunidades de cultura, ahora regresan a contextos de relación de procesos interconectados entre la cultura y la historia, en versiones de una episteme política más allá de un positivismo abstracto, en contextos diversos del pasado y del presente. "La comprensión ¿no condena al historiador a volverse demasiado comprensivo?" (Burguière, 2009, p. 319).

Algunas caras ya habían participado en otras versiones de realidades culturales, en generaciones instauradas por elecciones intelectuales de campos, como es el caso de la "cara cotidiana" de la antropología histórica, señalada también por Burguière: "Para los fundadores de Los Annales, la historia de la vida cotidiana no era sino una manera de abordar la historia económica y social. ¿Es por simple deseo de modernizar su característica por lo que se ha rebautizado hoy como antropología histórica?" (Burguière, 1988, p. 43). Los campos no son metáforas, dan sentido a la vida y su praxis procede de grandes producciones, hasta llegar a las minucias de la vida breve en las producciones colectivas y subjetivas.

Importante resulta concebir la actividad procesual en las distintas formaciones y modelos de experiencia. Las formas de conexiones interdisciplinarias

conectadas al proceso, eso que define los campos de capas y dimensiones en un enfoque dinámico para comprender las uniones en las regiones, fueron parte de las primeras generaciones de Los Annales. "Al buscar, no solo establece los hechos y puede describirlos, sino construir las maneras de pensar que devuelven su propio color y su singularidad a las actitudes y a las instituciones del pasado" (Burguière, 2009, p. 320).

Desde la parte de los marcos procesuales de la autopoiesis de Humberto Maturana, convierte a la representación abstracta de la vida de los sistemas vivos en una representación de autoorganización de la vida diaria, y nos lleva a comprender el movimiento sociohistórico donde aparece –en algunos campos– una conexión ligada a interpretaciones que se han dado sobre la antropología histórica.

Para América Latina, las discusiones y procesos socioculturales se distinguen por una teoría de la dependencia, cuyas expectativas cubrieron al siglo XX como un "subdesarrollo". Ese drama sociohistórico se vistió en formas intelectuales por varias generaciones y así, con otras prácticas sociopolíticas de las regiones, se identifica para el siglo XXI una epistemología caracterizada como crítica profunda de la modernidad, autopoiéticos, decoloniales o utópicos.

Comenzaré con Humberto Maturana. En su libro *La realidad: ¿objetiva o construida?,* nos describe el proceso de la autopoiesis como "la descripción de un fenómeno radicalmente circular" en la organización de los seres vivos que se definen en los términos de la organización. "La característica más peculiar de un sistema autopoiético es que se levanta por sus propios cordones y se constituye como distinto del medio circundante a través de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables" (Maturana, 1995, p. XIII).

Esta autonomía procesual es importante para comprender la definición del sistema, ya constituido en los hábitos y formaciones estructurales por las disciplinas, y su interacción en otros ámbitos formaron nuevos conglomerados epistémicos con paradigmas inter y transdisciplinarios; la ciencia y la técnica son inseparables, como la vida y sus producciones.

A finales de los años noventa se presentaron en Latinoamérica otras expectativas posteriores a los estudios de la modernidad, la presentación del Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad, con modelos sociohistóricos o político-culturales representaron una teoría crítica procesual sobre la modernidad y sus relaciones con la colonialidad.

Este programa surgió del trabajo de académicos como Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Arturo Escobar, cuestionando las perspectivas eurocéntricas de la modernidad y enfocándose en las relaciones entre la colonialidad y sus estructuras sociohistóricas, así como en las contribuciones de la cultura con la llamada conquista de América. Términos como español y portugués, y más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial (Quijano, 2014, p. 778).

Por su parte, Mignolo sostiene en su ensayo lo siguiente:

> Las exploraciones anteriores se basan en la hipótesis de que la modernidad y la colonialidad […] por lo tanto, la manera de pensar y de hacer descolonial surgió a partir del siglo XVI, como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados, en el mundo no europeo (Mignolo, 2001, p. 39).

La matriz colonial depende mucho de la lógica del mundo capitalista, que parece ser la matriz colonial de modernidades globales. El germen de memorias e historias locales y regionales, al menos en nuestro continente, abre otras formas de multiplicidad de particularidades en los esquemas de modernidad; muchas actividades se vuelven "normales", en una serie de estructuras coloniales que generan procesos de distinción racial, de género y desigualdades económicas, aspectos contrarios a los derechos sociales, económicos y culturales necesarios para una emancipación y que son garantía de vida y del bien común.

Las genealogías por regiones, en América Latina, tienen cosmovisiones diversas y desiguales en las estructuras lingüística, social y étnica, sobre todo por sus formas culturales, ya que están desarticulados en la historia por un poder militar, por estructuras populistas y de ultraderecha, y por un liberalismo sacudido por la oligarquía de las empresas. Ese conjunto de olvidados y marginados por la violencia, la desigualdad y la pobreza, son los entornos de emancipación de proyectos de una modernidad para la resolución de años de explotación y desigualdades raciales que requieren otra historiografía.

APRENDIZAJES: A MODO DE CONCLUSIÓN

Me propuse conocer otras contribuciones y leer algunos textos que se identificaban como autores de experiencias de antropología histórica, en distintos ambientes intelectuales y con diferentes ámbitos de producción. En los aprendizajes encontré que existe un universo de elementos contextuales y de inspiración intelectual y que sus obras ofrecen contribuciones de saberes y conocimientos en el mundo de las humanidades y de las ciencias sociales.

Por lo mismo, hubo preguntas que hicieron eco en mi consciencia: ¿qué leyeron los fundadores de la Escuela de los Annales? ¿Cuáles fueron sus intereses y los elementos que dejaron huella en sus indagaciones, así como los elementos sociales y políticos que enfrentaron, como las guerras mundiales? ¿Cuáles fueron sus contradicciones? Entendí que hay elementos de formulación que se recuperan en las experiencias de las generaciones, y sin embargo "se mueven".

La perspectiva que requiero en estos momentos es la de generar proyectos y programas con experiencias en un espacio relacional articulador de un sistema en movimiento de la vida política y cultural, en torno a un complejo sociohistórico, y sus prolegómenos en otros ámbitos de producción científica y comunitaria de movimientos horizontales en torno al sujeto de la historia.

De ninguna manera deseo exponer, en estas breves reflexiones, el surgimiento de una línea sobre la antropología histórica, pero sí las operaciones en el movimiento de realidades contextuales y estructuras que persisten en el devenir social, cultural e histórico de procesos y sistemas de nuevas realidades humanas. No me interesa dejar una visión lineal de acontecimientos sobre las conexiones de autoras y autores, en una revisión breve de propuestas teóricas y paradigmas, más bien deseo articularlas en el pasado y en el presente, es decir, mostrar distintas ópticas y tópicos de ciertos campos de la antropología histórica en Veracruz.[5]

Penúltimo aprendizaje: me sostiene la idea de realizar otra breve exposición sobre obras estéticas y propuestas "revolucionarias" en la cultura popular, ir de la política colectiva a la subjetividad de los procesos históricos y mostrar los límites

[5] Cabrera, R. "Derivamos en una disciplina con nueva pertinencia, y con esto me refiero a la cultura como objeto de políticas", en *Avatares de la antropología histórica,* Kuri Camacho y Millán Vásquez, 2021, p. 21.

del sistema en espacios relacionales de cultura, sociedad y política. "Para ello se requiere identificar el límite de sistema" con un horizonte para igualar los sistemas sociales a las organizaciones o grupos" (Becker y Reinhardt, 2016, p. 47).

Todo es parte de la sistematización y de las exploraciones históricas. El tiempo y el espacio son en todo momento una práctica de campos teóricos para una antropología histórica, desde la articulación de *antropos* e historia, como sistemas de significación de la etnografía e historiografía hacia una semiótica del patrimonio y mostrar su lugar en las políticas culturales. "¿Cómo definir entonces el lugar de lo político en la explicación histórica?" (Burguière, 2009, p. 315).

La política y las relaciones de poder son andamios para desentrañar relaciones que no parecen tener una identidad humanista de los modelos de la historiografía de la Escuela de los Annales, y las concepciones marxistas, como la obra de Carlos Antonio Aguirre Rojas, a través de exposiciones muestran las formas de concebir las ciencias sociales y su proyección en otras formas de hacer economía, sociología y geografía partir de la historia. La antropología persiste en indagaciones futuras y, por fortuna, el imaginario social de la antropología histórica continúa. "Y sin embargo se mueve", sigamos el imaginario.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.

Arendt, H, (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1950.* Caparrós Editores.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2016). *Cultura y política*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Becker, F. y Reindhart, E. (2016) *Teoría de sistemas. Una introducción para las ciencias históricas y las humanidades*. Universidad Iberoamericana.

Burguière, A. (1988). "Antropología histórica". En J. Le Goff (dir.). *La nueva historia*. Nueva Visión.

Burguière, A. (2009). *La Escuela de los Annales: una historia intelectual*. Universitat de Valencia.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.

Escobar, A. (2025). *Hilos de pensamiento crítico. Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones*. Clacso.

García, Rolando. (2006). *Sistemas complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.

Gómez Gómez, E. N. y Gómez. R. (coords.). (2015). *Diálogos sobre transdisciplina*. Iteso.

Hegel, F. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Heller, A. (1972). *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo.

Heller, A. (2003). *Memoria cultural, identidad y sociedad civil*.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.

Kant, I. (1989). *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Alianza Editorial.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (2021). *Avatares de la antropología histórica*. Universidad Veracruzana.

Luxemburgo, R. (2006). Estancamiento y progreso del marxismo, Rosa Internet Archive (marxists.org) 2000, pp. 12-13. https://www.marxists.org/espanol/luxem/03Estancamientoyprogresodelmarxismo_0.pdf

Luxemburgo, R. (2006). *Reforma o revolución*. Fundación Federico Engels.

Marx, C. (1972). *El Capital*, t. I. Fondo de Cultura Económica.

Maturana, H. (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida?: fundamentos biológicos de la realidad*. Anthropos.

Maturana R. H. (1998) *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Mignolo, W. (2001). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Península.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso.

Entre visiones y olvidos: hacia una agenda a futuro, construyendo subjetividades

José Francisco Javier Kuri Camacho[1]

Introducción

Este escrito tiene como objetivo mostrar los alcances y olvidos que la licenciatura en Antropología Histórica ha presentado sobre las condiciones sociales y políticas, desde su surgimiento e implementación en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Como todo mito fundacional, crea sus símbolos para justificar su eficacia al interior del campo de la antropología, pero también su pertinencia social y laboral. Por tanto, me interesa mostrar los elementos de origen que instituyeron una academia que delimitó posiciones, diferencias y construcciones imaginarias, particularmente en torno al patrimonio y las políticas culturales. El propósito es visibilizar las bases epistemológicas que sustentaron dichos procesos y, cómo a partir de ello se propone un espacio de reflexión y práctica inter y multidisciplinaria, capaz de incidir en problemáticas complejas, favoreciendo una mayor plasticidad y capacidad de adaptación de la disciplina en el mundo del siglo XXI.

La antropología tiene aproximadamente un siglo y medio que nació como la ciencia para conocer otros pueblos. Desde sus inicios, en el siglo XIX, la antropología acompañó los procesos de colonización de imperios como Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, Portugal, Bélgica y Rusia, para ocupar territorios de África, Asia, Oceanía, Estados Unidos y Japón. Durante ese tiempo, el conocimiento del

[1] Doctor en Ciencias y Humanidades. Adscrito al Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. Correo: fkuri@uv.mx

mundo rápidamente se transformó; el tiempo y el espacio no eran los mismos. En Europa, la migración de campesinos a las ciudades y las concentraciones de población alrededor de las fábricas y los procesos de urbanización y tecnologización fueron impresionantes. Ante estos procesos, la teoría positivista posibilitó justificar dos cuestiones: "los cambios de la sociedad recientemente industrializada y ofrecer una vía hacia la restauración del orden social que este proceso había trastocado" (Anaya y Mora, 2019, p. 88). En cambio, en el contexto de la expansión europea, al colonizar territorios, invadir y someter a pueblos fuera de su espacio, la producción de conocimiento se orientó a comprender la naturaleza humana de esos pueblos y, al mismo tiempo, a ejercer su dominio (Boivin, Rosato y Arribas, 2004, p. 8).

La modernidad que se imponía y que venía emprendiendo desde los siglos XV y XVI, no solo era experimentar y saber cómo la técnica era eficaz por su inmediatez y novedad, sino que contrastaba con lo extraño de otras latitudes del mundo y que consideraban como exótico, viejo, anticuado, extraño y salvaje.

La antropología acompañaba a la modernidad con esa doble visión del mundo: se convertía en la única capaz de ver el pasado y el presente como un todo, con los primitivos contemporáneos que había conocido en África, Asia, y tres siglos atrás en América; podía explicar lo moderno, pero también a los que estaban "estancados en las tradiciones" (Remotti, en Pasquinelli, 2005, p. 215). Lo moderno no puede pensarse sin contrastar y comparar lo que es antiguo, atrasado, retrógrado. Pasquinelli (2005) argumenta:

> La antropología proporciona dicho punto de referencia, poniendo en escena a sociedades que en términos muy amplios podríamos definir como premodernas. No importa que después lo moderno proceda de modo inverso, y en lugar de definirse a sí mismo respecto de "aquellos que se quedaron estancados en las tradiciones", como hubiera sido lógico esperar, termine definiendo a estos últimos por referencia a sí mismo (p. 216).

Por tanto, la antropología no solo suministró "un punto de referencia", sino un lenguaje técnico al "reclasificar las épocas y las civilizaciones alejadas en el tiempo y en el espacio" (2005, p. 216). Después, define la diferencia cultural como un elemento central para conocer las civilizaciones contemporáneas, así como su diferencia en el campo de conocimiento de las ciencias sociales y humanidades –con

la sociología y la historia: una inclinada a las sociedades modernas y la otra al pasado–. La antropología, con la teoría evolucionista había resuelto el conocimiento sobre las distintas fases de desarrollo del proceso civilizatorio de los pueblos: barbarie, salvajismo y civilización. Con esta teoría tenían una explicación de un proceso del arco histórico (Rossi, 2005, p. 201), es decir, pasado, presente y futuro de la humanidad. Con el conocimiento del otro podían justificar las autoimágenes del europeo como culminación de la civilización y la cultura, por un lado, pero por otro, el progreso como única vía para alcanzar la civilización occidental.

Por tanto, la antropología, al "definirse como la ciencia humana" y su ambición de comprender y explicar los fenómenos humanos como una totalidad, mostró una concepción imperialista, especialmente en países como Inglaterra y Estados Unidos (Mercier, 1979, p. 12). Esta concepción eurocéntrica y antropocéntrica definió durante el siglo XX las explicaciones de las teorías hegemónicas sobre otros pueblos. Con ello, la antropología también reveló su pretensión y arrogancia intelectual sobre los otros pueblos y las ciencias sociales.

Más tarde, con la teoría del relativismo cultural se argumentó que los pueblos tienen su particular historia y forma de hacer su mundo, la diversidad caracterizó esa mirada como la defensa de un pueblo, pero también la justificación de exclusiones, atropellos o muertes. Finalmente, "la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad" (Boivin, Rosato y Arribas, 2004, p. 8).

Estos tres señalamientos son fundamentales para conocer por qué la antropología surgió marcada por una doble contradicción en torno al conocimiento del otro: para estar a su lado o en contra. Asimismo, la disciplina inició un proceso de reflexión orientado a la comprensión de la totalidad, para pasar de una especialización en campos de conocimiento, a pensar en lo general, hasta un proceso de desplazamiento pendular con movimientos a veces intensos o suaves.

En el siglo XIX, la antropología buscaba comprender las sociedades premodernas, tratando de dilucidar la naturaleza humana como un todo; para el siglo XX, su desarrollo se trasladó a un proceso de separación y especialización. Con la propuesta de Boas (1964), bajo una visión holística se inició este proceso de definición de la antropología en cuatro campos de conocimiento que marcaron una ruta de investigación y de formación disciplinar: antropología cultural, arqueología, lin-

güística y antropología física; después, como en el caso de México, se dividió en siete distintos campos. La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) representa el extremo de la especialización, haciendo la división de la siguiente manera: antropología social, arqueología, lingüística, antropología física, etnología, etnohistoria e historia. Después, sus análisis y formación disciplinar serán de colaboración relativa al interior de los campos de conocimiento de la antropología; al exterior, de aproximación con las ciencias sociales o las ciencias naturales.

La propuesta de la ENAH se replicó en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, en 1957, con tres campos de conocimiento: antropología social, arqueología y lingüística, con un tronco común que les daba la base de un conocimiento general de la antropología. Para inicios del siglo XXI, se crea un campo más de especialización del conocimiento, que nace con esa lógica que se había examinado en los años setenta, de abordar el conocimiento de manera interdisciplinaria. La antropología y la historia como fuentes ideológicas de conocimiento para crear una sola: la denominada antropología histórica.

Por tanto, considero necesario mostrar cómo la licenciatura en Antropología Histórica, durante sus primeros años, fue concebida desde una perspectiva interdisciplinaria y orientada hacia temas novedosos que la antropología social no había abordado. Sin embargo, con el paso de las generaciones y el desarrollo mismo del programa –observable en sus planes de estudio–, esta intención inicial fue transformándose mediante procesos alternados de cierre y apertura. Como consecuencia, se redujeron las posibilidades de incorporar otras vertientes de conocimiento, debido a que se centró en los dos enfoques planteados desde su fundación: las políticas culturales y el patrimonio cultural.

No obstante, las reflexiones y experiencias de estudiantes y egresados han contribuido a la incorporación de nuevos temas y problemáticas que requieren de otras lecturas, en donde se involucren e interactúen las otras ciencias, para así explicar los problemas contemporáneos que afectan a nuestras sociedades.

Para este estudio se empleó la metodología basada en el análisis de fuentes documentales, cuyo eje central son las teorías sociales, particularmente la teoría cultural (Burke, 1999, p. 8). La elección de este enfoque responde a su carácter transversal dentro de las ciencias sociales y las humanidades, así como a sus estrechas conexiones con la antropología. En cuanto a la elección de las fuentes historiográficas, se llevó a cabo una revisión de algunas interpretaciones de los inicios de la antropo-

logía, así como una revisión de textos sobre el modelo educativo de la Universidad Veracruzana, además de nuevas concepciones de la antropología para el siglo XXI.

Una de las pesquisas guía del análisis fue rescatar las propuestas inter y transdisciplinarias, asimismo, se incorporó una mirada latinoamericana, para con ello proponer una nueva agenda de estudio. El rescate y análisis de estos postulados permitió generar algunas interrogantes que a continuación se enuncian: ¿cómo fue el proceso de apertura transdisciplinar y cierre de la antropología histórica?, ¿cuáles fueron las limitaciones de los dos enfoques culturales de la antropología histórica?, ¿es posible tejer una nueva agenda a partir de reconsiderar las concepciones antropocéntricas de la antropología y las ciencias sociales? A todas estas preguntas, intento dar respuesta en el presente escrito.

La organización del texto se estructura en cuatro secciones. En la primera se explica cómo se insertó determinado modelo educativo en la Universidad Veracruzana y los cambios que generó; en la segunda, se identifica la necesidad de repensar la antropología desde las teorías sociales; en la tercera, se presentan diversos autores que proponen una perspectiva latinoamericana; y finalmente, en la cuarta sección, se analizan planteamientos de teóricos que destacan la necesidad de construir una agenda a futuro.

LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA: RAÍCES Y HORIZONTES DESDE EL MODELO DE EDUCATIVO

La licenciatura en Antropología Histórica inició su operación en el contexto de la implementación de un Nuevo Modelo Educativo (NME) de la Universidad Veracruzana (1999). Ese modelo tenía como propósito transitar de un modelo centrado en la enseñanza a uno centrado en el aprendizaje, buscando para el estudiante una formación integral mediante la adquisición de nuevas estrategias de autoaprendizaje, con una visión inter y transdisciplinar como eje rector en el proceso de formación intelectual, humana, social y profesional. En este marco, la Universidad Veracruzana buscó propiciar procesos educativos, tanto informativos como formativos[2], lo que implicó una redefinición del papel de la universidad y una

[2] Los informativos "darán cuenta de marcos culturales, académicos y disciplinarios, que en el caso de

reorganización de la vida académica. Los docentes pasaban a ser facilitadores del proceso de aprendizaje de los estudiantes y dejaban de ser los poseedores únicos del conocimiento. Esta innovación educativa fue oportuna para que las reflexiones que un grupo de académicos en la Facultad de Antropología venían desarrollando desde años atrás se cristalizaran en la creación de una nueva licenciatura: Antropología Histórica.

Sin embargo, el NME tuvo varias aristas que es conveniente analizar. Primero, partir de una perspectiva institucional contrastó y en ocasiones confrontó miradas de los académicos sobre el tipo de universidad que se aspiraba y se aspira tener; las autoridades universitarias reconocieron que cualquier reforma universitaria no podría "concebirse ni realizarse sin la amplia participación de los académicos y las instancias colegiadas", esto posibilitó que los debates, juicios, argumentos y acciones de académicos y directivos enriquecieran y permitieran repensar planes y programas de estudio, planeación y diversificación de actividades de aprendizaje y reconsideración no solo de la docencia, sino del papel que tendría que realizar a partir de su pérdida de poder.

Segundo, la organización de la vida académica incorporó dos elementos fundamentales. Por un lado, surgió la necesidad de mover las grandes inercias presentes en las universidades y que en su gran mayoría se centraban en la docencia y muy poco en la investigación. En otros casos estaba bien marcada la diferencia en el ejercicio profesional de los académicos –unos dedicados exclusivamente a la docencia y otros únicamente a la investigación–. Por otro lado, la formación profesional implicó un tránsito de la condición de pasantes en licenciatura a la obtención del grado de licenciatura y, posteriormente, la continuidad de la formación mediante estudios de posgrado. A ello se sumó la diversificación de carga académica que abarcaba no solo docencia, sino también investigación, gestión académica y tutorías. Este proceso representó una enorme transformación de las universidades, por supuesto, hubo resistencias, debates y cuestionamientos a un tipo de universidad que tendía a liberar al profesor de ser titular de asignaturas, para convertirlo en

---

la educación superior se traducen en los elementos teórico-conceptuales y metodológicos que rodean a un objeto disciplinar", mientras que "Los formativos, se refieren al desarrollo de habilidades y a la integración de valores expresados en actitudes" (Nuevo Modelo Educativo, Universidad Veracruzana, 1999, p. 36).

poseedor de horas. La competencia al interior de la academia iniciaba un proceso inédito y de consecuencias que habrá que analizar en otro momento.

Tercero, interiorizar, reflexionar y percibir cuál era el rumbo que planteaba el NME, así como la claridad de académicos y estudiantes resultó fundamental para dotar de contenido a los planes y programas de estudio. De la misma manera, la impartición de cursos con una diversidad de actividades de aprendizaje, los procesos de seguimiento y evaluación, así como el acompañamiento de la trayectoria escolar de los estudiantes a través de las tutorías, fueron y son instrumentos clave en el ejercicio docente.

Cuarto, de manera paralela a este proceso, se implementó el Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep), hoy, Programa para el Desarrollo Profesional Docente (Prodep), cuyo objetivo es fortalecer el perfil docente e impulsar la competitividad académica en instituciones de educación superior. No obstante, quienes pueden acceder a este programa deben ser académicos de tiempo completo, con grado de maestría o doctorado, desplazando a aquellos académicos que no cubren tal requisito, por consecuencia, se inició un proceso de desigualdad académica y salarial. En algunos casos, hubo universitarios que, al analizar la diversificación de carga académica y la reorganización administrativa, desde sus distintas percepciones, posiciones y acciones dentro de la academia, suscitaron discusiones y desacuerdos, lo que confrontó visiones distintas de organización desde la academia, mas no debates que permitieran definir los tipos de universidad que se desean.

Estos son algunos de los puntos que en la reorganización académica impactaron en la implementación, organización y consolidación de la reforma universitaria, además de los procesos que se observaron derivados de los problemas entre directivos, académicos y entre estos mismos.

El tránsito de un plan de estudio a otro –cuatro planes de estudio en el caso de la Facultad de Antropología– requirió de la creatividad y de la capacidad tanto de académicos como de directivos. Este proceso implicó analizar los conflictos no solo semánticos, por haber cambiado de nombre las materias por experiencias educativas,[3] sino también semióticos, al transformar las formas de concebir y

[3] El nombre de experiencias educativas significa que los académicos tienen que elaborar un programa flexible para sus cursos, de tal manera que posibilite relacionar, problematizar, analizar e interpretar las experiencias de los estudiantes con los contenidos de aprendizaje, por lo tanto, significa que los académicos no serán los únicos en tener la palabra, sino que da posibilidades a que los estudiantes

desarrollar el proceso educativo. Asimismo, la disminución o supresión de la seriación de las experiencias educativas representó un desafío para algunos académicos que deseaban seguir con el orden anterior.

La resistencia por parte de algunos académicos se centró en lo que debería ser un plan de estudios con programas y materias, así como del tiempo que debían disponer los estudiantes: había una demanda de mayor tiempo. También hubo resistencia a la capacitación por parte de los académicos –tanto didácticas como tecnológicas–; los vínculos de las áreas de conocimiento –Área de Formación Básica General, Área de Iniciación a la Disciplina, Área de Formación Disciplinar, Área de Formación Terminal y de Formación de Elección Libre–, la organización de lo que implicaba tener como columna vertebral la investigación[4] derivó y alimentó a las experiencias educativas del área disciplinar y terminal, fueron factores importantes en la reorganización de viejas y nuevas prácticas de la vida colegiada.

REPENSAR LA ANTROPOLOGÍA DESDE SUS RELACIONES DE ENSAMBLAJE

Las ciencias sociales, y particularmente la antropología, continúan reflexionando sobre los postulados heredados del siglo XIX y algunos del siglo XX. En este ejercicio de revisión, cuestionan aquellas perspectivas que enfatizaban que una sola disciplina científica era capaz de analizar y explicar una totalidad de fenómenos sociales. No obstante, la propia dinámica histórica, económica, política, social y cultural mostró y superó esos saberes absolutistas que se sabían depositarios de la verdad.

Los cambios experimentados por las ciencias sociales no han correspondido a una serie de transiciones necesarias, ni han trastocado sus límites, porque los discursos y prácticas de las academias que se albergan en las universidades no han

puedan también relacionar, problematizar, analizar e interpretar los contenidos de aprendizaje a partir de las actividades de aprendizaje, dentro o fuera del aula.

[4] A partir de las indagaciones que realizan, tanto en estudiantes como académicos, es posible una reflexión sistematizada para enriquecer los programas de los cursos y establecer los distintos vínculos y relaciones de las experiencias educativas, los avances de la misma, así como la contribución en el tipo de vinculación con la comunidad que se esté llevando a cabo y en los resultados que pueden ser presentados para la difusión y extensión, en y con la sociedad.

trascendido más allá de sus fronteras disciplinarias. En este sentido, Wallerstein (1987) sostiene que la antropología, la economía, la ciencia política y la sociología, han establecido criterios que refuerzan la existencia de fronteras entre ellas. No obstante, cuando los problemas complejos se han acercado a las ciencias sociales en el conocimiento del mundo físico, biológico y humano, "la invasión de dominios ajenos se convirtió en práctica habitual" (p. 402).

Pese a la invasión de campos de conocimiento, Wallerstein (1987), argumenta:

> Todos los supuestos criterios –nivel de análisis, objeto de estudio, métodos, supuestos teóricos– carecen de validez práctica o, si se mantienen, son obstáculos al progreso del conocimiento más que estímulos para su creación.
>
> Dicho de otra forma, las diferencias entre los temas, métodos, teorías o formas de actividad teórica admisibles *dentro* de cualquiera de las llamadas "disciplinas" son mucho mayores que las diferencias *entre* ellas (p. 402).

De acuerdo con Anaya y Mora (2019), Wallerstein ya observaba que la marcada diferenciación y profesionalización del conocimiento de las ciencias sociales, que se estaba gestando en las universidades, trataba de conseguir la aprobación de la academia a partir de demostrar que las ciencias sociales podían no solo explicar los fenómenos sociales sino también tener "resultados prácticos" (pp. 87-88).

Recordemos que las ciencias naturales tenían resultados inmediatos, por ejemplo, en medicina, durante el siglo XIX, Wells había descubierto la anestesia y Pasteur las vacunas contra la rabia. Las ciencias resolvían problemas que los humanos padecían. En esos intentos de buscar la aprobación en las universidades, la antropología –desde la teoría evolucionista– elaboró y explicó las etapas por las que había pasado la humanidad: del salvajismo pasó a la barbarie y después a la etapa de civilización. Esta manera de explicar la sociedad había atravesado por una serie de leyes generales que daban sentido a los progresos de la humanidad.

Ante esta situación, Wallerstein (1987) propone la creación de una ciencia social histórica, que admitiría realizar niveles del análisis de los sistemas mundiales, pues sería la mediación entre "las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particulares" (p. 405). Esta propuesta tendría sus consecuencias en el sistema educativo, dado que rompería con los sistemas feudales que todavía prevalecen en los distintos ámbitos académicos y que continúan su reproducción intelectual, social y política.

Aunque para García (2008), más que integrar una sola ciencia social histórica, la "investigación interdisciplinaria supone la integración de diferentes enfoques para –es decir, previa a– la delimitación de una problemática" (p. 33).

Otra mirada es atreverse a percibir la vida social a partir de un pensamiento complejo, tal como lo expone Morin (en Gascón, 1996). Su proposición parte de tres principios: el dialógico, el recursivo y el hologramático. El *dialógico* es fundamental, porque el diálogo debe unir la diversidad, los contrarios son complementarios y son necesarios para resolver cualquier tipo de asunto, eso significa que habrá que tener disposición y sentido de colaboración; hay asuntos que van más allá de nuestro mundo humano, porque se debe considerar también el mundo físico y biológico.

Por otro lado, el principio *recursivo* argumenta que el proceso de interpenetración entre productor y el producto son momentos de permuta y relación mutua, es decir, "todo momento es, a la vez, producto y productor, causante y causado, y en la que el producto es productor de lo que produce, el efecto causante de lo que lo causa" (Morin, 1994, en Gascón, 1996, p. 186).

El principio *hologramático* permite ver el todo y las partes, lo general y lo particular, pero siempre en una relación de afectación mutua, puedes observar las partes en el todo y el todo en las partes. De acuerdo con Morin (1994), el pensamiento complejo tiene los tres principios que lo unen.

Por tanto, al analizar un problema con estos tres principios, el mundo físico, biológico y humano, es necesario reconocer que el conocimiento es contradictorio e irreductible. Esta perspectiva implica asumir que las contradicciones pueden ser complementarias y existir de manera simultánea. Esto supone también que se irán desvaneciendo las fronteras y límites de las ciencias –no solo de las ciencias sociales sino también de las ciencias duras– (Gascón, 1996, pp. 186-187).

Estas dos propuestas son las semillas de lo que podemos ir construyendo en torno a la apertura de las disciplinas. La creación de la licenciatura en Antropología Histórica me parece que dio un paso en este sentido al momento de constituirse; los fundamentos particulares en su conformación debaten y proponen una manera de hacer análisis de la vida social histórica, pero pese a esa culminación, en el 2025 aún se encontraba en proceso de consolidación.

Algunos motivos de este proceso aún incipiente de consolidación se deben probablemente a la hegemonía que ha ejercido la antropología social y la arqueología

durante más de un siglo; por otro lado, es de considerar también el poco tiempo de existencia como programa de licenciatura y; finalmente, saber si tendrá la capacidad de articularse con otras ciencias o integrarse a una ciencia social histórica, como lo plantea Wallerstein. De lo contrario, se reproducirán los esquemas que prevalecieron desde el siglo XIX en un campo de conocimiento que se especializa pero que no es capaz de vincularse o superar sus fronteras. Habrá que dejarla madurar.

Aun así, considero que la consolidación del programa de antropología histórica va a depender de sus vínculos interdisciplinarios y transdisciplinarios a futuro, a partir de un sistema complejo, es decir, "investigar uno de tales sistemas significa estudiar un 'trozo de la realidad' que incluye aspectos físicos, biológicos, sociales, económicos y políticos" (García, 2008, p. 47), además de los nuevos problemas que enfrentan los humanos y los no humanos.

Las ciencias sociales se encuentran, de acuerdo con Giménez (2003), en "la fase de 'hibridación' o 'amalgamación' –que no debe confundirse con 'interdisciplinaridad'– entre disciplinas fronterizas o entre segmentos de disciplinas, que sería la que con mayor fuerza se está manifestando en nuestros días" (p. 365), por tanto, habrá que repensar hacia dónde se han estado desplazando las antropologías. Me parece que el péndulo se ha movido más de lo que se ha estado analizando.

ENTRE LO ENSEÑADO Y LO AUSENTE: UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La licenciatura en Antropología Histórica, a pesar de ser una disciplina que construye los procesos culturales a lo largo del tiempo, se ha dejado encantar por dos tendencias que no han permitido procesar de manera contundente el tejido transdisciplinar y, sobre todo, interdisciplinario. Haber sustentado sus bases en dos enfoques –el que refiere a las políticas culturales y el del patrimonio cultural– fue de ayuda inmediata para definir metodológicamente cuál era el camino a seguir. Sin embargo, a lo largo de estos 25 años, el programa tendió a enclaustrarse y no logró generar nuevas líneas de pensamiento que favorecieran el trabajo interdisciplinario. Como se anota más adelante, han sido los estudiantes y egresados quienes, en gran medida, han definido las rutas de un futuro inme-

diato y de mediano plazo. Entre las principales omisiones o limitaciones pueden mencionarse las siguientes:

Primero, la propia lógica de la licenciatura quedó atrapada en la estructura que cuestionaba: se abrió para después cerrarse. Aunque los temas abordados por los egresados eran novedosos, estos terminaron circunscribiéndose a dos enfoques culturales, además de otros temas que la antropología social ya había analizado.

Segundo, considero que los dos enfoques centrados en el patrimonio cultural y políticas culturales se han logrado parcialmente en otras lecturas sobre la constitución histórica de las formaciones sociales que dieron origen a las prácticas culturales y, en consecuencia, no se han delineado en distintos momentos históricos del patrimonio cultural y las políticas culturales.

Tercero, valorar la construcción de una licenciatura como la única capaz de hacerlo mejor que otras, ha originado que se cierre a las distintas miradas de las otras antropologías y de las ciencias sociales y humanidades.

Cuarto, forzar que la antropología histórica se piense con dos enfoques –patrimonio cultural y políticas culturales– no contribuye a observar, conocer y explicar nuevas tendencias que se están generando y que su conocimiento debería apostar a una agenda a futuro.

Quinto, es conveniente que a una disciplina como la antropología histórica se le dé tiempo, pues como dice Wallerstein (1987) "una 'disciplina' se define en un sentido importante a lo largo de una praxis prolongada", asimismo, que no se reduzca en su formación profesional a los estudiantes hacia el conocimiento de aquellas "oficiosas novedades" (p. 401).

Por otro lado, han surgido discursos desde posiciones decoloniales y postcoloniales, explicando la constitución histórica de la conquista y colonización en América, así como la necesidad de tener una lectura desde Latinoamérica y, en consecuencia, se descalifican propuestas de teóricos que explican diversos temas desde Europa o Estados Unidos, juzgándoseles eurocéntricos.

Carmen Bueno (2010) destaca que, Ribeiro y Escobar diferencian dos caminos de la antropología en el sistema-mundo, uno es el que aparece "como una estrategia colonial"; el otro, es el que se une a los proyectos de nación. La antropología en México sigue el segundo camino, ha contribuido a la formación del Estado-nación con un doble tinte: unificar la diversidad o reconocer la diversidad nacional. Este doble tinte de la antropología mexicana también ha ido acompañado de sus

referentes teóricos y metodológicos de países imperiales como Estados Unidos, Inglaterra y Francia, es decir, de las antropologías hegemónicas. Carmen Bueno (2010) sostiene que la escuela de pensamiento antropológico "por mucho tiempo inhibió el desarrollo de propuestas explicativas alternativas. A lo largo de la historia, se constatan encuentros y desencuentros entre el conocimiento hegemónico y la antropología mexicana" (p. 157).

Bueno (2010), menciona también que una debilidad más es que la antropología mexicana y la antropología del sur de América (Krotz, 2011), parece que no tiene legitimidad si no tiene sus referentes y la "validación" con "los clásicos"; además de su concepción endogámica en el concierto internacional.

Es aquí donde debemos dar un giro en la reflexión: ¿cómo pensar con los clásicos de la antropología sin menoscabar las aportaciones de las antropologías desarrolladas en México? Me parece necesario matizar esta cuestión, pues enfrenta una doble tarea reflexiva. Por un lado, debemos continuar dialogando con los clásicos de la antropología de los países hegemónicos; y por otro, es indispensable recuperar a los clásicos de la antropología en México para hacer aportaciones al conocimiento de las ciencias antropológicas.

Veamos algunas ideas en torno a obras fundacionales. Alexander (1987), proporciona propuestas con relación a la centralidad de los clásicos. Argumenta que podemos referirnos a los clásicos porque sus teorías representan la condensación de varios planteamientos, al menos en cuatro vertientes: *1)* al condensar simplifican la "discusión teórica" cuando formulan una explicación sobre determinados fenómenos que se vuelven referentes; *2)* sostienen "compromisos generales sin que sea necesario explicitar sus criterios"; *3)* su "carácter irónico" y, *4)* "la concretización que proporcionan los clásicos les otorga potencialidades tan privilegiadas que al tomarles como punto de referencia adquiere importancia por razones puramente estratégicas e instrumentales" (pp. 43-44). Agregaría un quinto elemento que define también su permanencia o no como referente, y es el tiempo.

Por tanto, sin desconocer que el capitalismo mundial ha provocado en América relaciones desiguales "entre conquistadores y conquistados", así como formas de dominación y explotación del trabajo, y expoliación de las materias primas que necesitaba el mercado capitalista mundial (Quijano, s/f, p. 862), considero que las antropologías en México tendrán que repensar la contemporaneidad de manera más creativa e imaginativa.

Más aún, Silvia Rivera Cusicanqui y otros (2016), al responder a la pregunta "¿qué significa entonces pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI, en el marco de la modernidad avanzada y en el actual sistema de dominación?", sostienen que observan una "teoría sobre el colonialismo intelectual" en Latinoamérica. Desde esta perspectiva, critican una "modernidad impostada", sustentada en la "cultura de la ley" y cuestionan tanto el abandono de los clásicos a nombre de los enfoques decoloniales y postcoloniales como el tomar estos como única vía de explicación de nuestra realidad latinoamericana, especialmente cuando gran parte de su crítica se sustenta desde la teoría marxista.

Por el contrario, Rivera Cusicanqui y otros (2016) sostienen:

> Frente a ese estado de confusión, lo que la ciencia social debería estar haciendo es revolucionar la episteme. Crear un campo de juego entre la herencia europea y la herencia propia, en el que podamos, con autonomía, recrear un pensamiento y un gesto capaz de superar el *double bind* o la esquizofrenia colonial de la que hablaba Tamayo. Y hay que hacer esto por cualquier medio, no solo en la ciencia social sino también en las matemáticas, en la agronomía, en la ingeniería y en la multiplicidad de disciplinas que son necesarias para el aquí-ahora de la humanidad y del planeta, no solo de la ciencia (2016, pp. 3-4).

La invitación de Silvia Rivera Cusincanqui y otros (2016) consiste en un juego, de manera creativa e imaginativa, de una teoría-praxis social descolonizadora en proceso. En este sentido, la antropología histórica que surgió con la Escuela de los Annales y el estructuralismo francés debería articular, como lo vienen realizando otras ciencias sociales, diversas teorías-praxis sociales o, tal vez, la propuesta de Wallerstein de constituir una ciencia social histórica, aunque todavía sea inviable. Finalmente, la apuesta es que podemos partir de preguntas problema que nos lleven a las distintas ciencias sociales y las humanidades para aproximarnos con una metodología interdisciplinaria y mostrar lo que no se conoce en otras latitudes.

Por esta razón, no podemos hacer a un lado las aportaciones de Molina Enríquez (2016), de Gamio (1916) o de Sáenz (1970), quienes desde su horizonte histórico explicaban los grandes problemas de la nación y, ante la diversidad cultural de los pueblos, buscaron la integración de los indígenas a dicha nación. Si conside-

ramos la formación profesional de los estudiantes, no tendrían conocimiento de los clásicos, junto a los ya mencionados. También es preciso referirnos a Juan Comas (1966) y sus aportaciones a la antropología física, o las investigaciones de Alfonso Villa Rojas (1955) sobre los mazatecos de la cuenca del Papaloapan y, en el campo de la lingüística, particularmente lo relacionado a las clasificaciones lingüísticas en México, el trabajo de Swadesh (1959). Esto no significa que no se analicen críticamente los planteamientos epistemológicos, políticos, sociales y éticos desde donde se originaron, pensaron y aplicaron los modelos de construcción de la nación, por ejemplo, a través de imponer una lengua nacional mediante la educación, pese a la diversidad lingüística, cultural y arqueológica.

A partir de lo expresado hasta aquí, es necesario decir que la licenciatura en Antropología Histórica tendrá que repensar su quehacer considerando la historia del país a través de sus clásicos, pero también de manera creativa e imaginativa abordar los grandes y nuevos problemas nacionales y del estado de Veracruz.

LA AGENDA A FUTURO DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA Y LAS ANTROPOLOGÍAS

Repensar la antropología y las antropologías a partir de los graves problemas complejos que nos tocó vivir nos obliga a realizar una serie de recortes epistémicos, teóricos y metodológicos, así como giros importantes en las posiciones y acciones en el mundo de la vida, aquí, ahora y para el futuro.

Uno de los problemas que debemos anotar, y que tanto Augé (2013) como Latour (2013) han estado planteando, son las relaciones naturaleza-cultura, no solo porque se han presentado rupturas en ese binomio que han provocado grandes tragedias para la humanidad, sino porque la especie humana se sigue considerando aquella que puede dar solución a todos los problemas que padecemos. Ya en el 2023, había planteado que "este tipo de concepciones no solo continúan el deterioro de la naturaleza, sino que se mantienen para incluso obtener ganancia de ello, generando más rupturas en las relaciones de los hombres y su medio, y a esto se agrega la indiferencia social y ambiental, la falta de respeto a los derechos de género y el no reconocimiento a las diferentes expresiones de las minorías" (Kuri, 2023, p. 128).

Ante este tipo de dilemas, pareciera que poco hemos aprendido después de haber atravesado la pandemia y el confinamiento al que nos vimos sometidos. Una vez superada la emergencia sanitaria gracias a la vacuna contra el virus del covid-19, regresamos al espacio público sin revertir ideas y prácticas sociales y culturales que han tenido consecuencias para todos los seres vivos.

Volvamos ahora a analizar lo que expone Augé (2013) sobre la relación naturaleza y cultura. Para este autor, el hombre es "un animal que tiene necesidad de pensar su relación con los otros hombres y con aquello que no son los hombres –esto es, la naturaleza–" (p. 224). Sin embargo, la preocupación central ha sido dar sentido a su entorno inmediato, dar un orden simbólico y concebir lo no humano como "extensión del mundo humano" (p. 224). En otras palabras, el mundo humano organiza y distribuye la naturaleza de manera arbitraria. Más adelante, el autor señala que en "las sociedades estudiadas por la primera etnología" no existía una oposición entre naturaleza y cultura.

En cambio, Latour critica las justificaciones de las concepciones eurocéntricas y antropocéntricas sobre la diferencia y separación entre naturaleza y cultura, así como de las formas de control y disección que se han hecho a la naturaleza a partir de subsumirla a la dinámica económica, científica y tecnológica, porque ha creado subjetividades y prácticas culturales que reproducen la separación naturaleza-cultura como la única forma de concebir nuestro mundo. Solo cuando se desborda y se pierde el control es cuando se pueden escuchar las voces: "la naturaleza responde ante lo que le hemos hecho".

Latour (2013) expresa:

> En cuanto empezamos a centrar nuestra atención en la práctica de las crisis ecológicas, enseguida nos dimos cuenta de que estas nunca se presentan bajo la forma de una crisis de "la naturaleza". Aparecen sobre todo como *crisis de la objetividad,* como si los nuevos objetos que producimos colectivamente no lograran mantenerse en la cama de Procusto de la política de doble cámara (p. 43).

Más adelante Latour (2013) menciona además que la antropología ha hecho aportaciones generosas sobre las sociedades no occidentales, debido a que desmitifica a los que creen que las sociedades no occidentales tienen conocimiento superior al que tienen los blancos sobre la naturaleza, incluso, ironiza cuando se hacen apo-

logías "con la sabiduría milenaria de los 'salvajes' que respetan la naturaleza". La contribución de la antropología comparada, dice Latour (2013), es proponer una opción que esté fuera de los extremos:

> Las culturas no occidentales *nunca se han interesado* por la naturaleza, nunca la han utilizado como categoría, nunca le han encontrado una utilidad. Son los occidentales, en cambio, quienes han transformado la naturaleza en una cuestión importante, en una inmensa escenografía política, en una formidable Gigantomaquia moral, y quienes han incluido constantemente la naturaleza en la definición de su orden social (pp. 73-74).

De ahí que, mientras no internalicemos y tengamos una constitución política de lo humano y no humano, no podremos generar una antropología capaz de dar respuesta a uno de los problemas complejos que es la ruptura con la naturaleza en su máxima expresión, es decir, mientras no se tenga plena consciencia de la necesidad de dar continuidad y equilibrio a la relación naturaleza-cultura, el peligro estará latente en la existencia misma de todo ser vivo en este planeta.

Ahora bien, detengámonos en lo que plantea el historiador Noah (2023), cuando expone que los hombres tienen "bajo control el hambre, la peste y la guerra". Lo anterior parecería totalmente ilógico cuando seguimos observando estas tres calamidades.

Noah, por ejemplo, explica referente al hambre: "de cuando en cuando se producen aún hambrunas masivas que asolan algunas regiones, pero son excepcionales y casi siempre consecuencia de la política humana y no de catástrofes naturales" (2023, p. 14). Es más "en 2010, la suma de las hambrunas y la desnutrición mató a alrededor de un millón de personas, mientras que la obesidad mató a tres millones" (p. 16). En cambio, en lo que respecta a la peste y las enfermedades infecciosas, la biotecnología ha hecho efectiva la derrota a bacterias y virus, aunque "simultáneamente convierte a los propios humanos en una amenaza sin precedentes" (p. 24). Otros argumentos son las guerras, Noah (2023) dice que las guerras "están desapareciendo", la nueva paz que se ha impulsado no es "la ausencia temporal de guerra", sino que es impensable que "bajo ninguna circunstancia predecible, pueda estallar la guerra entre Francia y Alemania", por ejemplo (p. 27). Aunque siempre puede haber tentaciones como las de Occidente (léase Europa), Trump o Putin, ya

sea para invadir, conquistar o bombardear e imponer su idea totalitaria de sociedad y de Estado o de libertad en algunas regiones del planeta.

Haber controlado el hambre, la peste y enfermedades infecciosas y las guerras, son logros que ahora nos suministran "comida, medicina, energía y materias primas en abundancia. Pero este mismo crecimiento desestabiliza el equilibrio ecológico del planeta" (Noah, 2023, p. 31). En ese sentido, Noah propone una nueva agenda humana que trascienda la concepción del hombre como centro del mundo; la biotecnología, la inteligencia artificial y la genética son elementos constitutivos del *Homo Deus*, que desplazará al hombre común, condicionado por los algoritmos que predicen nuestros gustos. Noah, expresa: "la idea de que los humanos siempre tendrán una capacidad única fuera del alcance de los algoritmos no conscientes es solo una ilusión" (2023, p. 350). La pregunta sería ¿qué queremos si no realizamos la constitución política de lo humano y no humano de la que habla Latour y nos atrapa el dataísmo?, cuando la inteligencia artificial está revolucionando las nuevas prácticas económicas, sociales, culturales y educativas.

La antropología tendrá que estudiar las desigualdades de estos nuevos fenómenos que aparecen a partir de los procesos de automatización que están generando el flujo de información y la orientación de los algoritmos. Este tipo de fenómenos, que ya se están presentando, pueden derivar en otras formas de condicionantes y consecuencias para los humanos y no humanos.

Retomando la propuesta de Braidotti (2018) es necesario trazar una política afirmativa donde los sujetos apuesten por revertir procesos que las sociedades capitalistas han normalizado: el miedo, la autodestrucción, la violencia y la negatividad. Una política afirmativa significa que se pueden crear e imaginar prácticas, "capaces de difundir alternativas sostenibles", donde la otra/el otro no sea rechazado. Para Braidotti (2018), "la posibilidad es parte integrante de este proyecto y se expresa con la idea de los umbrales de sostenibilidad. Así, una decisión que nos hace éticamente mejores aumenta nuestra potencia y crea energía gozosa durante el proceso" (p. 152).

Por esto, las subjetividades y prácticas que se tengan que construir serán "en la interrelación con los otros". La política afirmativa ofrece caminos: "una forma de relación encarnada y reticular capaz de ir más allá y en contra de las modalidades de contención jerárquicas intrínsecas a la concepción kantiana de la moralidad universal" (Braidotti, 2018, p. 153).

La política afirmativa implica la capacidad de los sujetos para establecer relaciones múltiples, desarrollar habilidades y talentos en diferentes contextos, capaces de desenvolverse con la alteridad, siempre en un sentido positivo, en la que la concatenación de vínculos con todo ser vivo permita sostener relaciones afectivas, construir proyectos comunes y fortalecer el sentido de comunidad.

En este marco, la antropología histórica y las antropologías tendrán que repensar esta relación como parte central de una nueva agenda de investigaciones y formación profesional, sustentada en los principios de una política afirmativa.

REFLEXIONES FINALES

La licenciatura en Antropología Histórica constituyó un campo de conocimiento que, junto con las demás antropologías de la Universidad Veracruzana, son parte importante para el desarrollo de las humanidades, por tanto, es necesario cuestionarnos sus enfoques y sentidos epistemológicos para seguir abonando en el conocimiento y aportes para una sociedad más justa y democrática.

Asimismo, en el caso de la antropología histórica debe subrayarse que, no obstante que vino a enriquecer las áreas de conocimiento antropológico, debe de romper con las inercias que no le permiten observar la riqueza epistémica que aún falta por construir, es decir, se desplaza como péndulo entre lo interdisciplinario y sus dos enfoques principales que la llevan a cerrarse.

Por otro lado, los egresados han contribuido a dinamizar la disciplina a partir de sus experiencias profesionales y de su esencia como antropólogos históricos. Sus trayectorias han favorecido el desarrollo de análisis antropológicos más transversales, capaces de comprender, enfrentar y experimentar las realidades complejas del mundo del siglo XXI. Sus propuestas de investigación y laborales constituyen elementos indispensables para fortalecer la agenda del futuro que se encuentra permeada por la inteligencia artificial, la biotecnología, la ingeniería genética, entre otros saberes y campos de conocimiento.

De ahí que, la formación profesional de los estudiantes en la licenciatura en Antropología Histórica tendrá que construirse a partir de una agenda a futuro que les permita comprender y abordar los grandes problemas complejos de nuestro mundo de vida.

En suma, las investigaciones deberán sustentarse en posiciones y acciones críticas que cuestionen no solo las posturas eurocéntricas sino también las antropocéntricas. Además, deberán constituir una subjetividad que considere lo humano y no humano para emprender proyectos de largo alcance y de formación profesional, que den respuesta a los desafíos complejos de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, Jeffrey. (1987). La centralidad de los clásicos. En Anthony Giddens, Jonathan Turner (coords.), *La teoría social hoy*. Alianza Editorial.

Augé, M. (julio-diciembre 2013). Naturaleza, cultura y paisaje. *Revista Colombiana de Antropología*, *49*(2), pp. 223-238. https://www.redalyc.org/pdf/1050/105029983010.pdf

Anaya, L. y Mora, J. (mayo-agosto 2019). La teoría social del siglo XXI: necesidades y posibilidades de mutación. *Andamios*, *16*(40), pp. 85-106.

Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Solar: Hachette.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). Introducción. En *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Universidad de Buenos Aires. https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/bolvin-m-rosato-a-arribas-v-2004- constructores-de-otredad.pdf

Bueno, C. (2010). Logros y vicisitudes de la antropología mexicana a través de su historia. *Educación Superior y Sociedad*, *15*(1), 155-178.

Burke, P. (1999). *Historia y teoría social*. Instituto Mora.

Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.

Comas, J. (1966). *Manual de antropología física*. Instituto de Investigaciones Históricas. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/100/manual_antropologia.html

Gamio, M. (1916). *Forjando Patria*. Editorial Porrúa.

García, R. (2008). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.

Gascón, P. (1996). Diálogos entre la introducción al pensamiento complejo y mis demonios: Edgar Morin. En *Teorías sociológicas contemporáneas*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Giménez, G. (abril-junio 2003). El debate sobre la prospectiva de las ciencias sociales en los umbrales del nuevo milenio. Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, 2, pp. 363-400.

Krotz, Esteban (2011). La enseñanza de la antropología "propia" en los programas de estudio en el Sur. Una problemática ideológica y teórica. *ALTERIDADES, 21*(41): pp. 9-19.

Kuri, J. (2023). *Subjetividades posthumanas. Juventudes en el espacio público.* Universidad Veracruzana.

Latour, B. (2013). *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Editorial RBA.

Mercier, P. (1979). *Historia de la Antropología*. Ediciones Península.

Molina, A. (2016). *Los grandes problemas nacionales*. Secretaría de Cultura; INEHRM.

Morin, E. (1994). *Mis demonios*. Editorial Kairós.

Noah Harari, Y. (2023). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.

Pasquinelli, C. (2005). El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad. En G. Giménez (coord.), *Teoría y análisis de la cultura*. Conaculta; ICOCULT.

Quijano, A. (s/f). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* UNMSM-CLACSO.

Rivera, S., Domingues, J., Escobar, A. y Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología*, *14*. http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09

Rossi, P. (2005). El concepto de cultura en la tradición antropológica. En G. Giménez (coord.), *Teoría y análisis de la cultura*. Conaculta; ICOCULT.

Sáenz, M. (1970). *Antología de Moisés Sáenz*. Ediciones Oasis.

Swadesh, M. (1959). *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas.* Instituto de Investigaciones Históricas. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/048/mapas_clasificacion.html

Universidad Veracruzana. (1999). *Nuevo Modelo Educativo para la Universidad Veracruzana*. Universidad Veracruzana.

Villa Rojas, Alfonso (1955) *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México: Instituto Nacional Indigenista (*Memorias*, VII).

Wallerstein, I. (1987). Análisis de los sistemas mundiales. En *La teoría social hoy*. Alianza Editorial.

Apuntes para la re-construcción histórica de la comunidad de antropología histórica en Veracruz

María de Lourdes Becerra Zavala[1]

> ...al escribir su historia,
> los antropólogos forjan su disciplina y su profesión...
>
> Rafael Guevara Fefer, 2019

Este capítulo busca delimitar algunas condiciones epistemológicas y epistémicas de la licenciatura en Antropología Histórica (AH) como un campo intelectual, a partir de la conformación de su comunidad epistémica en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV), del año 2000 al año 2025. Una reflexión de este tipo es relevante en tanto permite ubicar en el tiempo algunos elementos que dieron paso a la construcción de la propuesta de la AH, así como las relaciones (recíprocas, contradictorias, emergentes) que han constituido escenarios para la construcción de preguntas y problemas, eso que dé cuenta del origen, desarrollo y algunas posibles vertientes de consolidación de esta disciplina antropológica.

Hablar de este tema ayuda a comprender qué lugar ocupa esta disciplina en la Antropología en México, mediante la identificación de los temas de investigación y las orientaciones con las que se investigan. Lo anterior describiría los contextos de investigación que ha privilegiado la AH, en comparación con la Antropología realizada en el centro del país, o en otras periferias nacionales.

---

[1] Doctora en ciencias y humanidades. Adscrita a la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Correo: lbecerra@uv.mx

Distinguir problemáticas a las que se presta atención o las que se han marginado, proveería algunas claves de comprensión sobre la relevancia pública de la AH, en un momento particularmente difícil para la antropología en general,[2] marcado por ejes como la hegemonía de un mercado laboral más orientado a carreras técnicas (Johnson, 2022), así como la precarización y desigualdad laboral en la que se encuentran los antropólogos nacidos hacia finales de 1970 y principios del siglo XXI (Reygadas, 2019).

En el mejor de los casos, este capítulo se constituye también en un componente historiográfico más que favorece la construcción de nuestra consciencia histórica. Los elementos analizados refieren a un pasado inmediato que demanda, desde 2025, de un análisis en términos definidos desde la propia comunidad de la AH. Es un elemento más en la trama de un horizonte de sentido para las comunidades epistémicas que conformamos la AH, dentro y fuera de la UV; las presentes y futuras.

En la primera sección se desarrolla el posicionamiento epistemológico, basado en presupuestos generales de las filosofías historicistas y políticas de la ciencia, desde el cual se analizan los planes de estudio de la AH en la UV y dos publicaciones emanadas del cuerpo colegiado de la licenciatura en cuestión. También se presenta el encuadre metodológico historiográfico que permitió la búsqueda, selección e interpretación de las fuentes analizadas. En el siguiente apartado se identifican elementos que han conformado la comunidad epistémica, como la noción misma de antropología histórica, patrimonio y políticas culturales, así como los seis ámbitos que se declaran en el nodo de la propuesta. Después se confronta dicho análisis con una muestra de los trabajos de titulación para identificar la configuración del campo intelectual dentro de la FAUV y en relación con la antropología en México. Se concluye con algunas reflexiones sobre la consolidación del campo y posibilidades de ejercicio transdisciplinario.

---

[2] Desde 2022, la licenciatura en Antropología Histórica ha tenido cada año una baja en solicitudes de ingreso, que van entre 16 y 14, aun cuando el cupo para estudiantes de nuevo ingreso es de 30. Esta situación, lamentablemente, no es extraordinaria. En 2022, la Universidad Autónoma de Quintana Roo (UaQroo) anunció la posibilidad de cerrar la licenciatura en Antropología Social porque "la oferta académica que actualmente se ofrece no ha crecido de acuerdo con el desarrollo y lo que el estado requiere, por lo que también se analizan las posibles carreras que se pueden agregar a la oferta académica" (Castilla, 2023).

ENCUADRE EPISTEMOLÓGICO Y METODOLÓGICO DE LA COMUNIDAD EPISTÉMICA DE LA AH EN LA UV

El marco epistemológico aquí planteado se conforma de elementos propios de las filosofías historicistas y políticas de la ciencia (Perot *et al.,* 2024), asumiendo que la ciencia es una forma de conocimiento que se valida como tal (es decir, como conocimiento), en tanto emana de acciones adecuadas a su ámbito, determinadas por criterios de aceptabilidad histórica, cultural y políticamente construidos por comunidades epistémicas[3] instituidas en espacios académicos que heredan, mediante la formación de nuevos integrantes, los valores y generalizaciones sobre la realidad que se conoce.

Las comunidades epistémicas instituidas pueden estar organizadas en espacios que administrativamente se les llama facultades, escuelas, departamentos, institutos, centros de investigación, en donde también se instruye a quienes serán nuevos integrantes de las comunidades. Esa instrucción se relaciona con la disciplina del trabajo intelectual (González Casanova, 2017): la que se enseña, la que se adquiere y valida el conocimiento, en parte, por el rigor y dominio del saber y procedimientos de un campo o área. En México, se asocia la disciplina a la licenciatura, el grado profesional que es la base de la formación en posgrado, investigación y en general el ejercicio en la vida laboral.

Dentro de una misma facultad, centro o instituto pueden encontrarse varias comunidades epistémicas que pueden compartir elementos de lo que Kuhn (1982) ha denominado matriz disciplinaria. Esta noción ayuda a comprender cómo diversas comunidades epistémicas, aun cuando se asumen como representantes de una ciencia en común, en este caso Antropología, son diferentes histórica, cultural, social y políticamente, así como en sus configuraciones de las matrices disciplinarias.

---

[3] Se usará este término en lugar de "grupos de científicos" o "comunidades científicas" que comparten un paradigma que es el término usado por Kuhn (1982), porque en este capítulo no se usa el término paradigma sino disciplina. Así, la comunidad epistémica es la que comparte elementos pertinentes de un dominio cognitivo en cuanto a las acciones, experiencias, criterios de aceptabilidad y validez para dicho dominio. Está integrada por individuos histórica, política y culturalmente situados. En ese sentido, se elige dicho término, más cercano a la propuesta de Villoro (2008), pero que no es contradictorio a lo propuesto por Kuhn.

Esa diferencia puede explicarse en la forma en como asumen y configuran sus prácticas intelectuales en relación con las generalizaciones simbólicas (presupuestos teóricos que, por su grado de abstracción requieren su especificación para casos concretos); compromisos metafísicos (ciertos presupuestos no discutidos en las comunidades acerca de la naturaleza de la realidad por conocer); valores cognitivos y epistémicos (criterios de aceptabilidad y validez para la elección de teorías, presentación, elección y reformulación de las experiencias cognoscitivas); ejemplares (modelos didácticos para la construcción de conocimiento científico) (Perot *et al.,* 2024).

La ciencia se halla entramada en un marco epistémico, es decir, en "un sistema de pensamiento que permea las concepciones de la época en una cultura dada, y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos de conocimiento" (Becerra y Castorina, 2016, p. 15); cabe considerarlo como "supuestos implícitos que son parte de un modo de vida […] actúan en un nivel preconsciente; su transmisión está de ordinario, a cargo de instituciones, prácticas y relaciones sociales" (Ringer, 2004, p. 103). En ese sentido, la ciencia también es una realidad social, histórica y política. Las valoraciones son externas a los valores epistémicos, implican el contexto cultural, social y personal de los investigadores, así como de las instituciones desde donde se inscriben las comunidades epistémicas; todo lo anterior es representativo de una época histórica. Los resultados presentados en este capítulo, por lo tanto, son representativos de la disciplina en su primer cuarto de siglo.

La estrategia metodológica elegida es la historiografía, en tanto ejercicio heurístico (Matute, 1999), hay un ejercicio de espiral recursivo en la búsqueda de documentos que ayuden a responder la pregunta que guía este análisis: ¿cuáles han sido las condiciones epistemológicas y epistémicas definidas por la comunidad epistémica FAUV, y que han marcado el derrotero de la AH en un cuarto de siglo? Conforme se localizan documentos, se cuestiona su contenido sobre el contexto de origen (qué tema aborda, quiénes y por qué generaron ese documento), el espacio contemporáneo en el que se desenvuelven, y también el uso que se le ha dado a esos datos. Lo anterior significa cuestionarse sobre la intención y condiciones de elaboración de los documentos, cómo se ha usado la información que contienen los documentos en diferentes temporalidades y espacios académicos (Pappe, 2001). Y finalmente, este cuestionamiento lleva a una nueva búsqueda de documentos y su

reinterpretación, porque hay una intención de profundizar en la pregunta, la cual se modifica en el camino, y obliga también a inventar, imaginar (Matute, 1999) formas de responderla.

La pregunta inicial orientó la búsqueda de los planes de estudio, asumidos como documentos fundamentales que justifican y legitiman institucionalmente la existencia de una nueva disciplina de la ciencia antropológica en la UV, de la noción explícita de antropología histórica y de sus campos en la FAUV. Con el apoyo del software Atlas.ti 2025, los planes de estudio y el resto de los documentos analizados se codificaron manualmente para identificar algunas generalizaciones simbólicas de la matriz disciplinaria.

Posteriormente, se analizan dos publicaciones que emanaron de la academia de antropología histórica, en un intento didáctico de establecer los rasgos comunes que podrían aclarar para propios y extraños qué es la AH, y algunas líneas características de sus campos de estudio concretados en asignaturas (seminarios/líneas de investigación). Estos documentos son, el boletín *Caja de Herramienta*s (Facultad de Antropología UV, 2011), publicación impresa, de carácter artesanal sin registro; y el libro editado por la UV y que constituye el antecedente directo de la presente obra (Kuri Camacho y Millán Vásquez, 2021).

A partir de lo anterior, se analiza cómo algunos elementos teóricos, sus "ámbitos disciplinarios y contextos constituidos para su explicación" (Pappe, 2001) se constituyeron en compromisos metafísicos acerca de lo histórico y lo antropológico, y privilegiaron/marginaron generalizaciones simbólicas para la problematización de la realidad, que tomaron forma en los trabajos de grado. De acuerdo con los registros de la Jefatura de Carrera, hasta 2023 se han titulado 206 estudiantes con un trabajo de grado.[4] De esos 206 trabajos, no todos se encuentran digitalizados, y de los digitalizados no todos están disponibles en el repositorio oficial de la UV, lo que deja muchas lagunas de acceso a dicha información.

[4] No se incluyen en este conteo a los estudiantes que, por diversos motivos, no llegaron a un examen de grado y se evaluaron en Experiencia Recepcional, solo con los avances que tuvieran de dicho trabajo. El registro de la Jefatura es un conteo al margen de las estadísticas oficiales, por lo que se actualiza según el tiempo disponible de la persona que se desempeña en dicho cargo. El registro oficial de titulados se encuentra en el libro de Actas de Titulación de la Facultad, y el conteo oficial de egresados no incluye modalidades o temáticas abordadas.

Por razones de extensión del capítulo se realizó la siguiente delimitación: para los trabajos de los años 2005 al 2015 se retoma el análisis hecho por el Observatorio de Políticas Culturales de la FAUV (2025), el cual tomó como fuentes los trabajos recepcionales impresos disponibles en su momento, y que hoy en día no se encuentran digitalizados. Mediante el análisis de contenido (con el apoyo del software Atlas.ti 25), se elaboró un resumen, selección de palabras producto de un ejercicio de síntesis del documento basado en la línea de investigación de origen, así como los ejes analíticos patrimonio y políticas culturales, en ánimo de localizar los problemas y lugares predominantes, marginales y ausentes de AH. Los documentos analizados, del año 2005 a 2015, son de fuentes secundarias, porque la intención del Observatorio era analizar, a partir de lo declarado en el plan de estudios, la posible congruencia con el módulo de antropología histórica del mapa curricular del año 2000.

Para los trabajos de 2012 a 2024, los documentos analizados son los que se hallan disponibles en acceso abierto en el repositorio de tesis de licenciatura de la UV. En el balance general, se analizaron 93 trabajos de grado (67 trabajos provenientes de fuentes secundarias y 26 fuentes directas), con lo que puede asumir un cierto grado de representatividad del desarrollo de AH.

Esto significa que habrá que esperar a un análisis futuro de otra u otras personas interesadas en la historicidad de la antropología histórica en la UV para alcanzar una profundidad mayor en cuanto a la configuración de matrices disciplinarias, así como el análisis de sus genealogías intelectuales.

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: POLÍTICAS CULTURALES, PATRIMONIO Y ANOTACIONES INTER/TRANSDISCIPLINARIAS

Los planes de estudio de licenciatura en la UV se norman por reglamentos que especifican los apartados y contenidos que deben incorporarse a dicho documentos. Para el año 2000, se planteó simultáneamente la reforma del plan de estudios de Antropología, con tres especialidades o salidas terminales (Arqueología, Social y Lingüística) a la creación de tres planes de estudio diferenciados, y la generación de la AH. Esto se realizó en el marco general de la reforma del Modelo Educativo de la UV que se planteó con la característica central de un sistema de

créditos con trayectorias académicas flexibles para las y los estudiantes (Lira y Becerra, 2022).

Si bien se crearon cuatro planes de estudio diferenciados, se mantuvo un conjunto de ocho asignaturas de tronco común, asumiendo que existen un conjunto de saberes teóricos para las diversas ramas de la antropología, centrados principalmente en introducciones a las licenciaturas que se ofrecen en la FAUV (orientaciones teóricas y áreas de investigación trabajadas), Teorías de la cultura (recuento de las corrientes teóricas y autores que se asumen como representativos, principalmente europeos y anglosajones); Mesoamérica (panorama del conocimiento generado principalmente por arqueólogos e historiadores sobre el pasado prehispánico de lo que hoy es México); Epistemología (las principales corrientes filosóficas asociadas a las ciencias sociales); e Historia del Pensamiento Antropológico (básicamente un recuento cronológico de los que se asumen como los autores y obras antropológicos desde Europa a México y América Latina).

Se aprecian elementos de matriz disciplinaria de la Antropología en la FAUV, por parte de la comunidad epistémica de las cuatro licenciaturas, que apuntan a generalizaciones simbólicas asociadas al análisis cultural e histórico de manera amplia, al mismo tiempo que parte de los compromisos metafísicos es la existencia de una realidad llamada cultural, que se aborda desde una perspectiva epistemológica cualitativa. Aquí se ratifica una relación con la ciencia antropológica en el sentido más amplio del término pues esta

> ...se ha ocupado desde siempre con la producción, circulación, trasmisión, aplicación y transformación del saber […] siempre –o por lo menos *también* [sic]– se ha tratado en estos casos del estudio de los signos y sistemas de signos […] del estudio de los símbolos como parte constitutiva de […] procesos históricos, en transformación (Krotz, 2002, p. 37).

La estructura de los planes de estudio (PE) de los años 2000 y 2023 no varía en lo fundamental, sino en la extensión y agregado de anexos. En este apartado se recuperan las menciones explícitas a los apartados Análisis de Necesidades Sociales y Análisis de los Fundamentos Disciplinares. En el primero se justifica la existencia de una opción de profesionales que atiendan "problemáticas sociales prioritarias [para] reconocer aquéllas que los egresados de esa opción profesional pueden aten-

der al culminar su formación en la universidad" (Medina Muro, 2005, pp. 9-10). En el segundo:

> ...se aborda la evolución de la(s) disciplina(s) central(es) en la(s) que se basan los saberes de la profesión […] El término de disciplina central hace alusión al área del saber humano, conformada por ciertos supuestos, principios y metodologías que se identifican como los saberes básicos de una profesión determinada, si bien es posible que en algunas profesiones exista más de una disciplina central (Medina Muro, 2005, p. 24).

Hasta aquí se puede reconocer un factor institucional del marco epistémico de la matriz disciplinaria de antropología histórica: la normatividad institucional coloca el PE, y sus saberes disciplinarios, en un modelo educativo de sistema crediticio y flexible en la duración de trayectorias académicas estudiantiles.

En el análisis de necesidades sociales del PE 2000, se asume que la carrera es pertinente porque se requieren antropólogos con formación transdisciplinaria, crítica al etnocentrismo para las realidades de América Latina y México, que respete las estrategias de reproducción de las comunidades en materia de políticas culturales, siendo este uno de los temas centrales de las necesidades sociales que requieren de este tipo de profesionales. Dicha perspectiva crítica consiste en entender a la cultura como una realidad que se administra, interviene y demanda

> ...un estudio de los procesos culturales en la vida diaria requiere también de un análisis de las políticas públicas, cuya interpretación comprende la producción, circulación y consumo de la cultura, su capital económico y simbólico, así como su inserción en los movimientos de la economía mundial (Facultad de Antropología, 2000, p. 84).

La cita anterior es particularmente reveladora porque se aprecian dos generalizaciones simbólicas que están presentes en el resto de las publicaciones realizadas por la planta docente en 2011 y 2021, así como en las tesis analizadas: capital económico y simbólico. La referencia a Pierre Bourdieu es constante en los 25 años, y sus obras forman parte de las generalizaciones simbólicas de la matriz disciplinaria de la AH. Por otro lado, la referencia a la cultura como proceso permite vincular la idea del tiempo, el proceso en el tiempo, lo que en el apartado Análisis de Fun-

damentos Disciplinarios se argumentará como el desvanecimiento de las fronteras entre la antropología y una cierta manera de hacer historia.

En el PE 2023 se retoma como una necesidad social el ámbito de las políticas culturales, así como la de contar con información sobre estrategias de salvaguarda de patrimonios por parte de las comunidades, pero se incorpora la noción de derechos sociales y culturales. Se presenta entonces otro conjunto de relaciones a partir de la realidad cultural en el marco epistémico que construye la argumentación de la pertinencia social de un profesional en AH.

En el Análisis de los Fundamentos Disciplinares del PE 2000, se menciona que el estudio de AH se centra en las prácticas o producciones adjetivadas como culturales, lo cual es común a las otras tres licenciaturas de la FAUV. Se propone que el enfoque particular de esta nueva alternativa de formación de antropólogos se centra en los hábitos o prácticas habituales de la experiencia humana, en tanto a la continuidad, permanencia, olvido y discontinuidad de significados en el tiempo y espacio (Facultad de Antropología, 2000).

En el PE 2000 se habla también de una antropología crítica al colonialismo, a la desigualdad social y a la perspectiva etnocéntrica del proyecto de nación. Se argumenta la necesidad de una ciencia antropológica que se desprenda de la antropología social, cultural y de la misma historia, para constituir "un saber transdisciplinar que estudia las transformaciones históricas de las variaciones culturales, en donde confluye la etnología y la historia" (Facultad de Antropología, 2000, pp. 27-28), en particular, de la historiografía francesa. Sin embargo, asumen una reflexión nacional y latinoamericana "orientada por el humanismo y por el componente histórico-social del principio de realidad" (Facultad de Antropología, 2000, pp. 33), cuyo método se basa en la etnografía del presente y el análisis de formaciones históricas que las conformaron.

En el PE 2023 las generalizaciones simbólicas son asociadas a las realidades culturales (producciones culturales, modos de producción, recepción de la cultura, la cultura como proceso histórico de producción de significaciones de la vida social), en su devenir histórico. Se ratifica una especie de genealogía con la historiografía francesa, la historia cultural y la Escuela de los Annales. Esto puede ser un indicador de ciertos valores cognitivos respecto a qué tipo de modelos de análisis históricos se están asumiendo como válidos para este tipo de antropología.

Las principales diferencias entre ambos planes se presentan en el planteamiento de las necesidades sociales que en el 2000 se enfocaban principalmente a las realidades culturales, y desde el 2023 se siguieron reconociendo, pero en relación con otros ámbitos (paisaje, medio ambiente, violencia, migración), aunque las políticas culturales, los bienes culturales y patrimonios siguen siendo relevantes y se orientan cada vez más de forma explícita hacia la gestión cultural. En los fundamentos disciplinarios se habla de transdisciplina como una relación que hay entre la antropología (desde las generalizaciones simbólicas y compromisos metafísicos ya señalados), y algunas generalizaciones simbólicas de la historia cultural y la Escuela de los Annales (acontecimientos, larga duración, estructuras, actos civilizatorios, utillaje mental y material).

El tema de la transdisciplina cuestiona, desde el marco epistémico, ¿por qué elegir dicho término, aparentemente como sinónimo de interdisciplina? La noción de interdisciplina ciertamente no es nueva, se puede rastrear alrededor de la década de 1930 en Estados Unidos, usado para referir el cruce de disciplinas o la transgresión de fronteras disciplinarias, instando a la unidad de las ciencias, o bien, conformando especialidades interdisciplinarias (González Casanova, 2017). Esto puede relacionarse con lo dicho en el PE 2000: "Los límites del saber de la antropología histórica dependen aún del conservadurismo que reproduce la atomización de las ciencias sociales, y de los ámbitos del saber que rigen la doxa en la práctica histórica y antropológica" (Facultad de Antropología, 2000, p. 33). Es decir, la transgresión de las fronteras no es solo un asunto de integración de métodos o de presupuestos teóricos, sino de los valores cognitivos y epistémicos que desafían ciertos compromisos metafísicos respecto a la realidad por conocer.

Para Klein (2017), la interdisciplina se puede concebir como la restructuración de elementos de diversas disciplinas para formar un nuevo "todo" coherente, y existen ciertos grados de intensidad que llegan hasta la transdisciplina. Por ejemplo, una interdisciplina con un grado de integración medio bajo incluye "préstamos" de métodos o elementos teóricos; la media alta significa integrar equipos de investigación y la construcción de proyectos diferentes a las disciplinas de origen; y la transdisciplina implica la creación/articulación de marcos teóricos-conceptuales que trascienden varias disciplinas; crítica política y ética en el planteamiento de la solución de problemas.

Tomando en consideración los PE, se podría argumentar que del año 2000 al 2023 hubo un incremento de grados de integración de medio bajo-alto, porque el

primer PE fue redactado solo por dos personas (un etnólogo y un historiador), en tanto el PE 2023 implicó el trabajo de equipo de siete personas con formaciones distintas en el campo de las ciencias sociales y humanidades (antropólogos sociales, historiadores, arqueólogos, economistas, antropólogas históricas). Si bien en ambos planes se plantea como un saber transdisciplinar, no se aprecia claramente la construcción de un marco o plataforma epistemológica, teórica o metodológica propia, ni el desarrollo mismo de la solución de problemas relacionado con lo anterior. Por otro lado, la guía de diseño de PE de la UV (Medina Muro, 2005) es claro en sus objetivos y contenidos: la presentación de una plataforma epistemológica, teórica o metodológica no está en ellos.

Señalar el carácter interdisciplinario de la AH no es un demérito ni revela una aspiración de alcanzar la transdisciplina, sino la invitación a reflexionar si se trabaja hacia prácticas cotidianas que se alejan de la doxa disciplinaria: transformar el ejercicio docente y de investigación hacia la colaboración en equipo, y no estrictamente disciplinario (es decir, privilegiar formatos escritos, prácticas de enseñanza/investigación, individuales y seccionadas); si se orienta a la solución de problemas locales y regionales, en espacios y tiempos que no son estrictamente académicos. El propio marco epistémico institucional vuelve un desafío el ejercicio transdisciplinario por la normatividad laboral que obliga a estar presente en días y horarios establecidos, procedimientos administrativos que deben conocerse a fondo para legitimar institucionalmente las prácticas colaborativas. La transdisciplina también requiere de la reconfiguración institucional, y no únicamente la voluntad de las comunidades epistémicas y sus orientaciones de valor cognoscitivo. Pueden existir experiencias transdisciplinarias, pero tal vez sea necesario esperar más años para que eso se vuelva una tendencia y no una rareza o experiencias particulares en la producción de conocimiento.

LOS SEIS ÁMBITOS DE AH Y LA CONSOLIDACIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL EN LA FAUV

Los ámbitos de la AH, tal y como se presentan particularmente en el PE 2023, muestran claramente un ejercicio de integración interdisciplinaria, porque se detallan las bases teóricas de cada línea/ámbito AH del 2000 al 2023, a saber, cuerpo

y sexualidad, cultura material y técnica, espacio social y geografía histórica, identidad y tradición, memoria colectiva y movimientos sociales, vida cotidiana y políticas culturales. Sin embargo, la consolidación de dichos ámbitos por parte de la comunidad epistémica se aprecia a detalle en dos publicaciones anteriores al 2023: *Caja de Herramientas* (Facultad de Antropología, 2011) y *Avatares de la antropología histórica* (Kuri Camacho y Millán Vásquez, 2021).

Caja de Herramientas fue concebido como un boletín que divulgaría la información administrativa y de orientación tutorial sobre los propósitos y contenidos de las asignaturas, y de los proyectos desarrollados al interior de la carrera, y que recurriría "también a recursos informáticos, exposiciones y a una serie de eventos académicos como conferencias, talleres y foros" (Facultad de Antropología, 2011, p. 5). Si bien se realizaron un número significativo de foros, talleres y actividades de la carrera de 2010 al 2019, que compartían el mismo propósito de la mencionada publicación, no sería sino hasta el 2021 que se iniciaría la conformación de un archivo de acceso público como un sistema de información de memoria visual de la carrera (Facultad de Antropología, diciembre 2021). Desde esa fecha, se ha trabajo paulatinamente en la conformación de un archivo digital de AH, pero como parte de un programa de divulgación, lo cual respondió también al decremento de matrícula registrada después de la pandemia de 2020.

El libro de Kuri Camacho y Millán Vásquez (2021) presentó

> ...un balance de las metas logradas y los proyectos por consolidar, asimismo, reflexionar sobre el ejercicio como académicos en el aula y la investigación, siempre en sintonía con los aprendizajes de los estudiantes [enfatizando su vínculo con una] tradición investigativa de la licenciatura […] caracterizada por la interdisciplinariedad y por su preocupación por la sociedad (p. 12).

Nuevamente, se asume una genealogía con la interdisciplina y relevancia social. Esto no es privativo de la AH, es válido para las humanidades y ciencias sociales; lo relevante será distinguir las formas en que la comunidad epistémica de la AH interpreta, jerarquiza y realiza los valores cognoscitivos que, en este caso, retoman los seis ámbitos como elementos característicos, con sus propios dominios cognoscitivos y generalizaciones simbólicas. En esta última obra no hay presencia del ámbito cultura material y técnica, pues los profesores respon-

sables del seminario y línea de investigación decidieron no participar en dicha publicación.

Para hacer una distinción amplia se pueden mencionar los siguientes referentes teóricos, por ámbito, que no pertenecen a la antropología o a la historia, y son declarados en las dos obras. A continuación, se sintetizan los referentes en que se basan las generalizaciones simbólicas de la AH FAUV, y se explican los cambios de nombre de algunos, recuperando información de las minutas de trabajo de la comisión de reforma del plan de estudios, así como de los programas de las asignaturas del PE 2023.

- Vida cotidiana (cambia de nombre en 2023 a Estudios de lo cotidiano). Hábitos, procesos y escenarios sociales, relaciones entre el individuo y la comunidad, el pasado y perspectivas de futuro, escalas micro y macrosociales, subjetividades y relaciones sociales objetivas. Se hace referencia a Agnes Heller y Henri Lefebvre. El argumento principal para el nombre es situar histórica y socioculturalmente lo cotidiano y no la vida. Este último término obliga a una reflexión ontológica que es de un grado mayor de aprendizaje al del tercer semestre de la carrera, por lo que es preferible la reflexión situada en las dos dimensiones ya planteadas.
- Cuerpo y sexualidad (cambia de nombre en 2023 a Estudios del cuerpo). Unidad biológica-social-cultural e histórica; técnicas corporales, imagen corporal, habitus, capital corporal, emociones, sentidos, prácticas, técnicas, disciplinas corporales, representaciones. Se hace referencia a estudios desde la filosofía y la sociología. El argumento principal del cambio de nombre es la amplitud de las tramas que se tejen desde las actividades humanas a partir de las corporalidades que exceden la dimensión de la sexualidad, y es mejor asumir el campo mismo de estudios sobre el cuerpo como una base de la AH-FAUV.
- Espacio social, (cambia de nombre en 2023 a Espacio y cultura). Espacio y paisaje urbano, espacio público, posthumanismo, Antropoceno, producción simbólica, económica y política del espacio, medio ambiente, geopolítica y territorio. Refiere principalmente a estudios sobre urbanismo y arquitectura. El cambio de nombre se hizo con la intención de enfatizar las nociones con las que los actores sociales se apropian del espacio frente a los temas y problemas que se abordan en la línea de investigación.

- Memoria colectiva (sin cambio de nombre). Mentalidades, modelos culturales instituidos e instituyentes, representaciones sociales, análisis del discurso, narrativas, metáforas, imaginarios, tradición oral, educación patrimonial. Hace referencia a la metodología de análisis del discurso y la filosofía de Cornelius Castoriadis.
- Identidades (sin cambio de nombre). Alteridades históricas, identidades colectivas, fenómenos procesuales simbólicos y estéticos, tradición, Refiere a los estudios culturales latinoamericanos (literatura, consumo cultural; Leroi-Gourhan, Alban Bensa, Carlos Aguirre Rojas).
- Cultural material y técnica (sin cambio de nombre). Producción, adquisición y consumo de bienes tangibles e intangibles, artefactos, técnica, tecnología. Se hace referencia a la arqueología procesual y estudios de sociología y antropología económica,

Es menester señalar que se ha hablado de AH solo en la FAUV, pues el reconocimiento de la antropología histórica como campo se puede identificar sin demasiados problemas en obras que tienen ese nombre en sus títulos: Burguière (1988), Burke (2004), Coello de la Rosa y Mateo Dieste (2016), por mencionar solo algunos. También están los que no se asumen como antropólogos históricos y trabajan con enfoques muy parecidos a la AH-FAUV.

DEL DESARROLLO DE UN CAMPO A LAS PRÁCTICAS DISCIPLINARIAS: ÁMBITOS DE LA AH Y MODELOS DE ANÁLISIS EN LOS TRABAJOS RECEPCIONALES

Los ámbitos de la AH en los trabajos recepcionales[5] se presentan asociados o relacionados entre sí, es decir, es común que en un mismo trabajo se declare trabajar con un ámbito como eje central de reflexión, pero se incorporan reflexiones teóricas o de análisis histórico de otro ámbito, por ejemplo, cultura material y vida cotidiana. Los ámbitos con mayor número de menciones son identidades (28)

[5] Las modalidades de trabajo recepcional o de obtención de grado válidos son tesis, tesina, monografía, ensayo y trabajo práctico-científico. En este análisis no se distinguen unos de otros, aunque los más frecuentes en este registro son las tesis y los ensayos.

y vida cotidiana (21), el resto (cuerpo, espacio, memoria cultural y material) se encuentran casi a la par entre 16 y 14 menciones cada uno.

Lo anterior se debe acotar respecto a condiciones, como los casos en los que se han cerrado y abierto ámbitos/líneas (en ese periodo fue memoria colectiva), así como la cantidad de estudiantes que optan por alguna línea de investigación y tienen como eje central un ámbito; en este caso, identidades fue el ámbito/línea de AH que mayor número de estudiantes tituló en el periodo estudiado. La última elección no debería ser sorprendente, dado que la pregunta antropológica, la pregunta por la alteridad, la diferencia y diversidad de "otros" seres humanos (Krotz, 2002) es un común denominador de las distintas posiciones con las que se asumen los estudios de la ciencia antropológica. Se ratifica la matriz disciplinaria con la ciencia antropológica que, como diría el maestro René Cabrera Palomec, cofundador de la carrera, se hace nuevas preguntas a viejos problemas.

La presencia de cierto rango de paridad de los ámbitos de la AH en los trabajos recepcionales también representa consistencia y coherencia interna con la afirmación hecha en los PE y publicaciones (libro y boletín): los ámbitos son centrales para la AH-FAUV, y su presencia interrelacionada es una característica propia de este campo intelectual (Ringer, 2004), en tanto representa la interdefinición de las cualidades de la AH con la matriz disciplinaria antropológica. También hay pertinencia y complementariedad con los ámbitos declarados y cultivados en sus documentos de referencia: lo que se propone en el PE, y se argumenta como distinción de la AH en el boletín y libro, y efectivamente se realiza en los trabajos recepcionales.

Los modelos de análisis de los trabajos recepcionales se delimitaron a partir de las intenciones redactadas explícitamente en los apartados de marcos teóricos, marcos conceptuales de los trabajos recepcionales, o bien, de las citas textuales de las fichas de resumen elaboradas por el OPC-FAUV. Los modelos propuestos consideran las posibles combinaciones de: enfoques teóricos/marcos conceptuales, encuadres metodológicos, problemas de investigación, personas con quienes se realizó la investigación, políticas culturales y patrimonios. También se consideran las posibles relaciones interdisciplinarias propuestas en los PE, boletín y libro, porque esos documentos se proponen como referentes de la AH.

Se identificaron 20 modelos, y los que presentan tres o más menciones son los enfoques de antropología visual (videos y fotografía), representaciones sociales

(sociología o psicología social), historia cultural (referidos casi siempre a los Annales, historia de la vida cotidiana o historia del cuerpo), e imaginarios/mentalidades. De la misma manera que los ámbitos, los modelos se interrelacionan, por lo que en un mismo trabajo puede haber más de uno. Esto representa otro elemento distintivo del campo intelectual de la AH, porque se presenta una distancia con las subdisciplinas clásicas con las que inició la antropología científica en México (física, social/cultural, arqueología, lingüística), para establecer vínculos más cercanos con otras áreas del conocimiento (Krotz, 2023).

Krotz (2023) señala que, en la práctica, no hay temas antropológicos tradicionales, y tal vez el campo intelectual de la AH es representativo de ello también, pues de los 35 temas/problemas identificados, el único que alcanzó 10 menciones (la máxima encontrada) fue el de fenómenos religiosos. El resto tiene 5, de a 2, y 17 temas problema con una sola mención. Además, las artes, con 16 trabajos enfocados en ellas, son un tema que demandaría un análisis aparte, pues abarcan un espectro amplio: trabajos sobre cine, murales, comunidades artísticas que involucran diversos sectores en lugares y tiempos específicos. Los ámbitos de la AH propician la articulación de modelos de análisis no convencionales o clásicos de la ciencia antropológica, porque los temas de investigación también demandan aproximaciones no convencionales, y se ratifica la práctica de investigación interdisciplinaria como valor cognitivo/epistémico de la configuración del campo intelectual de la AH.

Ciertamente, este análisis es limitado respecto a las comunidades con quienes se han realizado las investigaciones que se presentan en los trabajos recepcionales, así como las posibles incidencias en espacios públicos no académicos de sus resultados, por un lado, por el tipo de fuentes consultadas, y porque no hubo recuperación de testimonios orales para reflexionar sobre ello con integrantes de la comunidad epistémica de AH. Sin embargo, pueden trazarse algunas líneas que interpelen las problemáticas y contextos contemporáneas que representan desafíos y demandan la participación de las y los antropólogos en el siglo XXI, con lo hecho desde la AH en Veracruz.

Lo anterior coincide con Ribeiro (2023) y Krotz (2018), quienes señalan que, para América Latina, la migración, xenofobia, discriminación, violencia, problemas socioambientales, alternativas al modelo económico capitalista, el giro global a la derecha, el control de industrias e infraestructuras de comunicación y educa-

ción, el anti-intelectualismo y banalización de la información en medios digitales, son algunos de los problemas que demandan la participación de profesionales en antropología en espacios públicos, ya sea que existan o deban crearse. La ciencia antropológica debería de formar parte de las luchas utópicas (Ribeiro, 2023), las luchas en el presente por el futuro, en la medida que proponga nuevas formas de abrir el debate, participación y acompañamiento en relación con cambios sociales, políticos, ecológicos, económicos y culturales.

Se requiere de un segundo momento de interpretación para valorar en qué medida las temáticas/problemas abren la discusión. Sin embargo, algunos trabajos, por ejemplo, sobre fenómenos sociorreligiosos, abren el tema de la migración o discriminación en contextos localizados principalmente en Veracruz. Los modelos de análisis ayudan a comprender las realidades contemporáneas como procesos históricos que implican la posibilidad de transformación en escalas diferenciadas (por ejemplo, intervenciones a largo plazo para elementos que tienen una profundidad histórica de siglos o anclados en mentalidades).

En donde es más evidente la vinculación de los temas urgentes para Latinoamérica con los trabajos recepcionales es en aquellos que abordan las políticas culturales y las interpretaciones diversas de patrimonio, porque mediante estudios de caso se enfocan las contradicciones, desigualdades, intereses y diversidad de agentes sociales que entran en disputa a partir de las realidades nombradas como patrimonio, o bien, aquellas que son ignoradas, propuestas, marginadas o dominantes en las políticas culturales (gubernamentales o no gubernamentales).

FUTUROS POSIBLES: CONSOLIDACIÓN DEL CAMPO Y TRANSDISCIPLINARIEDAD

La comunidad epistémica de AH tiene la oportunidad de consolidar un campo interdisciplinario e incluso avanzar a experiencias transdisciplinarias en la medida que apueste por construir un lugar en espacios públicos no académicos, esto es, en la medida que docentes y estudiantes se involucren en experiencias de construcción de conocimiento que involucren activamente a agentes no académicos y la participación en la construcción de alternativas a formas de vida que desean transformarse. Las experiencias de construcción de conocimiento

pueden y deben ser diversas: desde cursos o asignaturas específicas, en proyectos de investigación, y en proyectos o actividades de vinculación[6] con sectores sociales.

Lo anterior implica la transformación de las prácticas cotidianas de la comunidad epistémica, la incorporación y fomento de espacios y formatos de comunicación que trasciendan las modalidades de trabajos recepcionales por escrito, así como la consistencia en el tiempo y espacio de dichas prácticas en espacios no académicos. Eso significaría, por ejemplo, desarrollar formatos de divulgación/comunicación de la ciencia como parte de las actividades habituales de enseñanza/aprendizaje. Para que ello tenga sentido es necesario vincular los formatos y contenidos de divulgación en torno a espacios y/o actividades de encuentro, diálogo de retroalimentación crítica, tanto al interior de la comunidad epistémica como en diálogo con agentes no académicos. De esa forma tendríamos elementos para valorar el alcance y relevancia social del conocimiento generado en nuestros contextos locales y regionales.

Las dinámicas propuestas no pueden ser voluntades individuales, al contrario, la transdisciplina demanda del trabajo en equipo, y el primero se conforma de la comunidad epistémica de AH, la cual cambia conforme ingresan y egresan estudiantes, y proporciona un cierto tono a las dinámicas que desarrollan las y los docentes de la licenciatura. En 2025 se cuenta con un programa de divulgación de la licenciatura, el inicio de un archivo de memoria de la comunidad epistémica de AH en formatos diversos (fotos, videos, libros, entre otros), el inicio de un proyecto educativo que integra los cursos que inician a las y los estudiantes a los ámbitos de la AH, y la planeación de espacios de aprendizaje prácticos desde las artes. Se tiene la convicción de que los esfuerzos colectivos, si bien requieren salir de la habitualidad y confort del trabajo individual, reditúan satisfacción y la construcción de sentido de comunidad que vale la pena continuar, para el presente y el futuro.

---

[6] En algunas universidades se denomina extensión de servicios universitarios, pero aquí se hace referencia al desarrollo de actividades con sectores externos a la UV, en actividades o proyectos, y que declaran por escrito la intención de colaborar en equipo con una entidad o área universitaria.

BIBLIOGRAFÍA

Becerra, G. y Castorina, J. A. (2016). Acerca de la noción de "marco epistémico" del constructivismo. Una comparación con la noción de "paradigma" de Kuhn. *Revista CTS 11*(31), 9-28. https://www.revistacts.net/wp-content/uploads/2020/03/vol10-nro31-becerra.pdf

Burguière, A. (1988). Antropología histórica. En J. Le Goff (dir.), *La nueva historia* (pp. 38-62). Nueva Visión.

Burke, P. (2006). El momento de la antropología histórica. En *¿Qué es la historia cultural?* (pp. 45-68). Gedisa.

Castilla, A. (28 de febrero de 2023). Baja demanda 'obligaría' a la UaQroo cerrar al menos 4 carreras. *Novedades Quintana Roo.* https://sipse.com/novedades/baja-demanda-obligaria-uaqroo-cerrar-menos-4-carreras-442525.html

Coello de la Rosa, A. y Mateo Dieste, J. L. (2016). *Elogio de la antropología histórica: enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Editorial UOC.

Facultad de Antropología. (2000). *Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica.* Universidad Veracruzana.

Facultad de Antropología. (2011). *Caja de Herramientas, 1*(1), 6-8. Universidad Veracruzana.

Facultad de Antropología. (2021). *Memoria visual: antropología histórica*. [página web]. Universidad Veracruzana. https://www.uv.mx/antropologia/facultad-de-antropologia/general/memoria-visual-antropologia-historica/

Facultad de Antropología. (2023). *Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica.* Universidad Veracruzana.

González Casanova, P. (2017). *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política.* Clacso. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16599/1/Nuevas_Ciencias.pdf

Johnson, A. W. (2022). La antropología y sus públicos en México: hacia el fortalecimiento de relaciones exogámicas y la construcción de parasitios. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, (9), 65-90. https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/228

Klein, J. T. (2017). Typologies of Interdisciplinarity: The Boundary Work of Definition. En R. Frodeman (ed.). *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp. 21-34). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198733522.001.0001

Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. FCE, UNAM Iztapalapa.

Krotz, E. (2018). Antropología: conocimiento y política. *Encartes antropológicos*, *1*(1), 67-83. https://doi.org/10.29340/en.v1n1.27

Krotz, E. (2023). México. En G. L. Ribeiro (ed. general) y C. B. Castellanos, H. Callan, V. García Acosta y L. R. Valladares (eds.). *Panoramas de las antropologías mundiales* (Tomo 1) (pp. 321-341). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (2021). *Avatares de la antropología histórica,* Universidad Veracruzana, 2021. https://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/book/UC007

Lira López, Y. y Becerra Zavala, M. de L. (2022). La relevancia de la antropología en la Universidad Veracruzana. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, (9), 105-136. https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/258

Medina Muro, N. (coord.). (2005). *Guía para el diseño de proyectos curriculares, con el enfoque de competencias.* Universidad Veracruzana. https://www.uv.mx/dgdaie/files/2012/11/guia-metodologica.pdf

Observatorio de Políticas Culturales FAUV (10 de septiembre de 2025). *Antropología histórica* [página web]. https://www.uv.mx/opc/trabajos-recepcionales/antropologia-historica/

Pappe, S. (2001). *Historiografía crítica: una reflexión teórica.* UAM Azcapotzalco. https://historiauniversal748.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/12/historiografia_critica_bajo_azcapotzalco.pdf

Perot, M., Castagna, A., Serrano, N. A. y Velázquez, F. (2024). *Filosofía(s) de la ciencia. Un abordaje introductorio.* EUDEBA.

Reygadas, L. (2019). *Antropólog@s del milenio: desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. UNAH; UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología; CIESAS; Universidad Iberoamericana; Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

Ribeiro, G. L. (2023). Antropologías hoy: (in)certidumbres y utopías. *Antropología Americana*, *8*(16). https://doi.org/10.35424/anam.v8i16.4309

Ringer, F. (2004). El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, *8*(2), 99-118. https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/1004

Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer.* Siglo XXI Editores.

SEGUNDA PARTE

APUESTAS Y CONSTRUCCIONES DE UNA DISCIPLINA

Cómo estudiar el cuerpo desde la antropología histórica y no morir en el intento

Cristina María Millán Vásquez[1]

> El cuerpo [...] siempre el cuerpo: polivalente, polisémico, polifónico, policromo, poliédrico [...] maravilloso universo del ser. Quién que sea no es en un cuerpo.
>
> Adriana Guzmán, 2016

Introducción

En el presente trabajo hago una reflexión sobre diversos tópicos relacionados con mi experiencia como profesora pionera de la disciplina, la construcción epistémica de los campos que abordo en las experiencias educativas que hasta ahora imparto y la aplicación de dicha episteme o mirada en diversos trabajos de investigación desarrollados.

Esta reflexión la divido en tres apartados. En el primero hablo, muy brevemente, sobre mi llegada a la Facultad de Antropología, particularmente a la licenciatura en Antropología Histórica en el año 2000 y los retos que implicó la incursión en un campo disciplinar en construcción. Un segundo apartado está dedicado al campo de conocimiento que cultivo en la licenciatura, a saber, estudios del cuerpo. En este apartado abordo las propuestas de diversos autores cuyas aportaciones teórico-metodológicas logran la mirada distintiva de la carrera. En el entendido de que la

[1] Doctora en historia contemporánea. Adscrita a la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Correo: cmillan@uv.mx

experiencia enseñanza-aprendizaje no se trata solo de dar a conocer contenidos sino de realizar investigación aplicando dichos saberes teórico-metodológicos, en el tercer apartado presento una muestra de investigaciones que he realizado con la mirada que he construido de la antropología histórica sobre temas de mi interés, como son el cuerpo, el mundo de las brujas y la sociedad novohispana.

La idea es brindar a las y los lectores una mirada hacia campos de conocimiento que se abordan y desarrollan desde esta disciplina que explora maneras de conocer y estudiar la condición humana, centrándose en el devenir histórico de diversas manifestaciones socioculturales que pueden entenderse como elementos patrimoniales de un grupo social.

ARRIBO A LA FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

Ingresé a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana en 1990. Por aquél entonces su director era el doctor Sergio Rafael Vásquez Zárate. También por esos años el profesor Ernesto Gerardo Fernández Panes había solicitado una descarga académica, lo que obligaba a buscar un profesor interino que impartiera el Laboratorio de Economía y Estadística a los estudiantes de los grupos 501 y 701 de la licenciatura en Antropología Social. Como egresada de la Facultad de Economía de la Universidad Veracruzana y de la Maestría en Desarrollo Regional de la Universidad Autónoma de Chapingo, tenía las herramientas teórico-metodológicas para hacer frente a esas experiencias educativas, así que me animé a concursar para impartirlas. Cuando me entrevisté con el director de la facultad me informó que había otra materia que requería un interinato, Antropología Económica,[2] y me invitó a cubrirla. Así fue como me incorporé a la comunidad académica de la Facultad de Antropología, impartiendo el Laboratorio de Economía y Antropología Económica por el tiempo que duraron las descargas de los titulares.

Puedo decir con certeza que desde aquellos años comencé a escuchar que pronto se ofrecería una nueva licenciatura en la facultad. Los ya entonces colegas René Cabrera Palomec y Federico Colin Arámbula andaban de lo más comprometidos y dedicados en la elaboración del plan de estudios de dicho programa educativo. Continuamente

[2] El titular de esta materia era el profesor Federico Colin Arámbula.

tenían reuniones de trabajo con profesores de diferentes disciplinas como antropología, sociología e historia, y expertos en diversos temas como el patrimonio, la sexualidad, la identidad, lo cotidiano, el espacio, entre otros. Al proyecto se fueron sumando otros compañeros y compañeras que vieron en su propuesta un campo innovador, fresco y prometedor. Así, profesores como el mismo Sergio Rafael Vásquez Zárate, José Francisco Javier Kuri Camacho, Julieta Arcos Chigo, Verónica de la Hidalga Ledesma, Omar Melo Martínez y una servidora, junto con Cabrera y Colin, conformaríamos el primer núcleo académico básico de la naciente licenciatura en Antropología Histórica.

Es justo decir que esa parte de mi trayectoria la realicé como profesora interina por asignatura, lo que significa que no tenía ninguna seguridad laboral ni económica, por lo que paralelamente tenía que diversificar mi actividad como docente en otras facultades de la misma Universidad. En la Facultad de Sociología impartí los cursos de Estadística I, Taller de intervención institucional (socioeconómico), Sociología rural, Taller de investigación y diagnóstico IV (socioeconómico) y Metodología de la investigación sociológica II. Y en la Facultad de Historia impartí la materia Estadística aplicada a las ciencias sociales. Así, mi vida profesional durante los primeros 13 años estuvo cargada de ansiedad en espera de convocatorias, estrés por la participación en concursos de oposición y agonía esperando los resultados ya que a veces resultaba ganadora, pero otras veces, no.

Mientras tanto en la Facultad de Antropología, después de mucho trabajo, de innumerables reuniones con las autoridades universitarias y del asombro, desconcierto y descontento de algunos profesores y profesoras de la entidad, en agosto de 2000 iniciaron las actividades de la cuarta licenciatura ofertada en dicha facultad, es decir, antropología histórica. Para ese entonces ya había ingresado al programa de Doctorado en Historia Contemporánea impartido por la Universidad del País Vasco, mediante un convenio de colaboración con la Universidad Veracruzana.

EN ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: CUERPO Y SEXUALIDAD

Durante la década de los ochenta y principios de los noventa participé activamente en diversas luchas sociales,[3] por eso cuando conocí el nombre de los temas

[3] En esos años participé en la lucha por el precio del café de la Unión de Productores de Café de

aglutinantes del plan de estudios de la nueva licenciatura pensé que me invitarían a participar en aquellas experiencias relacionadas con movimientos sociales, sin embargo, no fue así, a mí me propusieron concursar para impartir el Seminario de Cuerpo y Sexualidad, y posteriormente en la línea de investigación sobre el mismo tema y su correspondiente práctica de campo.

¿Qué propone el plan de estudios 2000 de la licenciatura para los seminarios y las líneas de investigación? En lo general, dicho plan establece que los seminarios introducen al estudiante al proceso de investigación y que la línea de investigación los prepara en el ejercicio de los procedimientos teóricos, metodológicos y prácticos de una investigación a partir de la elección de alguno de los campos del saber de la antropología histórica (Plan de Estudios de Antropología Histórica, 2000).

Y, particularmente, ¿qué propone para el seminario y la línea de cuerpo y sexualidad? Pues sobre este campo se plantea como objetivos introducir a los estudiantes a las perspectivas antropológicas e históricas sobre el simbolismo del cuerpo y de la sexualidad en la tradición occidental, y examinar las formas de distribución del poder y dominación que explican la emergencia del sujeto social en un determinado espacio y tiempo. Los contenidos contemplados son *1.* La construcción del cuerpo y del sujeto. *2.* Hacia una definición de la sexualidad: su carácter arbitrario y convencional. *3.* La sexualidad y las relaciones de poder. *4.* Perspectiva histórica de la sexualidad en Occidente. 5. Perspectiva antropológica: una revisión etnográfica (Plan de Estudios de Antropología Histórica, 2000, pp. 79-80).

Como puede observarse, la perspectiva y los contenidos estaban mayormente enfocados al estudio de la sexualidad. Con esta información tenía que construir un programa para los cursos arriba mencionados. Durante los primeros años trabajé con autores como Michel Foucault, Richard Sennet, Philippe Ariès, Paul Veyne, Jean-Louis Flandrin y André Béjin, quienes en algunas de sus obras abordaron la historia de la sexualidad en Occidente.[4]

Veracruz, el movimiento antinuclear, el Foro Cívico, el Comité de Solidaridad con el Pueblo de El Salvador, entre otros.

[4] Algunas de las lecturas obligadas son: *Historia de la sexualidad 1, 2 y 3* (1999) de Michel Foucault; *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (1994) de Richard Sennet; *Sexualidades occidentales* (1987) de Philippe Ariès; *La homosexualidad en Roma* (1987) de Paul Veyne; *La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos* (1987) de Jean-Louis Flandrin, y *Crepúsculo de los psicoanalistas, aurora de los sexólogos* (1987) de André Béjin.

Sin embargo, este encuadre encerraba una posible paradoja con los objetivos declarados en el Plan de estudios 2000, ya que éste señala como objetivo general: "Formar profesionales en la investigación sobre el patrimonio intangible –como la memoria colectiva y la vida cotidiana– y sus relaciones con el patrimonio cultural tangible", y "Fomentar la apreciación sobre los bienes histórico-culturales de la vida cotidiana en las comunidades, instituciones, grupos y organizaciones de nuestro estado y país" (Plan de estudios, 2000, p. 54).

Por otra parte, el mismo plan declara que los objetivos particulares son: "Formar profesionales en la planeación de políticas culturales capaces de brindar asesoría a los sectores público y privado, así como en las organizaciones no gubernamentales, e impulsar a través de la investigación, conservación y difusión de nuestro patrimonio histórico-cultural, un interés legítimo de participación comunitaria a favor del medio ambiente" (Plan de estudios, 2000, p. 54). En resumen, la propuesta de la licenciatura en Antropología Histórica es formar profesionales estudiosos del patrimonio histórico cultural inmaterial y de las políticas culturales. La pregunta salta al instante: ¿qué relación existe entre cuerpo y sexualidad con patrimonio? Esta interrogante representó un gran reto si quería que los saberes teóricos propuestos en el programa estuvieran alineados con los objetivos del plan de estudios. Sobre todo, porque en diferentes ocasiones escuché a los mismos colegas de la carrera hacer la misma pregunta.

El proceso de reconstrucción del campo de estudio enfocado al cuerpo y a la sexualidad comenzó despejando ambos términos del binomio, para prácticamente quedarnos con el primero, es decir, el cuerpo. Esta operación requirió la problematización del tema: ¿qué es el cuerpo?, ¿cuál ha sido la concepción de cuerpo en Occidente?, ¿qué es el cuerpo para las ciencias sociales?, ¿qué disciplinas lo han estudiado y cuáles han sido sus aportaciones?,[5] ¿cómo abordar el estudio del cuerpo desde la antropología histórica? Y una vez más la pregunta ¿qué relación existe entre cuerpo y patrimonio? Estas preguntas guiaron la propuesta que se ha trabajado a lo largo de estos años. La búsqueda de respuestas me llevó a explorar el estudio del cuerpo desde diferentes disciplinas, lo que permitió integrar conoci-

[5] En el libro *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión* (Kuri y Millán, 2021), en el capítulo "Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares" hago una reflexión sobre el aporte de diversas disciplinas al estudio del cuerpo.

mientos desde múltiples perspectivas, generando una mirada multidisciplinar que permite abordar problemas complejos y diversos de manera integral.

En dicha exploración encontré numerosos autores de las ciencias sociales, no obstante, por motivos de espacio, en este escrito solo destaco la contribución de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, David Le Breton, Lluís Duch, Joan-Carles Mélich, José Carlos Aguado y Georges Vigarello, cuyas teorías ayudaron a construir una episteme para abordar el estudio del cuerpo desde la antropología histórica. Un breve repaso de los conceptos y categorías que retomé de ellos proporcionará claridad sobre dicha propuesta teórico-metodológica.

Comienzo con Marcel Mauss[6] quien plantea que el cuerpo es el "primer y más natural instrumento del hombre. O más concretamente, sin hablar de instrumentos […] el objeto y medio técnico y el más normal del hombre es su cuerpo" (Mauss, 1991, p. 342), mientras que los hábitos del cuerpo, a los que denomina técnicas corporales, son de naturaleza social e histórica. Con la expresión *técnicas corporales* Mauss se refiere a la "la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional" (Mauss, 1991, p. 337). Estas técnicas, como sentarse, caminar o comer, son hábitos que se transmiten no por instinto biológico, sino socialmente a través de la educación y la imitación y configuran la forma en que cada cultura entiende y utiliza el cuerpo.

Para Mauss, en las técnicas del cuerpo existe una correlación entre los ámbitos de lo biológico y de lo sociológico, misma que se ve constantemente modificada y rectificada por el ámbito de lo psicológico. La interacción y tensión que se da entre estos ámbitos apuntala la idea del "hombre total" propuesta por el autor (Mauss, 1991, p. 340). Lluís Duch señala que la reflexión de Mauss sobre la "comprensión técnica" del cuerpo debe evitar un error antropológico fundamental: considerar que solo hay técnica cuando hay instrumentos (Duch, 2005), ya que con anterioridad a la técnica ejecutada en la utilización de utensilios y herramientas artificiales existen técnicas corporales que permiten el uso correcto de estas.

El planteamiento de Mauss fue bien recibido por diversos pensadores, quienes veían una mención directa al cuerpo, uno de ellos fue Pierre Bourdieu,[7] segundo

---

[6] Antropólogo y sociólogo francés considerado uno de los padres de la etnología francesa. En la década de los años treinta del siglo XX, Mauss acuñó el término *técnicas del cuerpo*.

[7] Sociólogo francés y uno de los pensadores más destacados de las ciencias sociales de la época contemporánea. Bourdieu utiliza el concepto de *habitus* de forma central en su trabajo a lo largo de la década de 1970.

autor a revisar para la propuesta epistémica del estudio del cuerpo. Para Bourdieu, el cuerpo es una construcción social, un producto donde se inscriben las estructuras de poder y las relaciones de clase, manifestándose en forma de *habitus*, es decir, lo social hecho carne (Bourdieu, 2000). Para este autor el *habitus* representa la manifestación de la cultura en el cuerpo y con el cuerpo, en otras palabras, se trata de la cultura incorporada que determina nuestras formas de actuar, sentir y pensar, y que se expresa a través de gestos, posturas y hábitos que delatan nuestra posición y trayectoria social. De esta forma, el cuerpo se convierte en un "lenguaje" que comunica la posición social de un individuo. La forma en que una persona se mueve, se viste, gesticula o se expresa físicamente, comunica su origen social, su identidad y los patrones aprendidos en su contexto.

Además de este útil concepto, Bourdieu propone los conceptos de capital físico y/o capital corporal. El primero considera el trabajo físico, la salud y otras características corporales como una forma de capital físico que tiene diferente valor en el mercado social según la clase social a la que pertenecen los agentes sociales. El segundo se trata de las inversiones que se hacen al cuerpo, es decir, el tiempo, dinero y energía que las personas invierten en el cuerpo a través de la alimentación, el cuidado o la estética; estas inversiones, influenciadas por las estructuras sociales, también son significativas para comprender la relación entre el cuerpo y la posición social (Bourdieu y Wacquant, 1995).

El tercer autor que utilicé en la configuración del campo en cuestión, y un imprescindible para los estudios del cuerpo, es David Le Breton.[8] En sus análisis, Le Breton explora la relación entre el ser humano y su corporeidad. Sostiene que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana implican la intervención de la corporeidad por medio de la actividad perceptiva, es decir, que a partir de ver, oír, oler, saborear y sentir se establecen significaciones precisas del mundo (Le Breton, 2002). Desde su perspectiva la corporeidad humana puede entenderse como fenómeno social y cultural, como materia simbólica y objeto de representaciones y de imaginarios. Para Le Breton el cuerpo no es solo un objeto físico, sino también un espacio de expresión y comunicación, y donde se manifiestan las experiencias,

---

[8] Sociólogo y antropólogo francés, profesor en la Universidad de Estrasburgo y autor de diversos libros y artículos relacionados con el estudio del cuerpo, por lo que representa uno de los principales referentes sobre el tema desde finales del siglo XX.

sentimientos, emociones e identidades de cada individuo. Pero también nos dice que no existe un solo cuerpo, una sola representación, sino que la percepción de este está profundamente influenciada por el contexto cultural y social en el que se encuentra el individuo:

> Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo, como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental (Le Breton, 2002, p. 18).

En resumen, el cuerpo, según David Le Breton, es un elemento central en la comprensión de la existencia humana que va más allá de lo físico, abarcando dimensiones emocionales, sociales y culturales que son esenciales para el desarrollo de la identidad y la interacción en el mundo (Le Breton, 2002). Paradójicamente, argumenta el autor, la sociedad contemporánea, en su búsqueda de perfección, transforma el cuerpo en un proyecto a modificar a través de realizar ejercicio extremo, dietas, cirugías estéticas, tatuajes y mejoras genéticas, descuidando la experiencia del cuerpo en su estado natural. Le Breton señala:

> Los psicotrópicos matizan el humor; la cirugía plástica modifica las formas corporales o el sexo; las hormonas o la dietética aumentan la masa muscular; los regímenes alimentarios mantienen la silueta y los perforadores o tatuadores imprimen signos identitarios a la piel […] El cuerpo es el soporte de geometría variable de una identidad elegida y siempre revocable, una proclamación momentánea de sí mismo. Si no se pueden cambiar las condiciones de existencia, se puede al menos cambiar el cuerpo de múltiples maneras (Le Breton, 2007, p. 32).

Posteriormente, las reflexiones de Lluís Duch[9] contribuyeron también a crear el marco teórico-metodológico para el estudio del cuerpo desde la antropología his-

---

[9] Antropólogo catalán. Fue monje y sacerdote del monasterio de Montserrat y estudioso de la corporeidad humana, la vida cotidiana, los mitos, la religión, la familia, entre otros temas. Sus obras han tenido una fuerte influencia en las ciencias sociales desde la década de los años ochenta del siglo XX.

tórica. Este autor aborda al cuerpo no solo como un objeto físico, sino como un ente cargado de significados culturales, sociales y existenciales. Su perspectiva permite repensar nuestra relación con el cuerpo en un mundo donde la tecnología y las dinámicas sociales transforman continuamente nuestra experiencia corporal. Duch sostiene que el cuerpo humano es un "lugar de encuentro", un espacio donde se entrelazan lo físico y lo anímico, lo individual y lo colectivo. Para él, el cuerpo no es solo un conjunto de órganos y funciones biológicas; es un medio a través del cual experimentamos el mundo y nos relacionamos con los demás (Duch, 2002). Su visión holística del cuerpo se opone a las concepciones que ven al cuerpo solo desde una perspectiva biologicista.

En su análisis, Duch destaca la importancia de la cultura en la construcción de la experiencia corporal. Cada sociedad tiene su propia forma de entender y representar el cuerpo, lo que se traduce en prácticas, rituales y normas que influyen en nuestra percepción de nosotros mismos y de los demás. Según su perspectiva, el cuerpo es fundamental en la construcción del *yo*, ya que nuestras experiencias corporales influyen en cómo nos percibimos y cómo nos ven los demás. La manera en que nos presentamos físicamente, es decir, a través de la indumentaria, la postura o el cuidado personal, comunica aspectos de nuestra identidad, como género, clase social y pertenencia cultural. Así, el cuerpo se convierte en un medio de expresión y un vehículo de comunicación en nuestras interacciones cotidianas. Otro aspecto relevante de su propuesta es su crítica a la deshumanización que, advierte, puede surgir en sociedades altamente tecnologizadas. En la era de la digitalización y la virtualización, existe un riesgo de alienación del cuerpo, ya que la interacción a través de pantallas puede desdibujar la experiencia corporal, llevando a una desconexión entre el ser humano y su corporeidad (Duch, 2002).

En otro trabajo, Lluís Duch, junto con Joan-Carles Mélich[10] proponen el concepto de *escenarios de la corporeidad* para señalar que el cuerpo no es solo un objeto físico, sino un espacio experiencial donde se construye y se manifiesta la identidad personal y relacional del ser humano, reconociéndola como una dimen-

---

[10] Filósofo catalán. Actualmente es profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona, miembro del grupo de investigación, Cuerpo y textualidad, de la misma universidad. Autor de diversas obras sobre filosofía antropológica de la finitud, ética y educación.

sión compleja, integral y dinámica, que va más allá de lo meramente biológico para incluir lo afectivo, lo social y lo axiológico (Duch y Mélich, 2005). Los autores conciben la vida del ser humano como representación, la existencia humana como un "juego teatral":

> ...como una teatralización del conjunto de reflexiones, movimientos, pasiones y acciones de que consta cualquier trayecto biográfico de un hombre o una mujer. Vivimos, nos movemos, amamos, odiamos y morimos sobre el escenario del gran teatro mundo; y nunca dejamos de ser, mal que nos pese, los actores y las actrices de ese teatro (Duch y Mélich, 2005, p. 20).

Así, consideran que los escenarios de la corporeidad permiten instalarnos como actores o actrices en el mundo, en la cultura y en la historia. Y agregan que una reflexión antropológica sobre la vida cotidiana debe tener forzosamente como premisa el estudio del cuerpo, ya que "el ser humano no solo tiene un cuerpo, sino que, propiamente es cuerpo" (Duch y Mélich, 2005, p. 22). La presencia del ser humano en cualquier ámbito es corpórea.

Durante la indagación de autores y propuestas encontré el trabajo del doctor José Carlos Aguado,[11] quien sostiene que el cuerpo humano es una unidad biocultural, cuya imagen y representación no son estáticas, sino construidas a través del tiempo. Considera que el cuerpo humano es objeto de diversas significaciones y de un proceso de simbolización constante. Esta simbolización está directamente vinculada con la forma en que una sociedad se concibe a sí misma. Su formación médica y antropológica le permite analizar los procesos ideológicos que se relacionan con el cuerpo, prestando especial atención a la topología corporal simbólica de los sentimientos. Esto implica explorar cómo los sentimientos se vinculan con el cuerpo y cómo estos se manifiestan simbólicamente.

Aguado propone el concepto de *imagen corporal* para realizar algunas de sus investigaciones. Para él, la imagen corporal no es solo una representación mental, sino un complejo entramado de significados que se forjan en la

---

[11] Licenciado en medicina por la UNAM. maestro en Antropología Social por la ENAH. Su línea de trabajo se basa en el estudio de los procesos ideológicos en la educación, la salud y la significación corporal.

interacción entre la biología, la cultura y la ideología. Además, considera que la imagen corporal es crucial en el proceso de formación de la identidad en los individuos, es decir, que la forma en que vivimos y significamos nuestro cuerpo influye en nuestra concepción de nosotros mismos y en nuestra identidad (Aguado, 2004).

En esta búsqueda de propuestas, un ámbito que no podía dejar de lado es el de la historia, sobre todo de la *nouvelle histoire*.[12] Entre los diversos historiadores que revisé quiero destacar el trabajo de Georges Vigarello,[13] quien plantea que el cuerpo y su experiencia no son realidades innatas, sino construcciones históricas y culturales. Sus investigaciones se centran en cómo las sociedades, a través del tiempo, han disciplinado, corregido, embellecido e higienizado el cuerpo, revelando las lógicas culturales de cada época y concluyendo que el cuerpo no es solo un objeto pasivo, sino un espacio donde se ejercen y manifiestan las relaciones de poder; para él, el cuerpo no es una entidad aislada, sino que refleja y encarna los valores, miedos y normas de una sociedad históricamente determinada.

Preocupado por el tema de la higiene corporal, Vigarello sostiene que esta no ha sido una inquietud universal y que ha sufrido cambios a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en Francia del siglo XVII, la limpieza se centraba en la ropa y la apariencia exterior en la corte, mientras que más tarde la noción de higiene se ligó a la salud pública (Vigarello, 1991). Asimismo, en su trabajo sobre la belleza, esboza la manera en que el concepto de belleza y las prácticas de embellecimiento han evolucionado a través de los siglos. Examina cómo los cánones estéticos varían y cómo el cuerpo se transforma para adecuarse a estos ideales, pasando de una valoración de la parte superior del cuerpo en la modernidad temprana a una visión más funcional y libre en épocas posteriores (Vigarello, 2005).

Con las reflexiones de estos autores –y las de muchos más que no cabrían en este escrito– fue tomando forma el marco teórico y conceptual que permite mirar al cuerpo desde una perspectiva multidisciplinar, tal como lo propone la antropo-

---

[12] Corriente historiográfica impulsada por Jacques Le Goff y Pierre Nora, entre otros. Corresponde a la tercera generación de la Escuela de los Annales francesa.

[13] Historiador y sociólogo francés interesado en la sociología del cuerpo, historia de la higiene, las prácticas corporales, las representaciones históricas del cuerpo y el cuerpo en el deporte.

logía histórica[14]. Ahora quedaba claro que, el cuerpo es moldeado por el contexto social, cultural e histórico en el que se sumergen los actores sociales; que es a través de este que se construye la relación con los otros y con el entorno; que es el medio para la expresión de las emociones y los sentimientos, para la realización de los ritos de interacción, el escenario de la expresión del lenguaje corporal y gestual, la puesta en escena de la apariencia, la ejecución de las técnicas corporales, de los juegos de seducción y nuestra relación directa con el sufrimiento y el dolor. En cuanto a la historia habría que preguntar: ¿qué historia es siquiera imaginable sin el cuerpo? La historia del cuerpo es la historia de la humanidad y, viceversa, la historia de la humanidad es la historia del cuerpo. A lo largo de la historia, el cuerpo humano ha sido objeto de múltiples interpretaciones y significados, que varían dependiendo del contexto cultural, social e histórico; sus percepciones y representaciones reflejan los sistemas de creencias, los valores y conocimientos de cada sociedad en cada época. Reconocer la historia del cuerpo es esencial para comprender no solo nuestra propia corporeidad, sino también las dinámicas sociales que la rodean permitiéndonos así avanzar hacia una visión más inclusiva y comprensiva del ser humano.

Adriana Guzmán[15] (2016) sintetiza muy bien lo que significa investigar acerca del cuerpo:

> Fascinación. Obsesión. Admiración. Negación. Cancelación. Omisión […] Desde siempre, el cuerpo ha despertado tórridas pasiones –para bien o para mal– y, sin embargo, paradójica y curiosamente, toda su carnalidad se vuelve un tanto inasible cuando se le busca en los textos, en los estudios, en las miradas (Guzmán, 2016, p. 18).

En el siguiente esquema se puede observar la propuesta epistémica construida para abordar el estudio del cuerpo desde la mirada de la antropología histórica.

---

[14] Jean-Claude Schmitt (2008), en su artículo "Antropologie historique" destaca el carácter multidisciplinario de la antropología histórica.

[15] Doctora Adriana Guzmán Vázquez. Profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Entre sus líneas de investigación sobresalen la antropología del cuerpo, del gesto y del arte.

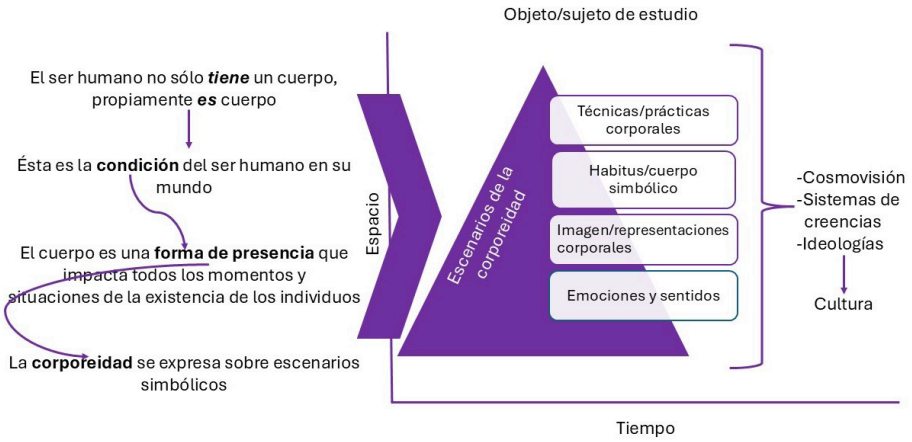


Figura 1. Propuesta epistémica para estudio del cuerpo.

Fuente: elaboración propia.

Como mencioné anteriormente, la investigación sobre el cuerpo inició con una serie de preguntas entre las que destacaba la siguiente: ¿qué es el cuerpo? Para contestarla fue necesario hacer un recorrido por distintas disciplinas, enfoques y aproximaciones, a menudo, contradictorias entre sí. Construir la propuesta que estaba buscando implicaba encontrar lo mínimo indispensable, las coincidencias y acuerdos a tener presentes para hablar del cuerpo. Sin embargo, después de toda esta búsqueda la pregunta ¿qué relación existe entre cuerpo y patrimonio?, seguía pendiente. Para contestarla consulté lo que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) dice sobre el patrimonio inmaterial. En su declaración del 2003 encontré algo que terminó de dar sentido a la forma de abordar el estudio del cuerpo desde este campo de la antropología, ya que dicha declaratoria considera al cuerpo como el patrimonio primario de los individuos, el depositario del patrimonio cultural y el principal instrumento para su ejecución (UNESCO, 2003). En la misma declaratoria se señala que "se entiende por *patrimonio cultural inmaterial* los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos[16], objetos, artefactos y espacios

[16] Cursivas mías.

culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural…" (UNESCO, 2003).

Como puede observarse, esta declaración da respuesta a la incógnita que faltaba por resolver, ya que sostiene que el cuerpo es la condición esencial, el elemento *sine qua non* y por lo tanto lo más valioso que una persona posee. Además, el cuerpo es el espacio/tiempo donde se vive la cultura, las tradiciones, los conocimientos y las habilidades de una comunidad, es decir, el cuerpo es la forma en que se manifiesta la cultura en la vida diaria, ya sea a través de danzas, rituales, lenguaje corporal, o la simple forma de ser y hacer las cosas. Por todo ello, el cuerpo es el depositario de la cultura y la herramienta a través de la cual se expresa y se vive esa cultura. Si bien la UNESCO no se enfoca en el cuerpo como un objeto de estudio, sí lo reconoce como un elemento fundamental en las prácticas culturales y expresiones vivas que transmiten la identidad y la historia de los grupos humanos.

Este trabajo es el resultado con el que intento sistematizar, tener un hilo conductor, un punto de referencia de lo que puede considerarse fundamental, necesario e imprescindible para poder estudiar el cuerpo desde la antropología histórica. Para concluir este apartado retomo un breve párrafo de la introducción a la obra de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*,[17] escrita por Claude Lévi-Strauss que da una idea clara del planteamiento construido:

> Si los *Archives internacionales des techniques corporelles*[18] realizaran el inventario de todas las posibilidades del cuerpo humano, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios empleados para el montaje de cada técnica, llevarían a cabo una labor de carácter realmente internacional, ya que no hay en el mundo un solo grupo humano que no pueda aportar una contribución original a esta empresa; al mismo tiempo se crearía un patrimonio común y accesible a toda la humanidad, patrimonio cuyo origen se remonta a hace millones de años y cuyo valor práctico es y seguirá siendo siempre actual (Lévi-Strauss en Mauss, 1991, p. 16).

---

[17] Obra publicada en 1950.
[18] En párrafos anteriores Lévi-Strauss propone la creación de Archivos Internacionales de las Técnicas Corporales.

TRABAJOS DE DIFUSIÓN Y DIVULGACIÓN

A lo largo de este tiempo he dirigido una cantidad importante de trabajos recepcionales, más de una treintena, dedicados al estudio del cuerpo desde la mirada de la antropología histórica, agrupados en diversas temáticas como: El cuerpo y sus representaciones; Cuerpo, emociones y sentidos; Cuerpo y prácticas corporales en contextos rituales y festivos; y Cuerpo y diversidad.[19] La mayoría de estos trabajos emanaron de la línea de investigación Cuerpo y sexualidad, misma que coordino. Aunado al trabajo de docencia y formación de antropólogas y antropólogos históricos, he realizado diversas investigaciones cuyos resultados he plasmado en documentos para la difusión y divulgación de este campo del conocimiento y me he presentado en distintos foros, tanto nacionales como internacionales. Menciono en el primer apartado que realicé estudios de doctorado en Historia Contemporánea lo que me facilitó un andamiaje teórico-metodológico para abordar los temas de mi interés, como son: Cuerpo, magia, brujas y Mundo novohispano. En este apartado muestro solo algunos de esos trabajos de difusión.

Es importante señalar que desde que comencé a impartir las experiencias educativas que abordan el cuerpo, busqué relacionarme con otras y otros investigadores estudiosos del tema, así encontré la Red de investigación de y desde los cuerpos (antes Red de antropología de y desde los cuerpos). El objetivo de esta red es promover el intercambio entre investigadores de diversas disciplinas interesados en analizar el rol de las corporalidades en diferentes ámbitos de la vida social. Esta red organiza cada tres años los denominados Encuentros Latinoamericanos de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas, que se caracterizan por ser un espacio para ensayar una reflexión de y desde los cuerpos, combinando ponencias, talleres, performances y audiovisuales.

En esta red participé en el Primer Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en la Cultura. Este evento se llevó a cabo del 1 al 3 de agosto de 2012 en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. La ponencia que presenté en el Grupo de Trabajo

---

[19] Una descripción más amplia de estos temas y algunos títulos de los trabajos recepcionales se encuentran en el capítulo de mi autoría "Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares", en Kuri Camacho y Millán Vásquez (2021).

15. Los cuerpos en la educación, se tituló El estudio del cuerpo desde la perspectiva de la antropología histórica. Esta fue la primera vez que hablé de cómo se estaba construyendo el estudio del cuerpo desde esta disciplina:

> El cuerpo es uno de los campos de estudio de esta carrera […] el cuerpo es el primer patrimonio de los individuos, el depositario del patrimonio cultural y el instrumento para su ejecución o encarnación (UNESCO, 2003). En el conjunto de experiencias educativas que conforman este campo se reflexiona sobre la diversidad con la que se ha abordado su estudio, para ello se revisan autores de diferentes áreas del conocimiento ya que, consideramos, que el cuerpo en su significación social debe ser estudiado con una mirada transdisciplinaria (Millán, 2012).

Al mismo tiempo de mi participación en la red arriba mencionada, comencé a contribuir con la Red temática de estudios transdisciplinarios del cuerpo,[20] impulsada por la doctora Elsa Muñiz.[21] La coordinación de esta red se encargaba de organizar el Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades: el Cuerpo Descifrado, en el que participé en su VII edición en 2015, con la ponencia Aportes al estudio del cuerpo desde la antropología histórica. Los dos trabajos mencionados sirvieron de base para publicar, en 2021, en el libro *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión*[22], el capítulo titulado "Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares".

Un tema que me apasiona es el de la magia y las brujas, particularmente las novohispanas. Como se sabe, a lo largo de la historia y en diferentes culturas han existido un tipo de mujeres a las que se les ha llamado brujas o hechiceras. En el Nuevo Mundo, se encontraban una variedad de mujeres que tenían conocimientos y poderes sobre los cuerpos, incluidos los propios, y por ello eran consideradas brujas y mujeres subversoras. Los cuerpos de esas mujeres fueron perseguidos, torturados y juzgados, ya que encarnaron los temores de una sociedad altamente

---

[20] Esta red fue promovida por lo que entonces era el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), para impulsar y afianzar los estudios sobre el cuerpo y las corporalidades en México.

[21] Elsa Ernestina Muñiz García. Doctora en Antropología, maestra en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-investigadora en la UAM-X.

[22] Libro conmemorativo del XX aniversario de la licenciatura en Antropología Histórica (Kuri Camacho y Millán Vázquez, 2021).

jerarquizada en la que no solo se combinaba el color de la piel, sino las tradiciones, la cosmovisión y la ideología de cada grupo que la componía. Sobre esta temática ampliamente debatida, pero nunca concluida, y desde la perspectiva de los cuerpos he presentado los siguientes trabajos: en el IX Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades: el Cuerpo Descifrado. Prácticas corporales de las Subversión, celebrado en 2019, participé con la ponencia titulada Cuerpos subversivos-cuerpos subvertidos. Brujas y hechiceras en la Nueva España. En 2022, en el XXVIII Foro Anual de Docencia, Investigación, Difusión, Extensión y Vinculación, Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, presenté la ponencia titulada "Me agarra la bruja, me lleva a su casa…" Construcción del imaginario brujesco en el mundo novohispano, y en 2025, en el marco del XXV aniversario de la licenciatura en Antropología Histórica participé con la ponencia titulada La manifestación del Diablo en el cuerpo de las brujas novohispanas. Cada uno de estos trabajos habla de un aspecto sobre las brujas novohispanas, pero el tema del cuerpo siempre está presente.

Anoté líneas arriba que el mundo novohispano es otro de los temas que trabajo. Algunas investigaciones que he presentado son: en el marco del XXVI Foro Anual de Docencia, Investigación, Extensión, Difusión y Divulgación de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, celebrado en 2019, presenté la ponencia No lo hicieron solos. El papel de las mujeres en la construcción de un Nuevo Mundo, en la que destacó la trascendencia de la actuación de algunas mujeres que participaron en el hito denominado la Conquista de México, a manera de reconocimiento para las miles de mujeres cuya participación fue y ha sido silenciada.

En el IV Encuentro Internacional Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas, celebrado en 2021 en Lima, Perú, presenté la ponencia Cuerpo y corporalidad en el encuentro de dos culturas. El cuerpo novohispano atrapado entre dos cosmovisiones. En este trabajo abordo las formas de concebir y entender el cuerpo y las cosmovisiones que hace más de 500 años se encontraron y dieron origen a la sociedad novohispana.

Posteriormente, en 2023, publiqué en el libro *Ritualidades y prácticas festivas en contextos diversos. Acercamientos multidisciplinares* (Millán y Ponce, 2023),[23]

[23] Este libro fue producto del trabajo colectivo del Cuerpo Académico UV-CA-525 "Patrones y procesos socioculturales del ser humano y su entorno", de la Universidad Veracruzana y al cual pertenezco.

el capítulo titulado "Reflexiones sobre concepciones, ritos y prácticas en torno a la muerte durante la colonización española en territorio mexicano". En este trabajo parto del hecho de que, a lo largo de la historia, los grupos humanos han creado diversas creencias y prácticas para afrontar procesos biológicos, como el fin de la vida. La muerte forma parte de la vida cotidiana de las sociedades, por lo que los individuos que conforman una colectividad participan en diversas prácticas sociales y culturales, creencias y rituales cargados de simbolismos que fungen como catarsis para asimilar el deceso de alguno de sus miembros. La sociedad novohispana no estuvo exenta de prácticas y rituales funerarios, mismos que tuvieron la influencia de diversas matrices culturales provenientes, en principio, de dos distintas visiones del mundo: la mesoamericana y la europea. El trabajo aborda las matrices de los ritos y las prácticas en torno a la muerte que se practicaron en la Nueva España.

Como mencioné líneas arriba, solo incluyo en este trabajo algunos de los avances o resultados de investigaciones que he realizado. Todas tratando de implementar el enfoque que he construido para el estudio del cuerpo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Mi ingreso a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, en particular a la licenciatura en Antropología Histórica, me dio la posibilidad de estudiar y aprender temas diferentes a los que había abordado en mi licenciatura de origen. La antropología me ha permitido mirar la realidad de otra manera, lejos de las ecuaciones, las matrices de doble entrada y de los números, números y más números. Gracias a la antropología histórica comencé a comprender al cuerpo no solo como me lo mostraba la economía política, es decir, como fuerza de trabajo o como ejército industrial de reserva, o como lo contempla la demografía en términos de nacimientos, defunciones, maternidades, o lo que este representa para la estadística, es decir, un número, una media, una cifra.

El cuerpo es demasiadas cosas y se le puede mirar desde muchas perspectivas. Como pudimos observar sociólogos, antropólogos, filósofos e historiadores se han acercado a su estudio, pero dada sus características que son, como menciona Adriana Guzmán (2016), ambivalentes, inaprensibles, evanescentes, polisémicas

y polimorfas, entenderlo requiere el concurso de una mirada en la que confluyan las herramientas teórico-metodológicas de diversas disciplinas. La antropología histórica propone una mirada de ese tipo.

En cuanto a mis trabajos de investigación debo decir que he aplicado las herramientas teórico-conceptuales de la antropología al estudio del mundo novohispano. El trabajo etnográfico lo realizo en los archivos; la observación directa y las preguntas las planteo a fuentes como documentos e imágenes. Utilizo los archivos para encontrar información sobre las personas, sus vidas, viviendas, prácticas, familias y su corporeidad. A través de ellos descubro sus oficios, sus conflictos, sus técnicas y prácticas corporales. Los procesos inquisitoriales me hablan de una sociedad que miraba a las mujeres con una lupa heteronormativa y patriarcal, que si bien está alejada en el tiempo, muchos aspectos siguen vigentes.

La antropología histórica se convirtió en un *magical mystery tour,*[24] a través del cual he podido estudiar otros mundos, otras sociedades, otros tiempos; me ha hecho convivir con varias generaciones de estudiantes que me han brindado su atención, su interés, su amistad y de los que, muchas veces, he aprendido. También me ha permitido trabajar estrechamente con la comunidad docente de la facultad, lo cual considero un verdadero privilegio. En la licenciatura en Antropología Histórica imparto también materias que abordan otros temas, como mitos, ritos, familia y parentesco, pero hablar de ello será otra historia.

En suma, las reflexiones y experiencias aquí reunidas permiten reconocer que la antropología histórica constituye no solo un campo disciplinar en consolidación, sino una vía particularmente fecunda para comprender la condición humana desde la historicidad de las prácticas, las representaciones y las sensibilidades sociales. La experiencia docente y de investigación expuesta en estas páginas muestra el proceso intelectual y epistemológico implicado en la construcción del campo de estudio del cuerpo, desarrollado a partir del planteamiento constante de preguntas. Particularmente, los cuestionamientos en torno a la relación entre cuerpo y patrimonio funcionaron como detonantes teóricos y metodológicos para aproximarnos al estudio del cuerpo desde la antropología histórica.

---

[24] Nombre de una canción de la banda británica The Beatles, 1967.

A diferencia de perspectivas centradas exclusivamente en la dimensión biológica o médica, la antropología histórica parte de comprender el cuerpo como una construcción sociocultural situada históricamente. Interesa, por tanto, analizar cómo cada sociedad, en distintos momentos históricos, ha concebido, normado, representado y experimentado el cuerpo, así como las prácticas, saberes y discursos que lo atraviesan. Esta mirada pone de relieve la importancia de formar nuevas generaciones capaces de construir perspectivas críticas e interdisciplinarias sobre fenómenos socioculturales complejos. Desde este enfoque, la antropología histórica contribuye al reconocimiento de los procesos culturales como patrimonio vivo, en constante transformación, y reafirma su pertinencia para el análisis de las múltiples formas en que los seres humanos han significado y habitado el mundo a lo largo del tiempo. En este sentido, el estudio del cuerpo desde la antropología histórica permite reconocer que las sociedades también construyen memoria y patrimonio a través de las maneras de sentir, representar y habitar el cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado, J. C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal*. UNAM/IIA/Facultad de Medicina.

Aries, Béjin, Foucault *et al*. (1987). *Sexualidades occidentales.* Paidós.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.

Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud.* Trotta.

Duch, L. y Mélich, J. C. (2005). *Antropología de la vida cotidiana 2/1. Escenarios de la corporeidad.* Trotta.

Duch, L. y Mélich, J. C. (2009). *Antropología de la vida cotidiana 2/2. Ambigüedades del amor.* Trotta.

Guzmán, A. (2016). *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*. INAH.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (coords.). (2021). *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión*. Universidad Veracruzana.

Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.

Le Breton, D. (2002). *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión.

Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo.* La Cifra.

Le Goff, J. y Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.

Mauss, M. (1991). *Sociología y Antropología*. Tecnos.

Millán Vásquez, C. M. (2012). El estudio del cuerpo desde la perspectiva de la antropología histórica, GT15_MillanCristina.pdf.

Millán Vásquez, C. M. (2021). Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.). *Avatares de la Antropología histórica. XX años de reflexión*. Universidad Veracruzana.

Millán Vásquez, C. M. (2023). Reflexiones sobre concepciones, ritos y prácticas en torno a la muerte durante la colonización española en territorio mexicano. En C. M. Millán Vásquez y E. Ponce Alonso (coords.). *Ritualidades y prácticas festivas en contextos diversos. Acercamientos multidisciplinares,* 43-63. Universidad Veracruzana.

Muñiz, E. (coord.). (2010). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. UAM/ANTHROPOS.

Plan de Estudios de Antropología Histórica. (2000). Universidad Veracruzana.

Red de investigación de y desde los cuerpos (ex-Red de antropología de y desde los cuerpos) (4 de enero de 2026). Grupo de Trabajo 15, Red de investigación de y desde los cuerpos. https://red.antropologiadelcuerpo.com/index.php/grupo-de-trabajo-no-15/

Schmitt, J. C. (2008). Antropologie historique. *Bulletin du centre de´études médiévales dÁuxerre,* Hors-série 2, BUCEMA.

The Beatles. (1967). *Magical Mystery Tour* (Canción). En Magical Mystery Tour (álbum). Capitol Records.

UNESCO. (2003). Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. UNESCO, Patrimonio cultural inmaterial.

Vigarello, G. (1991). *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Alianza.

Vigarello, G. (1997). Historia de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau. *Historia y grafía*, *9,* 179-190.

Vigarello, G. (2005). *S'exercer, jouer. Histoire du corps 1. De la Renaissance aux Lumières*, Éditions du Seuil.

Vigarello, G. (2005). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Nueva Visión.

Vigarello, G. (2005). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días.* Nueva Visión.

Antropología histórica y patrimonio biocultural: cultura material, técnica y procesos patrimoniales

Omar Melo Martínez[1]

INTRODUCCIÓN

La antropología histórica surge como un espacio de reflexión que desborda las fronteras convencionales entre la historia y la antropología. En América Latina, su desarrollo ha estado marcado por un doble esfuerzo: por un lado, responder a la necesidad de comprender los procesos históricos de larga duración que han configurado las identidades locales y, por otro, cuestionar los paradigmas eurocéntricos que han dominado las ciencias sociales (Colin Arámbula, 2006). En este contexto, la Universidad Veracruzana desempeñó un papel pionero al institucionalizar esta perspectiva en su Facultad de Antropología, al inaugurar en el año 2000 la licenciatura en Antropología Histórica, primera en su tipo en México y en América Latina.

Desde su origen, la licenciatura en Antropología Histórica no se concibió como una simple fusión entre disciplinas, sino como un reto intelectual orientado a integrar distintas formas de conocimiento tradicional, incorporando perspectivas centradas en la experiencia y la condición humana (Cabrera Palomec, 2011, p. 6). El programa se orienta a la formación de profesionales capaces de analizar los procesos culturales desde la articulación entre tiempo, memoria y práctica social. Su estructura se organiza en seis líneas de investigación: Identidad, Memoria colec-

[1] Doctor en educación. Adscrito al Museo de Antropología de Xalapa. Correo: omelo@uv.mx

tiva, Cultura material y técnica, Estudios del cuerpo, Espacio y cultura, y Vida cotidiana.

Cada una de estas líneas busca analizar, desde su propio enfoque, los procesos de transformación entre tradición y modernidad, así como su expresión en las políticas culturales y en la construcción de patrimonios culturales ciudadanos. En conjunto, promueven investigaciones que vinculan lo individual y lo colectivo, lo material y lo simbólico, lo local y lo nacional, con el propósito de comprender la complejidad de la cultura en el México actual (Cabrera Palomec, 2011, p. 7).

Desde una perspectiva epistemológica relacional y crítica, la carrera impulsa la comprensión de la historia como práctica cultural y reconoce las epistemologías locales y latinoamericanas. En el plano metodológico, integra enfoques interdisciplinarios que combinan historia, etnografía, análisis material y hermenéutica, fortaleciendo la vinculación entre teoría, investigación y praxis social. En este sentido, la antropología histórica no se limita al estudio del pasado: busca también interpretar las continuidades y rupturas que dan forma a las identidades locales y regionales. Se trata de un ejercicio epistémico y metodológico que conjuga la reflexión crítica con la investigación aplicada.

En esta misma línea de desarrollo conceptual y académico, el enfoque biocultural, impulsado posteriormente en la Universidad Veracruzana a través de proyectos de investigación, observatorios y programas de extensión universitaria, ofreció un terreno fértil para la expansión de esta mirada. Autores como Toledo y Barrera-Bassols (2008) y Boege (2010) han mostrado cómo los saberes tradicionales y la biodiversidad conforman sistemas coevolutivos, lo que permitió que la antropología histórica de la FAUV encontrara en el patrimonio biocultural un espacio de convergencia entre historia, técnica y naturaleza. En este marco, la línea de investigación, Cultura material y técnica, se consolidó como un espacio de experimentación teórica y práctica, cuyo interés por los objetos, las tecnologías y los procesos de fabricación se ha extendido hacia la comprensión de los paisajes culturales, la memoria y los sistemas de conocimiento locales.

La incorporación de la noción de patrimonio biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) profundizó esta mirada al reconocer la relación indisoluble entre diversidad cultural y biodiversidad. A través de experiencias educativas, proyectos de campo y colaboraciones interinstitucionales, la FAUV –por medio de la licenciatura en Antropología Histórica– ha contribuido a construir una visión univer-

sitaria del patrimonio que integra tanto lo material como lo simbólico, tanto lo humano como lo ecológico.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El desarrollo de la antropología histórica en la Universidad Veracruzana ha estado acompañado de una serie de desafíos teóricos, metodológicos e institucionales que han marcado su consolidación y su particular identidad dentro de las ciencias sociales mexicanas. Estos desafíos se articulan en torno a diversas preguntas que orientan la reflexión sobre su práctica y sus alcances.

La primera cuestión que se plantea es: ¿qué tipo de antropología es la antropología histórica que se construye en la FAUV? La respuesta no es unívoca. Como señala Federico Colin Arámbula (2006), este campo está recién parido en América Latina, en el sentido de que aún se encuentra en proceso de definirse, consolidarse y dialogar con sus propios fundamentos. A diferencia de los modelos europeos o estadounidenses, la antropología histórica latinoamericana, y, en particular, la propuesta impulsada desde la Universidad Veracruzana, se distingue por su carácter procesual, reflexivo y político, más interesado en comprender a los actores históricos y sus prácticas que en la mera descripción de estructuras culturales.

La segunda interrogante remite a la manera en que los temas clásicos de la antropología –la cultura, la identidad, la alteridad, la técnica, el poder y la memoria– son reinterpretados desde esta visión histórica. En la carrera, dichos temas se abordan desde la noción de historicidad cultural, entendida como el reconocimiento de que las prácticas sociales están atravesadas por temporalidades múltiples. Las experiencias educativas, en especial la experiencia educativa Cultura material y técnica, funcionan como un laboratorio donde los estudiantes exploran las relaciones entre los objetos, los oficios, los paisajes y las tecnologías tradicionales, integrando la etnografía con la historia social y económica.

Una tercera pregunta se relaciona con las características de los trabajos producidos desde la antropología histórica. Los proyectos desarrollados en la carrera suelen combinar metodologías participativas, análisis documental y observación directa, con un énfasis en la "descripción densa" propuesta por Clifford Geertz (1988) en *La interpretación de las culturas*, haciendo énfasis en la interpretación

contextual de los fenómenos sociales. Muchos de estos estudios se han enfocado en la región centro y sur de Veracruz, abordando temas como el patrimonio arqueológico e histórico, las prácticas agrícolas tradicionales, la arquitectura vernácula y las memorias comunitarias, evidenciando una atención constante a los procesos locales de continuidad cultural y transformación.

La cuarta cuestión se refiere a los vínculos institucionales generados a partir de esta práctica académica. La FAUV mantiene relaciones activas tanto dentro como fuera de la Universidad Veracruzana: con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), distintos ayuntamientos y asociaciones civiles; y al interior de la UV, con entidades como el Instituto de Antropología, el Museo de Antropología de Xalapa (MAX), el Observatorio Universitario de Museos (OUM), el Observatorio de Políticas Culturales (OPC) y el Observatorio de Patrimonio Biocultural y Soberanía Alimentaria (OPBSA). Estas colaboraciones han fortalecido la investigación aplicada, la formación de estudiantes y la proyección pública de la antropología histórica como herramienta para la gestión cultural y patrimonial.

Por último, la quinta cuestión se orienta hacia los campos de inserción de esta reflexión. Más allá de la docencia universitaria, la antropología histórica de la FAUV ha influido en ámbitos como la conservación del patrimonio cultural, la museografía, la educación patrimonial, la planeación territorial y la divulgación de la ciencia. Todo ello confirma que la antropología histórica en la Universidad Veracruzana trasciende los límites académicos, convirtiéndose en un modelo de vinculación social y universitaria que articula investigación, formación y compromiso con el entorno (ya sea social o natural).

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

El desarrollo de la antropología histórica en América Latina responde a una necesidad tanto epistemológica como política: repensar las ciencias sociales desde los procesos históricos y culturales propios de la región (Colin Arámbula, 2006). En este sentido, la disciplina no se define únicamente por su objeto de estudio, sino por su perspectiva crítica, entendida como una práctica del conocimiento que reconoce la historicidad de los sujetos, las técnicas y las formas de vida. Para Mar-

shall Sahlins (1997), la historia no puede reducirse a un conjunto de hechos, sino que constituye "una estructura de significados en transformación" (p. 14). En *Islas de historia*, Sahlins (1997) demuestra que los eventos históricos adquieren sentido dentro de las lógicas culturales de los actores que los experimentan, lo que implica que el cambio histórico está siempre mediado por la cultura. De manera similar, Eric Wolf (1982) propone en *Europa y la gente sin historia* una relectura del sistema mundial en la que los pueblos subalternos no son receptores pasivos del cambio, sino participantes activos en la construcción de la historia global.

En este sentido, la cultura material constituye un eje fundamental de esta reflexión. Siguiendo a Appadurai (1991) y Lemonnier (1992), los objetos no son simples vestigios o herramientas, sino mediaciones activas que revelan cómo las sociedades producen significado, identidad y memoria. De igual modo, las técnicas no deben entenderse como meros medios instrumentales, sino como sistemas simbólicos que expresan formas de conocimiento y de organización social inscritas en la materialidad. Por ello, los objetos y las técnicas tradicionales –como la cerámica, la cocina, la construcción o el textil– se convierten en portadores de historias y saberes que articulan las relaciones entre comunidad, naturaleza y territorio.

Desde una perspectiva orientada al estudio tecnológico de la cultura material, se introduce un nivel de análisis que complementa esta mirada histórica. En esta línea, Tim Ingold (2015), desde una antropología ecológica, concibe la técnica como una práctica de correspondencia entre el cuerpo, los materiales y el entorno, destacando la dimensión relacional y procesual del hacer humano.

En el contexto mexicano y veracruzano, estas perspectivas dialogan con los aportes de Eckart Boege (2010) y de Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008) sobre el patrimonio biocultural. Este concepto amplía la mirada antropológica al reconocer que los saberes tradicionales, las prácticas sociales y la biodiversidad conforman sistemas coevolutivos. Toledo y Barrera-Bassols (2008) definen la *memoria biocultural* como el conjunto de conocimientos, prácticas y creencias desarrolladas históricamente por los pueblos en interacción con su entorno ecológico. De manera semejante, Boege (2010) plantea que los pueblos originarios y campesinos de México conservan una racionalidad ambiental que integra diversidad biológica y cultural, constituyendo una alternativa frente a los modelos extractivistas. Desde esta óptica, la antropología histórica de la FAUV puede entenderse como una práctica biocultural, en tanto estudia las continuidades entre técnicas, territorios y memorias vivas.

Los aportes de Federico Colin Arámbula (2006) y René Cabrera-Palomec (2011) son fundamentales para comprender la especificidad latinoamericana de esta propuesta. Colin sostiene que la antropología histórica debe asumirse como "una disciplina en construcción, que se debate entre la teoría y la práctica", mientras que Cabrera enfatiza que su enseñanza en la Universidad Veracruzana busca formar antropólogos capaces de pensar la cultura en su historicidad, con un compromiso ético hacia su entorno social. En ambos casos, la antropología histórica se concibe no solo como un método de investigación, sino también –como ya se ha señalado– como una actitud crítica frente al conocimiento y las realidades que lo producen. La antropología histórica veracruzana se nutre de estos planteamientos al reconocer que la relación entre cultura y naturaleza no puede comprenderse de manera separada. En los estudios desarrollados por la FAUV, el patrimonio no se reduce a la preservación de bienes tangibles o intangibles, sino que se entiende como un proceso social que integra prácticas, conocimientos y paisajes. Desde esta perspectiva, los objetos, los oficios y los saberes locales constituyen expresiones materiales de la historia viva de las comunidades.

En continuidad con estas reflexiones, el diálogo entre la antropología histórica y el patrimonio biocultural en Veracruz se ha consolidado como una corriente que articula la investigación académica con la acción social. A partir de los fundamentos teóricos y metodológicos que vinculan cultura, naturaleza y memoria, los trabajos desarrollados en torno a la cultura material, los sistemas productivos tradicionales y los paisajes rituales han permitido documentar cómo los pueblos veracruzanos transforman su entorno, manteniendo una relación simbiótica con la naturaleza. De esta manera, la licenciatura en Antropología Histórica se ha convertido en un referente de práctica interdisciplinaria, al integrar las perspectivas de la antropología, la historia, la ecología y la gestión patrimonial dentro de una visión coherente que concibe la cultura como un proceso vivo, en permanente diálogo con su territorio y su historia.

Siguiendo con los planteamientos anteriores, el marco teórico que sostiene este artículo se inscribe en la tradición latinoamericana que concibe la cultura como un proceso histórico y ecológico. La antropología histórica, la cultura material y el patrimonio biocultural conforman, en conjunto, un enfoque que permite comprender los modos en que los grupos humanos producen y reproducen su mundo, no como una herencia pasiva, sino como una práctica viva, dinámica y transformadora.

En la licenciatura en Antropología Histórica, esta convergencia se materializa en proyectos donde la historia, la antropología y la ecología se entrelazan: desde la documentación de sistemas constructivos vernáculos hasta el registro de prácticas agrícolas tradicionales o el estudio de paisajes rituales. Esta interpretación se articula con el horizonte biocultural, en el que las prácticas técnicas se entienden como formas de adaptación ecológica y de construcción identitaria.

No obstante, pese a los avances alcanzados, la antropología histórica enfrenta ciertos límites que deben reconocerse para fortalecer su desarrollo. Uno de ellos es la fragmentación temática: al abordar simultáneamente historia, técnica, patrimonio, identidad y ecología, existe el riesgo de dispersar el enfoque analítico. Otro desafío se relaciona con la mercantilización del patrimonio, fenómeno que tiende a instrumentalizar los valores culturales con fines turísticos o políticos, desvirtuando el sentido comunitario del patrimonio biocultural.

Asimismo, la tensión entre la academia y las comunidades sigue siendo un reto constante: mientras la universidad privilegia la sistematización y publicación de resultados, las comunidades demandan procesos sostenidos de colaboración. Superar esta brecha implica fortalecer la ética del trabajo de campo y los mecanismos de coproducción del conocimiento, principios que la FAUV ha promovido mediante metodologías participativas y de educación patrimonial.

A pesar de estos desafíos, la antropología histórica de la FAUV ha consolidado una práctica de investigación interdisciplinaria que conjuga historia, técnica y territorio. Su mayor contribución quizá sea haber demostrado que la antropología puede dialogar con la historia sin perder su especificidad cultural, y que la gestión patrimonial puede ejercerse desde una perspectiva crítica y reflexiva, más allá de los marcos meramente administrativos.

GÉNESIS Y CONSOLIDACIÓN DEL PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EN LA FAUV

El programa de antropología histórica de la Universidad Veracruzana, fundado formalmente en 2000, fue el resultado de un prolongado proceso de reflexión colectiva en torno a la enseñanza de la antropología. En su texto *Una propuesta alternativa para la enseñanza de la antropología en la Universidad Veracruzana*,

Cabrera, Colin y Vázquez (2000) plantearon la necesidad de formar profesionales comprometidos con su realidad histórica y cultural, capaces de cuestionar los paradigmas dominantes en las ciencias sociales a partir de investigaciones "…sobre el patrimonio intangible –como la memoria colectiva y la vida cotidiana– y sus relaciones con el patrimonio cultural tangible" (p. 152). Esta propuesta germinó en un contexto universitario que buscaba reconfigurar la práctica antropológica desde una perspectiva crítica y reflexiva, orientada al análisis de los procesos culturales en su devenir histórico.

Desde un inicio, la licenciatura en Antropología Histórica se concibió como una alternativa epistemológica y pedagógica, rompiendo con la fragmentación disciplinaria tradicional de la antropología. Inspirada en los debates de la antropología marxista, la historia social y la crítica poscolonial, la carrera adoptó la premisa de que "toda cultura es histórica y toda historia es cultural" (Colin Arámbula, 2006, párr. 3).

En coherencia con esta perspectiva, los ejes formativos de la antropología histórica se sustentan en la historicidad, la interdisciplinariedad, la cultura material y la responsabilidad social. En conjunto, configuran una propuesta académica que integra teoría, investigación y acción social, orientada a comprender los procesos culturales como realidades históricas y vivas. Esta estructura ha permitido consolidar una formación crítica y aplicada, en la que la cultura se estudia desde su dimensión material, simbólica y comunitaria. La planta académica fundadora, integrada por docentes como Federico Colin Arámbula, René Cabrera-Palomec, Sergio Vázquez Zárate, Cristina María Millán Vásquez, Francisco J. Kuri Camacho, entre otros, contribuyó decisivamente a definir una identidad disciplinar propia, anclada en la historia social, la etnohistoria y la teoría de la cultura material.

La consolidación institucional del programa se manifestó a través de la expansión de proyectos interfacultades, la colaboración con entidades universitarias y la incorporación activa de estudiantes en labores de documentación, registro y preservación patrimonial, tanto en contextos rurales como urbanos. De igual manera, el desarrollo metodológico de la antropología histórica se ha configurado como una práctica interdisciplinaria que articula la historia social, la etnografía, la arqueología, la antropología de la técnica y los estudios patrimoniales. Gracias a este proceso, la FAUV se caracteriza como un espacio académico que promueve una antropología posicionada críticamente, comprometida con las problemáticas regionales y con la defensa de la diversidad cultural y ecológica de Veracruz.

LA LÍNEA DE CULTURA MATERIAL Y TÉCNICA (2003-2025)

La línea de investigación Cultura Material y Técnica se ha consolidado como uno de los pilares conceptuales y metodológicos del programa de antropología histórica de la Universidad Veracruzana. Su objetivo principal ha sido analizar las relaciones entre los objetos, las técnicas y las prácticas sociales que los producen, comprendiendo la materialidad como una expresión histórica y simbólica de la cultura. Desde esta perspectiva, los artefactos no son simples vestigios del pasado, sino testimonios activos de los modos de vida, los sistemas tecnológicos y los valores colectivos que configuran a las sociedades. La línea busca formar investigadores capaces de reconocer la dimensión social, estética y patrimonial de los bienes culturales, integrando teoría y práctica en el estudio de la técnica como mediadora entre la acción humana y su entorno. Como señala Vásquez Zárate (2011): "la cultura material y la técnica constituyen un campo de reflexión sobre la relación del hombre con los objetos que produce y con los significados que les atribuye" (p. 15).

Desde sus primeras investigaciones en Misantla, Xalapa, Atzalan, Naolinco, Chocamán, Coscomatepec, entre otros ámbitos, esta línea de investigación ha generado un acervo significativo de estudios centrados en la arquitectura, la ritualidad, el arte popular, la cocina tradicional, el paisaje y la museología, contribuyendo así a delinear una visión integral del patrimonio cultural veracruzano. Al igual que otras líneas de investigación derivadas de este proyecto curricular, Cultura Material y Técnica se ha consolidado como un espacio de convergencia metodológica y formativa, cuyo propósito es formar estudiantes capaces de comprender la relación entre los objetos, las técnicas y las formas de organización social, como procesos históricos situados en contextos culturales específicos.

Concretamente, la metodología utilizada en la línea Cultura Material y Técnica combina tres estrategias fundamentales, que integran enfoques etnográficos, históricos y participativos:

a) *Etnografía y observación participante.* Estudiantes y docentes realizan estancias de campo en comunidades rurales, talleres artesanales, sitios patrimoniales, espacios rituales y zonas arqueológicas. Estas experiencias permiten comprender las prácticas técnicas dentro de su contexto

social, así como los significados simbólicos que los actores atribuyen a sus objetos y materiales.

b) *Historia oral y archivos.* Se otorga especial relevancia al trabajo con testimonios de portadores de saberes, complementado con la revisión de fuentes históricas locales –archivos parroquiales, municipales, fotografías, catastros y registros de propiedad–. Esta triangulación metodológica, siguiendo las propuestas de Paul Thompson (2000) y Giovanni Levi (1996), destaca el valor de los testimonios y de los microcontextos para construir narrativas históricas más inclusivas y contextualizadas.

c) *Análisis de la cultura material.* El examen sistemático de artefactos, herramientas, objetos domésticos y estructuras constructivas se realiza siguiendo los enfoques de André Leroi-Gourhan (1971), Pierre Lemonnier (1992), Maurice Godelier (1984) y Norman J. G. Pounds (1999), quienes conciben la cultura material como una mediación entre el pensamiento simbólico y la acción social.

Estas estrategias metodológicas conforman un marco de trabajo que combina la reflexión teórica con la experiencia empírica permitiendo que los procesos de documentación, análisis e interpretación se traduzcan en resultados de impacto académico y social. Entre 2005 y 2024, los proyectos desarrollados dentro de esta línea muestran una evolución epistemológica clara: pasaron de la descripción del patrimonio arquitectónico y urbano al estudio de los sistemas simbólicos y bioculturales. Este tránsito refleja una madurez académica que evidencia la adopción de enfoques interdisciplinarios donde convergen la antropología, la historia, la restauración, la geografía y la ecología cultural.

El énfasis en la técnica y la materialidad ha permitido comprender la cultura como un sistema de relaciones entre conocimiento, práctica y entorno. En este sentido, las aportaciones de Lemonnier (1992) y Latour (2008) han sido esenciales para repensar los objetos y artefactos como mediadores entre lo humano y lo no humano, perspectiva que la licenciatura en Antropología Histórica ha sabido adaptar al contexto latinoamericano, integrando en ella una lectura histórica, simbólica y territorial de la cultura.

VINCULACIÓN CON COMUNIDADES Y PROYECTOS UNIVERSITARIOS

La metodología de la línea Cultura Material y Técnica se complementa con talleres de co-creación, exposición y comunicación pública del conocimiento, los cuales articulan investigación, docencia, divulgación y extensión universitaria. Estas actividades permiten que la antropología histórica trascienda el ámbito académico para integrarse en procesos de colaboración social y construcción colectiva del saber.

Esta metodología se ha aplicado en proyectos de registro, documentación, análisis y divulgación patrimonial biocultural, en los cuales la mirada desde el ámbito de la antropología histórica aporta un enfoque integral que permite comprender la continuidad cultural entre los vestigios prehispánicos e históricos y las prácticas contemporáneas de las comunidades que tienen en su vida cotidiana la interacción con estos elementos patrimoniales.

Las investigaciones desarrolladas sobre producción artesanal, arquitectura tradicional, gastronomía, memoria histórica y sistemas agroecológicos, retoman los principios de la antropología histórica para estudiar, por ejemplo, las técnicas constructivas y productivas como huellas tangibles de procesos históricos y expresiones vivas de identidad cultural. Este tipo de proyectos evidencian la dimensión patrimonial aplicada de la antropología histórica, donde la interpretación del pasado deja de ser una simple acumulación de datos para convertirse en una herramienta de fortalecimiento identitario y educativo.

Proyectos realizados en torno al centro histórico de Misantla, la propuesta de creación de la fototeca histórica de esa misma ciudad, el fortín de órdenes militares en Plan de Río, los archivos históricos de Atzalan y Chocamán, así como el rescate de expresiones artísticas, como la pintura de caballete del siglo XIX en Huatusco y Coscomatepec, han permitido documentar el proceso de patrimonialización de evidencias históricas y culturales, así como la continuidad de prácticas tradicionales, como el manejo de bosques, el cultivo de maíz criollo, la elaboración de textiles y la producción de cerámica doméstica, vinculándolas con los procesos de identidad y territorialidad. En su conjunto, estos proyectos combinan el análisis del patrimonio, la historia local y la etnografía, generando materiales didácticos, exposiciones y rutas interpretativas que enlazan el pasado histórico con la memoria

social contemporánea. La metodología adoptada integra descripción densa, participación comunitaria y reflexión histórica, reforzando el carácter biocultural y crítico de la antropología histórica. Estas prácticas no solo generan conocimiento académico, sino que también fortalecen los vínculos de reciprocidad entre la universidad y las comunidades, contribuyendo a una práctica universitaria con compromiso social y ético.

PRODUCCIÓN ACADÉMICA Y TRABAJOS DE TITULACIÓN EN LA LÍNEA DE CULTURA MATERIAL

La generación de tesis, tesinas y trabajos prácticos científicos desarrollados en la línea de Cultura Material de la licenciatura en Antropología Histórica constituye una evidencia tangible de la madurez y diversidad alcanzadas por el enfoque formativo de la Facultad de Antropología. El conjunto de más de 20 trabajos realizados entre 2005 y 2024, revela la amplitud temática y metodológica de los estudios vinculados con el patrimonio cultural y biocultural en Veracruz y regiones aledañas.

En esta producción se identifican variables como el autor, la modalidad de titulación, el año de elaboración, la localización geográfica, el tipo de patrimonio abordado y el enfoque disciplinar aplicado. Tales elementos permiten observar una evolución progresiva, de las investigaciones centradas en el patrimonio edificado y urbano –como las dedicadas a los casos de Misantla o Xalapa– hasta aproximaciones más amplias que incorporan el patrimonio ritual, culinario, natural y museístico. Este tránsito evidencia la consolidación de una visión antropológica integral, en la que lo material, lo simbólico y lo ecológico se entrelazan como dimensiones inseparables de la vida social.

Durante los primeros años del programa, los trabajos se enfocaron principalmente en la documentación y análisis del patrimonio arquitectónico, los monumentos históricos y las trazas urbanas. Sin embargo, a partir de la segunda década del siglo XXI, las investigaciones comenzaron a explorar el patrimonio inmaterial y biocultural, abordando temas como la cocina tradicional, la vainilla, el paisaje y las prácticas agrícolas. Esta ampliación temática responde a la consolidación del enfoque interdisciplinario impulsado por la Universidad Veracruzana, donde

el patrimonio cultural se concibe como un proceso dinámico de interacción entre naturaleza, técnica y memoria.

Los estudios sobre el patrimonio natural del Cofre de Perote, la cocina tradicional de Xalapa o la restauración del paisaje en la región montañosa central ejemplifican esta convergencia entre cultura y ecología. En ellos, el patrimonio biocultural se presenta como un sistema vivo, en el que las prácticas alimentarias, los saberes tradicionales y la biodiversidad constituyen expresiones de identidad y sostenibilidad cultural. Asimismo, las investigaciones dedicadas a las festividades populares, la religiosidad o los museos universitarios reflejan el esfuerzo constante por vincular la antropología histórica con la educación patrimonial y la gestión cultural contemporánea.

Esta diversidad de objetos de estudio confirma la vigencia del concepto de patrimonio biocultural en la formación antropológica de la UV. Como señalan Toledo y Barrera-Bassols (2008), la memoria biocultural no solo integra conocimientos ecológicos tradicionales, sino también las formas simbólicas y materiales mediante las cuales las comunidades interpretan su entorno. Desde esta perspectiva, los trabajos de titulación de la línea de Cultura Material no se limitan a documentar bienes o prácticas, sino que reflejan procesos de continuidad cultural y coevolución entre los sistemas humanos y naturales del territorio veracruzano.

En suma, la revisión de esta producción académica permite reconocer que la línea de Cultura Material ha sido fundamental para consolidar en la Universidad Veracruzana una práctica de investigación y formación orientada al patrimonio biocultural. A través de ella, la FAUV ha impulsado un enfoque interdisciplinario que integra historia, técnica, ecología y comunidad, reafirmando su papel como un espacio de reflexión crítica y acción universitaria en torno a la conservación y resignificación del patrimonio.

El siguiente cuadro sintetiza las principales temáticas y metodologías derivadas de estos proyectos, así como su vinculación con el patrimonio biocultural, consolidando esta línea como un espacio de convergencia entre la reflexión teórica, la investigación aplicada y la acción universitaria en el ámbito regional. En conjunto, estas dimensiones permiten comprender la historicidad de los objetos, las prácticas y los paisajes culturales, donde la técnica se reconoce como mediación entre conocimiento, memoria y territorio.

Tabla 1. Temáticas y metodologías en la línea de investigación Cultura Material y Técnica, de la licenciatura en Antropología Histórica (FAUV)

Objeto de estudio	Técnica o metodología	Temporalidad	Escala de análisis	Dimensión patrimonial
Arquitectura vernácula y traza urbana	Análisis histórico-documental y registro arquitectónico	Siglos XIX-XX	Urbana / Regional	Patrimonio edificado
Festividades y rituales	Etnografía, historia oral y análisis simbólico	Siglos XX-XXI	Comunitaria	Patrimonio inmaterial
Cocina tradicional y oficios	Entrevistas, observación participante y análisis técnico	Contemporánea	Local / Familiar	Patrimonio biocultural
Paisajes y entornos naturales	Cartografía cultural, observación directa y análisis ambiental	Siglos XX-XXI	Regional / Ecológica	Patrimonio natural
Museos y espacios universitarios	Análisis institucional y gestión participativa	Actual	Universitaria	Patrimonio educativo y museístico

Fuente: elaboración propia con base en revisión de trabajos recepcionales de la licenciatura en Antropología Histórica (FAUV), 2000-2024.

Desde esta perspectiva, la antropología histórica de la FAUV se proyecta como un campo de estudio capaz de integrar la dimensión material y simbólica del patrimonio, contribuyendo a las discusiones contemporáneas sobre diversidad biocultural, sostenibilidad y derechos culturales.

VÍNCULOS INTERINSTITUCIONALES Y PROYECCIÓN

La antropología histórica desarrollada en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV) ha trascendido el ámbito del aula mediante proyectos de vinculación universitaria que integran investigación, docencia y acción social. Estos espacios de colaboración han consolidado un ámbito académico en el que el conocimiento se produce, circula y reinterpreta en diálogo con la sociedad.

Entre los proyectos más destacados se encuentran:

- El Observatorio de Políticas Culturales (OPC-FAUV), dirigido por María de Lourdes Becerra-Zavala (2016), ha sistematizado información sobre marcos normativos, programas y políticas culturales de Veracruz. Los datos generados por el OPC han sido aprovechados por docentes e investigadores de la FAUV para analizar la relación entre patrimonio, identidad y gestión cultural, fortaleciendo así los vínculos entre la investigación aplicada y las políticas públicas. Cabe destacar que este proyecto, aunque integrado institucionalmente a la FAUV, emana directamente de la licenciatura en Antropología Histórica, lo que evidencia su papel como espacio de articulación entre docencia, investigación y acción social.
- El Observatorio de Patrimonio Biocultural y Soberanía Alimentaria (OPBSA) promueve la integración entre antropología, ecología y educación ambiental, convirtiéndose en una plataforma para el desarrollo de prácticas profesionales y proyectos de campo estudiantiles. Desde 2022, este observatorio ha documentado experiencias de conservación biocultural en municipios como Ixhuatlán del Café, Amatlán de los Reyes y Córdoba, contribuyendo al registro y valoración de los sistemas agroecológicos y de los saberes tradicionales del territorio veracruzano.
- El Museo de Antropología de Xalapa (MAX), uno de los más importantes de América Latina, mantiene una colaboración constante con la FAUV, en particular con la licenciatura en Antropología Histórica, a través de proyectos de catalogación, exposiciones temporales y formación en conservación preventiva. Estas actividades permiten que los estudiantes apliquen en contextos reales los enfoques de cultura material, gestión patrimonial y mediación museográfica, fortaleciendo la dimensión práctica y profesional del programa.
- Los proyectos interinstitucionales con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto de Ecología A.C. (Inecol) han impulsado la documentación del patrimonio arqueológico y el registro de saberes agroecológicos locales, consolidando el enfoque biocultural como parte central del horizonte metodológico de la FAUV. Estas colaboraciones han permitido integrar perspectivas arqueológicas, ecológicas y antropológicas en proyectos de alcance regional.

La articulación de estos espacios demuestra que la antropología histórica de la Universidad Veracruzana no constituye un ejercicio académico aislado, sino un sistema vivo de cooperación interinstitucional que enlaza la investigación universitaria con las comunidades, las políticas públicas y la gestión cultural.

DISCUSIÓN

La práctica de la antropología histórica en la Universidad Veracruzana ha demostrado una notable capacidad para articular teoría, metodología y compromiso social, consolidándose como un referente académico en México y América Latina. No obstante, su desarrollo también ha revelado tensiones estructurales que merecen una reflexión crítica.

A diferencia de otros programas en el país, la antropología histórica de la FAUV no ha seguido la lógica de una especialización académica cerrada, sino la de un proyecto formativo y político enraizado en las realidades socioculturales del territorio veracruzano. La Facultad ha mostrado que es posible construir pensamiento crítico desde la periferia, generando metodologías propias y una epistemología situada que articula historia, cultura y comunidad.

Este proceso, sin embargo, no ha sido lineal ni homogéneo. En su evolución considero deben distinguirse tres momentos:

1. Fundación (2000-2010): caracterizada por la definición conceptual y curricular del programa.
2. Consolidación (2011-2020): cuando se amplían los campos de aplicación hacia el patrimonio, la museología y la cultura material.
3. Expansión y madurez (2021-2025): marcada por la incorporación de la perspectiva biocultural y la vinculación con observatorios, proyectos ambientales y redes interinstitucionales.

Estos momentos evidencian el tránsito de una reflexión académica a una práctica universitaria comprometida con la gestión y resignificación del patrimonio. La incorporación del concepto de patrimonio biocultural resultó decisiva, pues permitió superar la dicotomía entre naturaleza y cultura, abriendo un campo de trabajo

donde ecología, técnica e historia se integran como dimensiones inseparables de la experiencia humana (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Boege, 2010).

En este contexto, la carrera ha funcionado como el laboratorio en el cual, a través de sus proyectos, se han desarrollado metodologías para registrar, interpretar y valorizar los patrimonios locales, entendiendo los objetos y las técnicas no como reliquias del pasado, sino como manifestaciones vivas de la continuidad cultural. Los estudios sobre cocina tradicional, paisajes agrícolas, arquitectura vernácula y ritualidad local constituyen ejemplos de una antropología aplicada que busca restituir la voz de las comunidades en los procesos patrimoniales.

La revisión de los trabajos de titulación confirma que, pese a la diversidad temática, existe una coherencia epistemológica: la convicción de que los patrimonios son sistemas de conocimiento vivo. Este enfoque ha permitido posicionar a la FAUV en el debate latinoamericano sobre la decolonización del conocimiento y la necesidad de construir epistemologías críticas y reflexivas y, algo muy importante, aplicadas (Colin Arámbula, 2006; Cabrera-Palomec, 2011). En esta lógica, la universidad no solo produce investigación, sino que actúa como mediadora entre la ciencia, la comunidad y el territorio.

La vinculación interinstitucional con organismos como el MAX, el Inecol o el INAH ha fortalecido el carácter interdisciplinario del programa, haciendo de la FAUV un nodo de intercambio entre la antropología, la historia, la ecología y la museología. Estas colaboraciones han permitido no solo desarrollar proyectos de conservación y documentación, sino también repensar las nociones de gestión patrimonial desde la participación comunitaria. En este marco, la figura del antropólogo histórico se redefine: deja de ser un observador externo para convertirse en un actor reflexivo y co-creador de conocimiento.

Desde una mirada más amplia, la experiencia de la FAUV demuestra que la antropología histórica latinoamericana puede generar modelos alternativos de investigación que respondan a las problemáticas locales –como la pérdida de biodiversidad, el desplazamiento de saberes tradicionales y la homogenización cultural–. El diálogo con los conceptos de memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) y patrimonio vivo (Boege, 2010) ha permitido situar la práctica académica dentro de los debates actuales sobre sostenibilidad y derechos culturales. En este sentido, la antropología histórica de la Universidad Veracruzana puede considerarse un modelo latinoamericano de conocimiento comprometido, que responde tanto a la

tradición humanista universitaria como a los retos contemporáneos del patrimonio biocultural y la sostenibilidad cultural.

En el plano pedagógico, este enfoque ha transformado las formas de enseñar y aprender antropología. Las prácticas de campo, la elaboración de catálogos, los registros audiovisuales y los proyectos museográficos se han consolidado como estrategias didácticas activas, donde la teoría se articula con la acción y la experiencia. Así, los estudiantes no solo se forman como investigadores, sino también como agentes culturales capaces de incidir en los procesos sociales de su entorno.

En suma, la FAUV ha logrado articular una visión de la antropología histórica que trasciende los límites disciplinares y se proyecta como un modelo universitario comprometido con la defensa del patrimonio biocultural. Su mayor contribución radica en haber convertido la práctica académica en una herramienta de diálogo entre el conocimiento científico, la memoria colectiva y la diversidad ecológica de Veracruz.

Desde una perspectiva epistemológica, la antropología histórica de la FAUV sostiene que los procesos culturales solo pueden comprenderse en su historicidad: no existe cultura sin historia ni historia sin cultura. Esta premisa, desarrollada a partir de los aportes de Marshall Sahlins (1997) y Eric Wolf (1982), ha sido profundizada en el contexto latinoamericano por Federico Colin Arámbula (2006) **y** René Cabrera-Palomec (2011), quienes destacan que el conocimiento antropológico debe fundamentarse en la experiencia social y cultural de los pueblos.

Sin embargo, esta misma posición crítica enfrenta un riesgo: naturalizar la interdisciplinariedad como fin en sí misma. Existe el peligro de que la antropología histórica se convierta en un espacio de convergencia formal entre disciplinas sin generar una síntesis teórica real. Superar esta limitación requiere mantener el carácter reflexivo de la práctica, entendiendo que la interdisciplinariedad no es una suma de saberes, sino un campo de tensiones productivas, donde las diferencias epistemológicas se confrontan, se dialogan y se transforman mutuamente.

CONCLUSIONES

La experiencia de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV) demuestra que es posible construir un modelo de antropología histórica enraizado en los contextos locales, capaz de vincular la investigación académica

con los procesos culturales, sociales y ecológicos del entorno. A lo largo de más de dos décadas, esta propuesta ha evolucionado desde una mirada centrada en la historia cultural hacia un enfoque integral que combina la antropología, la técnica y la ecología como dimensiones inseparables del conocimiento humano.

El análisis de la línea Cultura Material y Técnica, así como de los trabajos de titulación vinculados a ella, confirma que la formación antropológica en la FAUV ha generado un corpus de investigación sólido y diverso, que trasciende la simple descripción de objetos o prácticas. En su lugar propone una comprensión del patrimonio biocultural como un sistema de relaciones vivas entre comunidades, memoria y territorio. Desde esta perspectiva, la cultura no se concibe como una herencia estática, sino como una práctica en movimiento, donde lo material y lo simbólico se entretejen en procesos históricos de resistencia, innovación y continuidad.

Del mismo modo, la experiencia institucional de la FAUV evidencia la capacidad de la universidad pública para ser un agente activo en la conservación, investigación y difusión del patrimonio cultural y natural de Veracruz. La antropología histórica desarrollada en la Universidad Veracruzana reafirma el valor del pensamiento latinoamericano para repensar la ciencia desde los territorios, las memorias y las diversidades. Este enfoque, sustentado en una ética del cuidado, la sostenibilidad y la co-creación del conocimiento, convierte a la FAUV en un referente académico y social para otras instituciones interesadas en articular la investigación con la transformación social y ambiental de sus regiones.

Hoy, la antropología histórica de la Universidad Veracruzana es un proyecto académico maduro, aunque en constante renovación. Su consolidación a lo largo de más de dos décadas demuestra que es posible articular docencia, investigación y vinculación social desde un enfoque histórico y biocultural que recupere la profundidad temporal de los procesos culturales y la dimensión ecológica de las prácticas humanas, proponiendo un pensamiento sensible a los contextos locales y consciente de su dimensión política. Como señala Colin Arámbula (2009), esta disciplina "no nace en los márgenes, sino en el corazón mismo de las contradicciones latinoamericanas", y precisamente por ello su vitalidad depende de mantener la tensión entre historia y cultura, entre crítica y compromiso.

Finalmente, señalo que uno de los desafíos que enfrenta la antropología histórica de la FAUV es el proceso de institucionalización universitaria. Si bien la Facultad ha logrado integrar esta perspectiva en la docencia y la investigación, ello ha

implicado responder a criterios administrativos, evaluaciones externas y políticas de acreditación que en ocasiones reducen la complejidad del trabajo antropológico a indicadores cuantitativos. Como advierte Roseberry (2014), toda práctica académica corre el riesgo de "neutralizar su potencial crítico cuando se adapta demasiado a los discursos de legitimidad institucional". Mantener la vitalidad de la antropología histórica requiere preservar su dimensión crítica, experimental y situada, evitando que la burocratización del conocimiento diluya su potencial transformador.

La licenciatura en Antropología Histórica ha respondido a estos retos mediante la diversificación de sus espacios de acción –proyectos en comunidades, convenios interinstitucionales, observatorios y la integración del patrimonio biocultural en la investigación aplicada–. Estas estrategias han permitido equilibrar la exigencia institucional con la pertinencia social, reafirmando el papel público y ético de la universidad. No obstante, el futuro de esta práctica dependerá de su capacidad para preservar su espíritu crítico frente a las presiones institucionales y las dinámicas de mercantilización cultural.

En suma, la antropología histórica y el patrimonio biocultural en la Universidad Veracruzana no constituyen solo una convergencia temática, sino un proyecto intelectual y político orientado a la transformación social. Desde la FAUV, esta disciplina ha demostrado que la historia de los pueblos veracruzanos no se guarda únicamente en los archivos o en los museos, sino que vive en las manos, las voces y los territorios de quienes la recrean día a día.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.

Becerra-Zavala, M. de L. (2016). Observatorio de Políticas Culturales. *UVserva, 2*, 1-10. https://uvserva.uv.mx/index.php/Uvserva/article/view/2140

Boege, E. (2010). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH / CDI.

Cabrera, R., Colin, F. y Vázquez, S. (2000). Una propuesta alternativa para la enseñanza de la antropología en la Universidad Veracruzana. En E. Cárdenas-Barahona (coord.), *60 años de la ENAH* (pp. 143-156). ENAH.

Cabrera-Palomec, R. (2011). Presentación de la Carrera de Antropología Histórica. *Caja de Herramientas, 1*(1), 6-8.

Colin Arámbula, F. (2006). La antropología histórica recién parida en Latinoamérica [Contribución al foro]. *Revista Debates*. https://h-debate.com/antropologia-e-historia-111006/

Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, trad.). Gedisa.

Godelier, M. (1984). *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías y sociedades*. Taurus Humanidades.

Ingold, T. (2015). *Hacer: antropología, arqueología, arte y arquitectura* (A. L. Bixio, trad.). Nola Ediciones.

Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Lemonnier, P. (1992). *Elements for an Anthropology of Technology*. University of Michigan.

Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela.

Levi, G. (1996). *La herencia inmaterial: trayectorias y problemas de la microhistoria*. Crítica.

Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. (2023). Universidad Veracruzana. https://www.uv.mx/antropologia/facultad-de-antropologia/general/antropologia-historica-2/

Pounds, N. J. G. (1999). *La vida cotidiana: historia de la cultura material*. Crítica.

Sahlins, M. (1997). *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Gedisa.

Thompson, P. (2000). *La voz del pasado: Historia oral* (J. Miró, trad.). Crítica.

Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.

Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología. (s. f.). *Antropología Histórica (programa y EE)*. https://www.uv.mx/antropologia/

Universidad Veracruzana, Museo de Antropología de Xalapa (MAX). (s. f.). *Historia y misión*. https://www.uv.mx/max/historia-del-max/

Universidad Veracruzana, Observatorio de Patrimonio Biocultural y Soberanía Alimentaria (OPBSA). (s. f.). *Presentación institucional*. https://www.uv.mx/orizaba/opbsa/

Universidad Veracruzana, Observatorio Universitario de Museos (OUM). (s. f.). *Presentación institucional y objetivos*. https://www.uv.mx/museos/observatorio-universitario-de-museos/

Vásquez Zárate, S. R. (2011). Cultura material y técnica. *Caja de Herramientas, 1*(1), 15-20. Universidad Veracruzana.

Wolf, E. R. (2006). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

Antropología histórica de las narrativas aesthesicas: transdisciplinariedad de la memoria colectiva y las artes

Blanca Jimena Salcedo González

INTRODUCCIÓN

Extraviadas en los laberintos de la imaginación… las sirenas surgen de una alucinación, son producto de la insolación, ayuno e inanición que los viajeros experimentaban en los mares cuando naufragaban por mucho tiempo, o bien, imaginemos, una princesa besa a un sapo y surge un hombre –se sabe que algunos sapos poseen en la superficie de su lomo sustancias psicoactivas (5-MeO- DMT)–, cualquiera de nosotros podría lamerlo en vez de besarlo y ver aparecer a nuestro príncipe o princesa azul (literalmente de color azul); muchas imágenes del mundo y cosmovisiones se construyen a partir de estados de consciencia alucinante, como el relato de la tradición mazateca en el que un personaje camina desnudo pidiendo a las aves un poco de su plumaje, pues siente frío, al final, busca ayuda con un ente divino que habita en la montaña, y este le obsequia agua de colores, al ingerirla, su cuerpo se pinta de muchos colores, se transforma en serpiente, ella será quien avise el fin de la tormenta. ¿No te sorprende al mirar al cielo, después de la lluvia, ver proyectada una serpiente de siete colores? ¿Cuántas historias dotan de un aura mágica a las cuevas como entradas al inframundo, donde habitan demonios, chaneques, encantos y tesoros ocultos? ¿Cuáles son los saberes que se decantaban de las artes como una estrategia de cognición para resignificar mitos y narrativas? ¿De qué manera los estados de consciencia alucinante objetivan imágenes del mundo?

La potencia creadora de la humanidad le ha permitido convertirse en soñadora de palabras, colores delirantes e historias fractales, las cuales han forjado una diversidad caleidoscópica de imágenes del mundo. Existen infinitas formas de imaginar la realidad y representarla, cada cultura ha inventado sus mitos, eso significa que la memoria colectiva e histórica de las sociedades encuentra sus raíces en la imaginación sensible.

La propuesta del presente texto consiste en comprender de qué manera inciden las artes en la construcción de este complejo imaginario y la transformación incesante de narrativas y formas de sentir. Uno de los temas más interesantes de estudiar es la memoria colectiva por medio de la diversidad de aprendizajes, donde los sueños tienen la posibilidad de apropiar simbólicamente un mito y transformarlo.

Este texto invita a las y los lectores a recorrer estos laberintos de la imaginación donde las mitologías han sido soñadas y reelaboradas durante siglos. Existen registros durante la conquista de expediciones en búsqueda de la fuente de la eterna juventud por los viajeros medievales, según la crónica *Naufragios* (1555) escrita por Álvar Núñez Cabeza de Vaca; o la novela *El retrato de Dorian Gray* (1890) de Oscar Wilde, en la que cuestiona ese imaginario de la eternidad y la belleza de la juventud, ese anhelo que puede convertirse en una maldición. Hoy en día, este anhelo lo vemos expresado en el culto a la imagen y la obsesión por cirugías plásticas para simular la juventud, o en el consumo cada vez mayor de tintes para cabello. Entre más se disipa la imagen, más nos acercamos a la ruptura existencial de la *aesthesis*: los colores son la danza del aire y la luz.

LA MEMORIA FRAGMENTADA Y LA FICCIONALIZACIÓN DE IDENTIDADES

En nuestros traslados cotidianos, la calle trastoca nuestras mentes ante el impacto visual de todo lo que percibimos, ¿acaso podemos ser lo que miramos o nos convertimos en una *illusion*?, pero, qué pasa cuando lo que vemos rompe imaginarios sociales, imaginarios que cuestionan y denuncian los fundamentos y la forma en que se instituyen y legitiman, muchas veces, bajo un orden social desigual, sin acceso a la justicia. Marc Augé propone en su libro *La guerra de los sueños* (1998)

lo siguiente: *1)* las sociedades han vivido en lo imaginario y por lo imaginario, *2)* lo real estaría alucinado si no estuviera simbolizado, es decir, colectivamente representado, *3)* es necesario analizar "la relación de lo real cuando las condiciones de simbolización cambian".

Sufrimos una *guerra de los sueños* donde el bombardeo de imágenes instituye una cultura de la segregación, que nace del enfrentamiento y la sobreimpresión de mundos imaginarios impuesto por la colonización. Es en este trayecto histórico cultural, donde se forman alteridades por diferencia, como lo analiza el teórico social alemán Wagner, respecto a la manera en que la modernidad construyó otredades desde la exclusión; los excluidos eran los locos, pero también las mujeres (histéricas, ninfómanas), los migrantes, la niñez, los adictos, las personas en situación de pobreza.

Ahora, a esa licuadora de imaginarios, a todas estas complejidades, podemos añadir un mosaico fragmentado de realidades en el que los sueños, y las alucinaciones en la historia del arte desdibujan la forma y producen sentidos y significados, tanto en la espiritualidad como en la religiosidad de la humanidad moderna, las cuales de alguna manera tienen un impacto que puede provocar una impronta frente a la representación social de la realidad, en ocasiones estos imaginarios alucinantes integran causas sociales, como:

- Cuidado a la naturaleza, a partir de la recuperación de mitologías naturalistas y la reivindicación del politeísmo.
- Ruptura de valores relacionados con la autodeterminación identitaria y libertades sexuales.
- Crisis existenciales sobre el sentido de la vida (en un mundo capitalista, aspiracionista, efímero; lógica de consumo que pretende mercantilizar la diversidad de formas de vida, con un ritmo de vida acelerado que la mayoría del tiempo nos lleva a reproducir un orden social que anula nuestro potencial creativo).
- Resignificación de religiosidades y espiritualidades en la memoria colectiva; en esta era globalizadora, las creencias religiosas han sido fragmentadas y diversificadas en un amplio abanico de prácticas religiosas, las cuales, lo mismo pueden integrar al pensamiento judeo-cristiano, el karma hinduista, los danzantes de la luna y el sol o la "medicina cuántica".

Esta transfiguración de los sistemas de creencias ha llevado al ser humano a asumir posturas radicales y a adoptar los valores de la modernidad, ese *ethos* histórico, como lo denomina Bolívar Echeverría, tales como el éxito, la disciplina, el respeto al trabajo y el esfuerzo para alcanzar la felicidad:

> Alcanzar esta conversión de lo inaceptable en aceptable y asegurar así la "armonía" indispensable para la existencia cotidiana moderna, ésta es la tarea que le corresponde al *ethos* histórico de la modernidad, se trata de una incompatibilidad permanente entre dos tendencias contrapuestas, correspondientes a dos dinámicas simultáneas que mueven la vida [...] social, la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a los valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de "valorización del valor abstracto" o acumulación del capital, por otro lado se trata de un conflicto en que una y otra vez sin descanso, como en el castigo que los dioses impusieron a Sísifo, la primera es sacrificada a la segunda, y sometida a ella (Echeverría, 2000, p. 170).

Justamente por ello, es curioso que este imaginario sea una meta por alcanzar en la ética cristiana, ya que "solo a través de la superación de muchos sufrimientos, trascenderá el espíritu al más allá", según los cánones de las civilizaciones capitalistas modernas. A través de estos fundamentos neo-cristianos, los sistemas de valores se han reinterpretado en la modernidad liberal, estableciendo un *culto al individuo* y una *lógica hedonista*. Sin embargo, el control del cuerpo y la represión continúan latentes a través de dispositivos sociales de control de la sexualidad, algunos de ellos diseñados por las instituciones religiosas. Entra en escena una libertad sobre el consumo y la competencia entre medios de producción. La sociedad capitalista neo-cristiana declara que una persona "es libre para consumir, comprar y reproducirse"; sin embargo, simultáneamente establece mecanismos disciplinarios para controlar nuestros cuerpos, sobre todo en cuanto a la higiene y la sexualidad, resaltando que el poder tiene una fuerza intangible que domina a los individuos.

Ante este panorama contemporáneo, donde se entremezclan la religiosidad, el nacionalismo, la economía neoliberal y la diversidad identitaria en la cultura, es indispensable un amplio análisis y discusión sobre cómo las narrativas de la *aesthesis* descolonizan el pensamiento mágico-religioso, otorgando un significado y un lenguaje propios a complejos fenómenos sociales modernos, así como a la

reformulación del tiempo de la cultura. A través de comprender las estrategias de cognición de la memoria colectiva, dentro del proceso de objetivación histórica de imaginarios sociales, particularmente, en la historia del arte desde una perspectiva de la crítica poscolonial: ¿cuáles son los estados de consciencia que posibilitan la creación cultural de las narrativas poscoloniales?

Paradójica y tristemente, la *aesthesis* es una apropiación simbólica de la realidad anclada al proceso civilizatorio de la modernidad, situada en una esquizofrenia de significados tradicionales, modernos, delirios místicos, trance, ayuno, sueño, mitologías, que dan voz a sujetos de conocimiento que manifiestan diversas resistencias simbólicas, lo que constituye una ruptura en los procesos de aprendizaje y comunicación de la memoria colectiva.

Más allá del arte contemporáneo que desdibuja la forma, las narrativas poscoloniales han provocado una suerte de denuncia estética, construyen una apertura dialógica con los movimientos sociales y permiten comprender esa parte existencialista que la humanidad sufre, los estertores de muerte, en medio de una vorágine de ideas, las cuales han transgredido el orden social, provocando una revolución de sensibilidades, diversidades identitarias, pluralidades emergentes, causas sociales que descolonizan los absurdos de la sociedad moderna y llenan el vacío simbólico.

Las narrativas poscoloniales cuestionan las paradojas de la absurda modernidad, ¿acaso no nos duele ver mercancías viajando en los trenes. mientras las personas migrantes viajan en el techo, o que Las Patronas, de Amatlán de los Reyes, entreguen a las mujeres migrantes un *kit* de cuidados y prevención por violación sexual?; nuestra elección civilizatoria quizás fue esa. El arte contemporáneo tiene un acercamiento al vacío y desencanto moderno, la posible respuesta es que se decanta en desdibujar la figurativa, una reacción de la sociedad moderna ha sido el miedo a la pérdida de la forma, que es tan grande que nos prejuició, e impide romper estereotipos impuestos por cánones eurocéntricos, hemos interiorizado el *ethos* histórico de la modernidad al concebir que las artes solo subliman la belleza y son contemplativas, esto nos limita, es necesario abrir los ojos para apropiar el sentir humano, reivindicar la libertad sexual, denunciar a un mundo intolerante que censura las diversidades sexuales, que quiere callar las voces de un cuerpo que ha renunciado a la coacción.

Ahí están manifestándose las narrativas poscoloniales, extraviadas en el laberinto de la imaginación, vale la pena cuestionarnos: ¿cuáles son los imaginarios

sociales objetivados históricamente por las artes, que han posibilitado la creación cultural de religiosidades, mitologías, espiritualidades, como forma de denuncia estética en contra del patrón colonial de poder? ¿De qué manera se puede promover una memoria descolonizadora desde la educación patrimonial y las artes?

TIEMPO HISTÓRICO DE LA MEMORIA, LAS ARTES Y LAS NARRATIVAS POSCOLONIALES

El cuento "Hacia arriba sin alas" de Charles Bukowski, relata la historia de un joven frustrado cuyo sueño era ser piloto aviador, quien se encuentra en una cantina a un anciano, el cual sostiene que le puede enseñar a volar; al no tener nada más que hacer, escucha con atención la historia del anciano Jack y cómo emprendió el vuelo contra las injusticias del sistema social. Este relato, de los pocos cuentos de Bukowski con un final fantástico, refiere el anhelo de volar de los seres humanos, mismo que se presenta en muchos relatos, Ícaro con sus alas derretidas o "Don Chico vuela" de Heraclio Zepeda, o la película *Brasil* de Terry Gilliam; esta historia también nos evoca una metáfora de la obra *Angelus Novus (1920)* de Paul Klee, la cual W. Benjamin retoma en sus tesis de la filosofía de la historia. Estos dos personajes del cuento "Hacia arriba sin alas", nos expresan la forma en que la condición humana se ha dislocado entre los "sueños de la razón que produce monstruos"; según Goya, posibilitando la tradición fascinante de la humanidad a elevar el vuelo, nosotros y los personajes del cuento, somos el ángel arrastrado por la tormenta del progreso, figura de la vorágine de la modernidad. Personajes fragmentados por el individualismo, insatisfechos de su identidad, que viven en soledad la agonía de su existencia en ruptura.

Como podemos observar, la pintura y la literatura convergen para crear juegos de lenguaje y metáforas que nos acercan sensiblemente a la condición humana en la modernidad. En las investigaciones de memoria colectiva que veremos a continuación se ha desarrollado la propuesta epistemológica de integrar narrativas poscoloniales y diversas imágenes de la historia del arte.

Este apartado se presenta en algunos ejes teóricos, si bien a lo largo de la investigación posibilitarán la incesante restitución/constitución epistemológica entre estética, frente a la concepción de *aesthesis* propuesta por W. Mignolo. En primer

lugar, analizaremos la objetivación de imaginarios sociales por medio de las artes en diversos procesos históricos, considero muy importante plantear la propuesta de *artivismo* como parte del conjunto de movimiento juveniles, que en el contexto contracultural de 1968 posibilitó una revolución de géneros y estilos, el surgimiento de una nueva sensibilidad y un posicionamiento político contra los valores anclados a la tradición judeocristiana, capitalista y colonialista que la hegemonía de ciertos grupos reproducía:

> ...se había formado una "cultura rebelde" que diera lugar después a la sedimentación de una experiencia cultural de clase. El uso de Antonio Gramsci fue un eje obligado. A Thompson le permitió estudiar la especificidad histórica de las conformaciones culturales como formas de experiencia política en un momento de incipiente articulación de hegemonía y contrahegemonía. A Stuart Hall, el miembro más joven de ellos y el único vivo, le permitió comprender tempranamente, como planteó en una reciente intervención, la autonomía relativa de lo simbólico en la producción de significación y la capacidad articuladora de la cultura para producir efectos contrastantes y contestatarios en el terreno político (Rufer, 2009, p. 15).

Emergen muchas expresiones artísticas que, desde su resistencia simbólica a través del artivismo, abren el diálogo sobre causas sociales como la libertad y los derechos sexuales, la tolerancia por las diversidades, principios de igualdad y no discriminación, la dignidad humana, respeto y cuidado por la naturaleza, la trasgresión a "cánones y políticas de blanqueamiento en la imagen corporal, cuestionamiento al supuesto progreso moderno y su fracaso sobre la ruptura y las relaciones con la naturaleza y los problemas ecológicos irreversibles que desencadenó, afectando otras formas de vida, apertura dialógica que critica el antropocentrismo, posicionamiento político contra la guerra y la economía basada en el armamento.

Proponer procesos de aprendizaje lúdicos, los cuales visibilicen, sensibilicen y denuncien por medio de las artes, posibilita se deconstruya una suerte de consciencia, lo que nos permita pensar críticamente la modernidad en su consumismo, sus ideales de "éxito basado en la acumulación de riqueza", su perversa idea de la felicidad vista desde un plan de vida disciplinario, como única opción ilusoria a la condición humana, el individualismo, el consumismo, y la eterna soledad provocada por el vacío ante la reducción de nuestro potencial creativo en aras de realizar

una "actividad productiva" para ganar dinero. En este sentido, situar las significaciones de la *aesthesis* en la propuesta de la temporalidad de la cultura, integra una mirada procesual de las obras dentro de transiciones históricas:

> El tiempo es un código que objetiva las prácticas del mundo real en la puesta en perspectiva virtual de la experiencia histórica. Sin embargo, como todo código, nace valorado. En la yuxtaposición heterogénea de los tiempos, el presente de muchos pueblos en la imaginación social, pero también política y académica, es una forma de atraso; una forma de pasado (Rufer, 2009, p. 21).

Bolívar Echeverría hace una propuesta metodológica de analizar cuatro versiones extremas para objetivar el *ethos* histórico que interioriza el hecho capitalista en la vida cotidiana, recuperando la resignificación y las funciones simbólicas de las políticas del arte en sus diferentes vanguardias que posibilitaron conformar el *ethos* histórico de la modernidad:

1. *Realismo*: es la tradición del arte que apuesta a representar el sentido directo de la realidad en contraposición con lo idealizado, es percibido de forma directa. En su libro *Los sueños de la razón*, W. Jarcorzynski hace una crítica sobre el realismo en las etnográficas clásicas, donde el descriptivismo representa una razón omnisciente y donde la autoridad etnográfica impone su forma de ver y comprender la realidad.
2. *Romanticismo*: ha sido uno de los vicios de la narrativa antropológica al romantizar "primitivismos *vs*. sociedad moderna, indígena como ecólogo ancestral; los excesos del relativismo cultural retomando el respeto de los usos y costumbres que en ocasiones vulneran derechos humanos (por ejemplo, la castración clitoriana, intercambio de mujeres por vacas), y rescate de las tradiciones como la "virginidad cultural", y esto es permeado por esa mirada que articuló ciertos grados de realidad idealizados:

   > Para la estética romántica, el objeto de la representación artística no coincide con las cosas tal y como están en la percepción práctica, sino que tiene que ser "rescatado" de ellas; que solo se entrega a la experiencia estética a través de una identificación empática con ellas, capaz de descubrirlo como su

significado profundo, incluso en contra de ellas mismas (Echeverría, 1998, p. 172).

3. *Neoclásico*: representa la ruptura con el Medievo y se observa cómo las mitologías celtas, fenicias, persas, sumerias y egipcias sufren un cambio de significado y las convierten en paganas, de esta forma emergen en los laberintos de la imaginación un sinfín de criaturas fantásticas medievales, la cuales en el Renacimiento se estetizaron, recuperando modelos corporales del canon grecorromano; desde una suerte de humanismo (muy antropocéntrico) esto explica por qué la figurativa occidental reprodujo estos cánones, desde la reivindicación de la representación de los héroes, las corporalidades femeninas, el ideal de pureza y la blanquitud.
4. *Barroco*: implicaba la saturación de elementos. Este comportamiento barroco lleva a una contradicción ontológica en la modernidad, lo podemos observar en diversas transiciones históricas, por ejemplo, el barroco fue una política del arte de la Iglesia católica como respuesta a la reforma protestante, que confrontaba la música sacra de Bach; en ese sentido, la saturación del barroco responde a integrar elementos estéticos de las y los indígenas durante el Virreinato, el patrón colonial del poder en la pintura, la arquitectura y música barroca, particularmente en la pintura y escultura adaptó los saberes de los tlacuilos, en un sentido instrumental:

> La estrategia barroca para vivir la inmediatez capitalista del mundo implica un elegir el tercero que no puede ser: consiste en vivir la contradicción bajo el modo de trascenderla y des-realizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida. El calificativo "barroco" puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una puesta en escena. Una actitud de desbordamiento y derroche de la riqueza, en contraposición a la lógica del capital que busca su acumulación (Bolívar Echeverría, 1998, p. 174).

Romper con esa visión de la dialéctica "positiva" colonizante que se ha instituido a la palabra estética desde la filosofía, es muy complejo, pues a partir de estos cánones eurocéntricos fueron impuestas jerarquías de significados objetivando el *ethos* de la modernidad, lo cual nos impide romper con el patrón de poder colonial:

> Reconstituir saberes y sentires, re-existir y re-emerger no son un hacer reciente, sino que son simultáneos a la constitución/destitución del patrón colonial del poder. Lo que es reciente es la conceptualización de tales haceres, que como es natural quedaron ocultos en el PCP. Su función es precisamente la de invisibilizar todo aquello que disiente de los procesos de constitución/destitución (Mignolo, 2021, p. 71).

Darse la oportunidad de pensar y reflexionar sobre la historia de las artes ha sido uno de los aspectos más cuestionables, pues demanda un doble proceso: por un lado, situar la configuración histórica de la subjetividad (sujeción) del espectador, y por otro, el sentido o el aura que emana de la representación visual, ante este enfrentamiento de imágenes del mundo. Del resultado de esta sobreimpresión de significados que producen la herida colonial, W. Mignolo señala que la *aesthesis* tiene la capacidad de sanación de las heridas que nos provoca el patrón de poder colonial, y nos permite crear saberes y nuevas formas de nombrar nuestros sentires. De esta perspectiva surge la creación-ficción de la realidad social y cultural, el choque de épocas, y la esquizofrenia de significados objetivada por los sistemas de opresión (capitalismo, colonialismo y patriarcado), el resultado tiende a ser caótico:

1. Por un lado, en diversas épocas los grupos dominantes establecieron una visión de las" bellas artes", concebida a partir de cánones estéticos donde la sensibilidad humana sublimaba, por medio de las artes, modelos de "belleza"; acaso la única emoción que percibimos en las obras de arte es la impresión de la belleza, la "pureza" en las formas. Es necesario analizar la resignificación de imágenes en la historia del arte, para comprender cómo gradualmente las imágenes se desdibujan y fragmentan la forma. En el denominado arte contemporáneo se manifiesta desde el dadaísmo la intención de desintegrar la forma; desde esta perspectiva se puede apreciar que todo aquello que tenía una imagen establecida-objetivada se va desdibujando.

Por ejemplo, en las representaciones de un dios de las religiones monoteístas patriarcales, se mostraba un hombre barbado sentado sobre la tierra, otros recuperaban a profetas masculinos (Cristo, Mahoma y Buda). Por cierto, en la representación de la ética protestante, Cristo ya no tiene el pelo largo, aunque sigue predominando que es un hombre blanco. Sin embargo, podemos observar cómo la trasformación incesante no binaria de la sensibilidad y la pérdida de formas nos muestran que el dios cristiano se fragmenta, ahora su imagen mental (significado) se articula como universo, energía, cosmos, luz. La mirada fractal de la memoria de la psicodelia es semejante, trasfigura universos simbólicos, formas, espiritualidades y distorsiona los colores con efectos visuales, opera con el principio de refractar los colores en geometrías en movimiento.

El resultado de estos regímenes de percepción visual alucinante refleja sujetxs fragmentados ante una crisis de creencias, algunos están desencantados, pues esas narrativas que en los sesenta confrontaron el orden, sufrieron un vacío simbólico, un sentimiento *exnihilo;* ahora ser hippie ya no implica un posicionamiento político y artivista contra la guerra, ni una rebeldía contestataria por la libertad sexual, ahora implica vestirte de colores, colocarte un disfraz con un estilo de vida cuya espiritualidad individualizada se adapte a muchas formas de consumo; ser ecologista implica ser vegano, tener "perrihijos", proteger a los animales, pero sin cuestionar el antropocentrismo. Por ejemplo, la sustentabilidad esconde tras de sí una mirada neoliberal depredadora de la naturaleza con la simulación de ser responsable con el cuidado del "medio ambiente", bajo el argumento de que "las generaciones de futuro" puedan vivir; de esta lamentable forma de "consciencia ambiental" se manifiesta que "ser sostenible" implica dejar que la futura humanidad tenga recursos naturales que "explotar", legitimando una economía de la naturaleza, aunque algunos la conciben como un ente vivo, paradójicamente, las políticas económicas del Estado continúan viéndola como un objeto-recurso.

2. Recuperar las narrativas poscoloniales desde la memoria colectiva, con la finalidad de invertir la historia con una mirada procesual del tiempo de larga duración, una historia de abajo, horizontal, decolonial, significa integrar la configuración de imágenes del mundo relacionadas a las mitologías

(pueden ser por consumo de enteógenos y del arte psicodélico, arte urbano y sus narrativas).

En este sueño occidental hemos construido varios paraísos artificiales para vivir lejos –muy lejos– de los espejismos de la vida moderna, en ese momento el *homo-dionisiaco* se entregó al hedonismo, en la búsqueda de la "cura" para su locura. El placer y exceso conformaron el nuevo sentido y significado de vivir en el país de las maravillas de Carol, hasta la más absoluta despersonalización del *yo*: surgió el primer acercamiento entre el vacío y la nada. Debemos confrontar los cánones occidentales donde solo artistas europeos y gráficos plasman sus "obras de arte". También hay narrativas y mitologías psicodélicas que construyen una diversidad de imágenes del mundo. La propuesta epistemológica es recuperar la antropología histórica de las narrativas poscoloniales en la historia del arte contemporáneo, para observar cómo se dio la ruptura y la interiorización del vació simbólico y el desencanto de la modernidad que nos extravío en la lógica del placer.

En el postimpresionismo, V. Van Gogh en el siglo XIX dibuja paisajes de la naturaleza con una saturación de filtros amarillos propios de su esquizofrenia, que manifiestan lo luminoso, lo diurno, mientras *El grito* expresionista de Münch oscurece el panorama social en un mundo donde la muerte y la guerra se acercan. El exceso y exacerbación del nacionalismo llega a su cúspide con las guerras mundiales. En este punto es donde da inicio la inversión dialéctica de significados del régimen diurno al régimen nocturno de la modernidad, el progreso se transforma en una barbarie civilizatoria, la libertad económica no es más que una jaula que nos tiene presos, atrapados en un mundo donde nuestra existencia está coaccionada por sistemas de opresión (capitalismo, colonialismo y patriarcado). Engañados en los espejismos de la simulación; ser productivo es un "objetivo" de nuestra existencia, para dar sentido a nuestras efímeras vidas y ser consumidores de nuestra soledad; aislamiento tecnológico fetichista.

Hay otro concepto que desde la perspectiva decolonial y *aesthesis* ha tenido una inversión dialéctica de significado. Para los griegos la galería era concebida como un espacio de goce estético, no un lugar cerrado contemplativo de obras de arte

visual, sino que cualquier experiencia sensorial puede manifestarse, en ese sentido, una galería puede ser un espacio abierto donde se escuche música, se proyecten grabados y se cuenten cuentos, para convivir en un espacio recreativo, no regulado bajo la dictadura de normas de la modernidad y del canon eurocéntrico de las bellas artes, esto democratizaría el acceso a las artes como derecho cultural.

Cuando observamos algunas obras de arte gay, podemos sentirnos atraídos por esa expresión erótica, pues quién nos dijo que no nos puede excitar una imagen homoerótica; además, expresan una resistencia hacia los múltiples prejuicios, ya que ser homosexual era una enfermedad, hasta 1972, aparecía como una enfermedad en diccionarios de medicina, y no solo eso, muchos estaban enfermos de VIH, por eso comenzaron a plasmar corporalidades fuertes, musculosas y sanas, para contrarrestar las miradas heteronormativas que querían estigmatizar su orientación sexual, es decir, se señalaba que ser homosexual implicaba ser potador de VIH. Particularmente, la poesía de Pedro Lemebel, en su Manifiesto (*Hablo por mi diferencia*), expresa su impronta con el mundo, es un fuego que consume prejuicios, tiene una seducción líquida y exalta la libertad de ser en el tiempo derretido, en el sinsentido de la vida.

Otras diversidades nos identificamos con él, pues también nacimos con la "alita rota", como lo expresa en su manifiesto, por ser mujeres y negarnos a reproducir ese deber ser opresivo, no se pueden destruir los absurdos de la lógica patriarcal, la segregación y discriminación colonial ni trastocar las violencias capitalistas, pero sí se puede reivindicar la *aesthesis* (sentir y haceres) como medio de ruptura con la estética, de dislocación de nuestra percepción del ser, el tiempo y la nada, para tener un acercamiento que comprenda que esta sociedad de control debe dejar de imponer la exclusión y la estigmatización como formas de dominación en las prácticas sociales.

Finalmente, es necesario plantear algunas reflexiones críticas sobre cómo la modernidad destruye el *aura*, que es el modo de existencia y núcleo sensitivo de una imagen aesthésica. W. Benjamin reflexiona la política del arte bajo la lógica de los modos de producción, analiza que la reproducibilidad técnica de la imagen, aparentemente implicaría un acceso a las artes, pero desde la racionalidad instrumental capitalista se estaba concibiendo a la tradición (entretejido de espacio y tiempo) y la sensibilidad de una artista plasmado en su obra como una mercancía que podía venderse en cualquier producto, provocando que el núcleo sensitivo de

la obra (*aura*) que encuentra su expresión en transformar la percepción sensorial, se redujera a ser una mercancía:

> Aquí tenemos la explicación ultima de "el efecto de alienación" del lenguaje de la crítica poscolonial. Porque en ese momento llegamos a la difícil e incómoda posibilidad de considerar que todo conocimiento occidental, directa o indirectamente, es una forma de discurso colonial. Por esta razón una de las tareas más importantes del colonialismo debe ser la producción de una "etnografía crítica de Occidente", un análisis de la historia de Occidente perseguida por el espectro de los excesos de su propia historia (Young, 2006, p. 13).

ESTUDIOS TRANSDICIPLINARIOS DE LA HISTORIA DEL ARTE Y LA MEMORIA: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DIDÁCTICA DE LA PEDAGOGÍA DECOLONIAL Y EDUCACIÓN PATRIMONIAL

La diversidad de expresiones del arte nos permite desarrollar elementos didácticos desde una pedagogía decolonial, con la finalidad de construir aprendizajes lúdicos que sensibilicen y propicien un diálogo intercultural que, a su vez permita identificar sensiblemente problemas sociales y emocionales contemporáneos, cuestionando cánones estéticos e imaginarios sociales impuestos por la modernidad capitalista. La propuesta desde los estudios de la memoria colectiva, partiendo de la antropología histórica de narrativas, es reflexionar los procesos históricos representados en la historia del arte. Dentro de las investigaciones en el campo de la memoria colectiva hemos diseñado diversas herramientas didácticas lúdicas que permiten potencializar la creatividad. La asimilación cognitiva dota de una significación sensible a su realidad con la finalidad de apoyar en la solución de problemas y conflictos sociales, y desde las diversas expresiones artísticas posibilita un acercamiento con la comunidad.

A continuación, mostraré algunos estudios y cómo implementaron teórica y metodológicamente relaciones transdisciplinarias entre las artes y la antropología histórica.

En el ensayo de *Eros en los versos. Memoria y poesía erótica hispana como alternativa didáctica en la educación sexual a nivel medio superior,* de Fernanda Mendoza Linares, se estudia la objetivación histórica del erotismo. Parte de analizar

cómo se transformó la representación de Eros, tan sensual, en Cupido, en las vanguardias de diversas épocas, mientras que en la escultura clásica se convertía en un cuerpo masculino perfecto, Eros en las mitologías, hijo de Afrodita, encargado de enamorar a todas las parejas sin importar su identidad sexual, con el devenir del tiempo se incorporó la narrativa de *Metamorfosis* (1650) del escritor romano Apuleyo, integrando la mente al erotismo, Psique se convirtió en la pareja de Eros, así la escultura, en el neoclásico renacentista, recupera la estética grecorromana, aparece en un escena muy sensual de Antonio Canova (1793), emitiendo una mirada de amor romantizada, monógama y heterosexual. Sin embargo, gradualmente los artistas comenzaron a infantilizar a Eros, convirtiéndolo de un hombre seductor, sensual, a un niño que jugaba con arcos e instrumentos musicales; finalmente, fue reducido a un pequeño bebé querubín: Cupido. De esta forma, objetivamos la castración del erotismo, de todo su halo pasional y liminal, una sexualidad estereotipada en la pornografía y prácticas sexuales limitadas por cuerpos fragmentados, insatisfechos de su imagen. Así, la autora emprende un viaje hacia la poesía erótica como herramienta didáctica de educación integral sexual denominada *Cuerpo en los versos*.

La memoria de las brujas. Historia de la estigmatización de los saberes femeninos (prácticas de la brujería en Xalapa y la localidad de San Marcos), de María de los Ángeles Castellanos, es una investigación que registra un conjunto de narrativas sobre las brujas en la localidad de San Marcos, mujeres con poderes nahualísticos que pueden volar, convertirse en aves y arrancarse las piernas, mujeres que practican la lectura del tarot, del café, la quiromancia (las líneas de las manos), recuperando saberes de la medicina tradicional, curan empachos, espantos, sanan enfermedades siempre ocultas, encomendándose a San Judas Tadeo (el santo de las causas perdidas), de este modo, del presente al pasado, las narrativas nos arrojan a las pinturas de Santiago en la cueva del brujo de Peter Brueghel (1564) y *El aquelarre* (1798) de Francisco de Goya; a partir de un análisis iconográfico de estas imágenes se observa la representación de la bruja en el Medievo, que manifiesta la estigmatización de los objetos domésticos y la organización social de las mujeres.

Por su parte, Caro Baroja explica cómo su "cacería" se considera como el primer evento histórico en el que se documenta la violencia feminicida, pues las persiguieron, condenaron y asesinaron de formas horribles, por el simple hecho

de ser mujeres con conocimiento sobre procesos reproductivos, anticonceptivos y de medicina tradicional. En el Medievo se tenía la creencia de que una mujer obtenía su conocimiento haciendo pacto con el diablo; hasta la fecha se continúa representando un imaginario social negativo que estigmatiza los saberes de la medicina tradicional: la vejez femenina, el desplazamiento de la partería, y aún perdura la idea de que las mujeres hechizamos a los hombres. Todas estas narrativas llevan a cuestionarnos cómo en pleno siglo XXI "quemamos" en redes sociales a las mujeres por tener una vida sexual activa y libre, o el alcance que puede tener la reinterpretación de las feministas al denominarse las nietas de las brujas que quemaron.

El ensayo *Castidad o castigo: el imaginario de virginidad en la memoria colectiva* de Mariana Castillo Castillo, estudia cómo en la memoria colectiva se objetivó el imaginario de virginidad como dispositivo de control corporal sobre la sexualidad femenina, a partir de una metodología interdisciplinaria entre los estudios de iconografía, análisis de obra literaria y la narrativa biográfica de dos mujeres adultas mayores. Primero se contrastaron fuentes históricas, como el concilio de Trento (debate respecto a la inmaculada concepción de María), sin embargo, concluyeron determinando que la virgen era la *Tota pulchra, es amica mea et macula non est inte* y determinó las bases del culto mariano; en este sentido, se desarrolló un análisis iconográfico sobre un mural (1524-1525) del convento de Huejotzingo en el que aparece la virgen junto a Santo Tomás y Duns Escoto, enmarcando las virtudes de pureza virginal y belleza sobrenatural de la Virgen María. Después, se analizaron todas la "virtudes" instituidas respecto al deber ser femenino, en torno a la virginidad y la pureza, con el conjunto de imaginarios de la novela *Santa* de Federico Gamboa (1903), la protagonista es engañada por un hombre y su familia la expulsa del hogar, así termina como prostituta, denunciando la injusticia y desigualdad del sistema social.

Al realizar una serie de entrevistas sobre el imaginario de virginidad, reflexionamos su proceso de resignificación en la memoria colectiva. Si bien ya no existían dispositivos físicos y de vigilancia corporal, como en otras épocas, sí había vigilancia sobre la sexualidad de las adolescentes, comportamientos restrictivos y violencia simbólica para señalar a mujeres que, al no ser vírgenes, perdían su valor, pero se presentaba una ruptura de preservar la virginidad hasta el matrimonio, pues las mujeres promedio iniciaban su vida sexual a partir de los 15 años, y no se casaban durante la

adolescencia, una de las informantes señaló haberse casado cuando ya tenía una hija de un relación anterior. Es impresionante que este imaginario, si bien ha cambiado su forma de control social más allá de lo físico, aún perdura en la idea de las "buenas mujeres" que deben ser puras, tener un rol sexual pasivo, virginales, sumisas, representar inocencia frente a las "malas mujeres" que son promiscuas, "indomables", que valen poco porque andan con muchos hombres y se les dice "fáciles".

La tesis de Kate Scarlett Martínez Dolores, titulada *Memorias de olvido: imaginario de la locura en la Fundación "Ave Fénix", Coatepec, Ver*, es una investigación interdisciplinaria que integra la mirada de la locura en diversas etapas, por ejemplo, la locura asociada a la posesión demoniaca, lunar, en la obra literaria *Elogio a la locura* o *Alabanza a la estupidez* de Erasmo de Róterdam (1511) donde se expresa que la locura es hija de la ignorancia y la necedad, recuperando sátiras griegas, arrojan a naufragar a los locos, en este punto de partida comenzamos el análisis iconográfico de la obra *La nave de los locos* (1503-1504) de Bosco, para observar los rostros de los locos, relacionados a vicios y excesos como la gula, la bebida y la lujuria. En la segunda parte, se reflexiona de qué modo la historia de la psiquiatría objetivó el imaginario de la locura, concibiéndola como una enfermedad, y los espacios de encierro y exclusión hacia todo lo que se consideraba "anormal": personas con lepra, homosexuales, prostitutas, adictos; a todos los encerraban en el mismo lugar, y el objetivo de la psiquiatría era curarlos mediante modelos médico-terapéuticos muy controvertidos, como la lobotomía, electrochoques y uso de fármacos.

Posteriormente, propone un trayecto en la historia de las artes para reflexionar cómo romantizaron la locura, analizando el postimpresionismo en la figurativa de Van Gogh, y en la obra *Poemas del manicomio de Mondragón,* de Leopoldo María Panero. También se revisa cómo en el cine se representa la locura del Marqués de Sade, expresada en el anhelo de escribir más allá de su perversión y, finalmente, la denuncia estética del filme *Bicho de 7 cabezas* (2001) dirigido por Laís Bodanzky, basado en una historia real de Austregésilo Carrano Bueno y su libro autobiográfico *Canto dos malditos*, quien fue un activista contra los abusos y violaciones de derechos humanos en los manicomios de Brasil. Por último, el trabajo etnográfico en el Centro de Rehabilitación "Ave Fénix", a partir de la implementación de talleres de risoterapia, permitió construir dos análisis de las narrativas de dos personas

con trastornos mentales a partir del estudio de juegos de lenguaje, donde se escucharon las voces del silencio y el olvido.

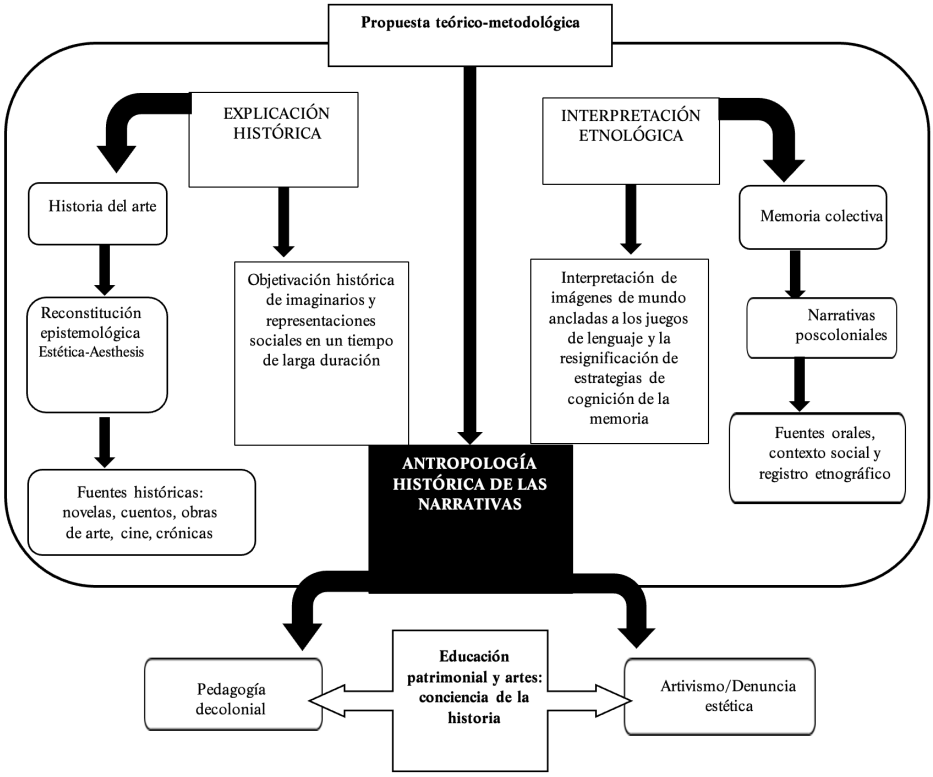


Figura 1. Propuesta teórico-metodológica de la antropología histórica de las narrativas.

Fuente: elaboración Blanca J. Salcedo González

Todas estas investigaciones del campo de estudio de la memoria colectiva se encuentran formadas desde una propuesta epistemológica transdisciplinaria, por lo cual se considera necesario articular el anterior mapa conceptual.

(IN)CONCLUSIONES

La consciencia histórica y la memoria colectiva abren una paradoja, si trascendemos la mirada estética y reconstituimos la *aesthesis*, como vía de ruptura con el patrón de poder colonial, simultáneamente estaríamos institucionalizando un nuevo régimen de percepción visual. No obstante, el problema de la reproducción cultural y la interiorización del *ethos* de la modernidad, en cierta medida, ha logrado su empresa con el arte contemporáneo, pues ha sido absorbida por la lógica de consumo y la racionalidad instrumental y ha utilizado algunas críticas del arte para promover la mercantilización de obras, por ejemplo, los filtros psicodélicos traslucidos de Warhol fueron recuperados (intertextualizados y descontextualizados de su aura) en el marketing electoral de B. Obama y de E. Peña Nieto, o la imagen del Che en playeras marca Furor. Si observamos los excesos del fetichismo y cosificación de una obra de arte, cuál es el terrible impacto de ver a la venta muñecas inflables que representan el personaje de la obra de *El grito* de E. Munch, o la crítica del arte respecto a la cosificación de las obras de arte de M. Duchamp, cuando firmó un excusado como acto de protesta para señalar que el hecho de que tuviera su firma no lo convertía en una obra de arte y, contradictoriamente, se vendieron muchas reproducciones.

A pesar de enfrentar esta vorágine de significados posmodernos, la propuesta metodológica de narrativas poscoloniales (*aestheticas*) en el estudio de la memoria decanta en dos senderos: el primero, restitución epistemológica de las artes como didáctica en la pedagogía decolonial, reivindicando el artivismo como posibilidad de creación cultural; por otro, el análisis de nuevas narrativas de la *aesthesis* que promuevan un pensamiento crítico que confronte el patrón colonial de poder que, legitimado en el arte contemporáneo, cuestiona la representación social de la condición humana dislocada entre vacío y consumo.

La restitución de la *aesthesis* ha conseguido crear una ruptura y cambio de sensibilidad que articula nuevos valores; por ejemplo, el arte psicodélico restituido como *aesthesis* nos puede llevar a reflexionar sobre la objetivación de imágenes del mundo en otros estados de consciencia, y a analizar la configuración de espiritualidades y religiosidades, así como a conocer los cambios sociales que han sufrido estas imágenes del mundo por el impacto de la modernidad; una suerte de eterno retorno hacia la construcción de pluralidades emergentes. Así, el arte urbano articulado en la obra de Banski genera un posicionamiento político global respecto a

la guerra y el sufrimiento de las infancias, o la *aesthesis* wixarika que ha logrado la defensa de su desierto Wirikuta y sus prácticas ceremoniales ancestrales, creando una geometría del color, proyectando su cosmovisión; o las mujeres mayas que defienden su cuerpo al igual que su territorio.

La aportación de la antropología histórica es la articulación interdisciplinar entre la historia del arte. La epistemología decolonial y la educación patrimonial han permitido analizar procesos de objetivación de imaginarios sociales, así como la propuesta metodológica de estudio de la memoria colectiva en tres niveles:

1. Estrategias de cognición (cine, pintura, fotografía, artes escénicas performativas, música, etcétera).
2. Proceso de creación ontológica de imaginarios sociales en contextos históricos diversos.
3. Temporalidad de la cultura en el sistema social de instituciones históricas cuyas representaciones sociales se resignifiquen a la par de la historia de las ideas estéticas.

Hacer antropología histórica de las narrativas tiene muchas miradas y sentires fractales que construyen representaciones culturales de la realidad. En este ensayo he propuesto una breve síntesis metodológica de cómo en los estudios de la memoria colectiva nos hemos sumergido en la historia del arte y en las fuentes históricas y narrativas etnográficas para proponer una educación patrimonial desde una pedagogía decolonial. Hay que explorar esos laberintos de la imaginación que expanden nuestro potencial; investigar es un proceso creativo reflexivo… y resplandece a manera de arcoíris.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.

Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños: ejercicios de etnoficción*. Gedisa.

Berger, J. (2001) *Modos de ver.* Editorial Gustavo Gili.

Benjamín, W. (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Taurus.

Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Tusquets Editores.

Castoriadis, C. (2005). El descubrimiento de la imaginación. *Los dominios del hombre: encrucijadas del laberinto* (pp. 149-176). Gedisa.

Castellanos Trujillo, M. de los Á. (2022), *La memoria de las brujas. Historia de la estigmatización de los saberes femeninos (prácticas de la brujería en Xalapa y la localidad de San Marcos.* [Tesis de licenciatura en Antropología Histórica]. Universidad Veracruzana.

Castillo Castillo, M. (2022) *Castidad o castigo: el imaginario de virginidad en la memoria colectiva*. [Ensayo de licenciatura en Antropología Histórica]. Universidad Veracruzana.

Chartier, R. (1999). *El mundo como representación.* Gedisa.

Echeverría, B. (2000) *La modernidad de lo barroco,* UNAM.

Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores.

Foucault, M. (1992). Entrevista concedida a Bernad-Henry Levy. En *Las aventuras de la libertad* (pp. 357-367). Anagrama.

Witold, J. y Bortoluzzi, M. (coords.). (2010) La batalla de huevos. En *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las* narrativas (pp. 147-183). CIESAS.

Martínez Dolores, K. S. (2024), *Memorias de olvido: imaginario de la locura en la fundación "Ave Fénix", Coatepec, Ver.* [Tesis de licenciatura en Antropología Histórica]. Universidad Veracruzana.

Mendoza Linares, F. (2022). *Eros en los versos. Memoria y poesía erótica hispana como alternativa didáctica en la educación sexual a nivel medio superior.* [Ensayo de licenciatura en Antropología Histórica], Universidad Veracruzana.

Mignolo, W. (2021). *Reconstitución estética decolonial*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Quijano A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad, en *Perú Indígena*, *13*(29), pp. 11-20.

Rufer, M. (2009). Estudios culturales y crítica poscolonial. Historicidad, política y lugar de enunciación en la teoría, *Revista de la Universidad Cristóbal Colón* (I), pp. 10-30.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia.* Universidad Nacional de Quilmes.

Wagner, P. (1997). *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*. Herder.

Young, J. C. R. (2006) *¿Qué es la crítica poscolonial?*, Cátedra Jovellanos, Universidad de Oviedo. (María Donapetry, trad.), pp. 1-12.

Žižek S. (1998). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

La presencia de las lenguas mesoamericanas en la antropología histórica

Rodolfo Hernández Osorio[1]

INTRODUCCIÓN

A lo largo de *sempoawalli wan makuilli xiwitl,* frase nahua que se traduciría literalmente como "una veintena y cinco dedos [depositados en sus] hojas" es decir, a 25 años de haberse fundado la licenciatura en Antropología Histórica, ha transitado momentos importantes en la transmisión de conocimientos hacia y para los estudiantes universitarios. En la enseñanza de las lenguas mesoamericanas no solo se transmiten los signos lingüísticos como aprendizaje de la lengua, también se comparten conocimientos interculturales e interseccionales que ofrecen el universo de saberes y conocimientos, como un tesoro escondido de sus culturas milenarias, presentes hoy en día en sus espacios de vivencia, en las interacciones comunicativas entre la comunidad lingüística. Para los estudiantes universitarios comprender una lengua es comprender un nuevo mundo, una ventana que se abre para conocer aspectos culturales, históricos y lingüísticos de los pueblos mesoamericanos, todo ello, preservado en sus comunidades. La vivencia, la cosmovisión, la historia, la lengua, es todo un mundo de saberes almacenados en memorias colectivas de grupos sociales del pasado y del presente. Al abordar temáticas en relación con la lengua y la cultura mesoamericana se complementa la formación profesional para los estudiantes de la licenciatura en Antropología

[1] Doctor en Estudios del Lenguaje y Lingüística Aplicada. Adscrito a la licenciatura en Antropología Lingüística de la Universidad Veracruzana. Correo: rodohernandez@uv.mx

Histórica, así también se visibiliza el México desconocido que guardan los grupos originarios. En el presente capítulo se aborda la riqueza lingüística, histórica y cultural que poseen los pueblos y comunidades indígenas en el territorio mexicano.

LENGUAS INDÍGENAS MESOAMERICANAS

Hablar de las lenguas mesoamericanas es hablar de la resistencia lingüística que día a día los habitantes de las comunidades tienen por mantener los conocimientos prehispánicos. Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, hoy Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, México se encuentra en el octavo lugar a nivel internacional con más lenguas nacionales; siendo así, la entidad veracruzana ocupa el tercer lugar con más lenguas mesoamericanas, primero está Oaxaca, en segundo lugar Chiapas, después Veracruz y así sucesivamente.

Las lenguas indígenas de México se conocen con diferentes nombres: lenguas mesoamericanas, lenguas indígenas, lenguas autóctonas, lenguas originarias, lenguas nacionales. Los hablantes de lenguas indígenas en México prefieren nombrar su idioma como lenguas originarias o con sus autodenominaciones.

Estas lenguas originarias en el territorio mexicano no han tenido la oportunidad de ocupar espacios en instancias del sistema gubernamental. Existen instituciones como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI), cuyos objetivos son la preservación, revitalización y desarrollo de las lenguas indígenas.

El propósito de estas dos instituciones es atender a los pueblos y comunidades indígenas en materia lingüística, sin embargo, no hay un proyecto nacional que promueva el uso de las lenguas originarias en los ámbitos jurídicos, educativos y de salud, en atención a la población más vulnerable y principalmente en la parte educativa, que considero de gran relevancia para la transmisión del conocimiento y valoración de los saberes culturales.

Por esa desvalorización, algunos hablantes dejan de dominar su lengua y por otras diversas razones, las más conocidas hacen referencia a la discriminación idiomática, al racismo, al clasismo. Muchos hablantes de lenguas nacionales se

avergüenzan de su identidad cultural, lingüística e histórica. Otra razón del abandono de la lengua es el racismo y la falta de reconocimiento del idioma en diferentes instituciones. Todo esto hace que disminuya la diversidad lingüística.

Algunos parlantes no indígenas desvalorizan las lenguas minoritarias, haciendo creer que esa lengua no vale, no posee estatus. Se trata de actitudes negativas frecuentes hacia algunas lenguas y culturas indígenas, y por esta razón jóvenes que aun dominan alguna lengua originaria abandonan su conocimiento lingüístico.

La castellanización y la estigmatización son los principales factores que inciden en la desaparición de lenguas maternas entre los grupos autóctonos; las presiones sociales internas y externas hacen que sus hablantes abandonen sus propias lenguas maternas.

Las lenguas nacionales son las más discriminadas en diferentes ámbitos sociales. Instancias como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), y la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI), han dedicado mayor esfuerzo a difundir la importancia de incluir lenguas en diversas instancias y promover, divulgar y desarrollar las lenguas para la preservación lingüística, pero poco se ha logrado.

En el territorio nacional, hablantes y no hablantes de idiomas indígenas siguen pensado que las lenguas son obstáculos para el desarrollo del país. En otro sentido, la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2019). Menciona que las lenguas encierran un cúmulo de conocimientos, historias y tradiciones que los identifican como pueblos indígenas, en su tiempo y en su espacio.

En muchas comunidades indígenas usan el español para la interacción comunicativa con los hijos. Los padres indígenas no les hablan a sus hijos en su lengua materna por la discriminación que sufre esta, y de esa manera abandonan la transmisión de saberes culturales con sus familiares. La intergeneracionalidad se desvincula de la identidad cultural, aceptando así la lengua dominante. Otro factor importante que influye en el abandono de la lengua es, como se mencionó anteriormente, el proceso de castellanización en diferentes espacios familiares, asambleas comunitarias, espacios educativos y centros rituales, entre otros. Muchos de estos espacios usan el español en lugar de su lengua indígena. Asimismo, en las comunidades indígenas de México se imparten clases en español y no en lenguas indígenas, desfavoreciendo el fortalecimiento lingüístico en las comunidades.

Desde el proceso de castellanización educativa en México, la población indígena incurre en la no transmisión de la lengua a las nuevas generaciones. Los niños abandonan su lengua materna debido a la educación que reciben.

Otra causa que orienta al abandono de la lengua tiene que ver con las actitudes, ya que algunos hablantes indican que su lengua no vale, que su lengua no tiene prestigio, ya que no hay presencia en espacios públicos ni instituciones educativas, tampoco en dependencias gubernamentales, y eso influye al no posicionar la lengua en esos espacios públicos.

En las universidades del país poco se han valorado las lenguas indígenas. Por lo tanto, los hablantes prefieren castellanizarse para evitar la discriminación. Es por ello que los hablantes de una lengua indígena niegan su identidad cultural y pocos se enorgullecen de pertenecer a una cultura milenaria, demostrando así una actitud negativa.

La discriminación lingüística en México contribuye a la disminución de la llamada diversidad cultural y lingüística. Cuando los hablantes niegan su identidad étnica, las lenguas mueren porque sus hablantes dejan de transmitirla a las nuevas generaciones.

Son pocas las personas preocupadas por la lengua y cultura de los pueblos. Algunas familias son partícipes del abandono de la lengua; es decir, los mismos hablantes abandonan la transmisión de sus saberes culturales hacia sus propios hijos.

En algunas comunidades indígenas los promotores culturales, que son los que difunden, promocionan, incluso imparten cursos de lenguas indígenas, también dejan de transmitir la lengua originaria a su familia; es decir, los promotores lingüísticos usan el español para comunicarse con sus hijos, y con sus nietos, no lo hacen en su lengua indígena.

Por otra parte, en las escuelas bilingües en México no se practica el bilingüismo, sino que se enseña únicamente el español. La mayoría de las comunidades indígenas enfrentan el mismo proceso. Hay profesores bilingües que hablan una lengua indígena que no es propiamente la lengua que hablan los alumnos; es decir, hay nahuas dando clases como profesores bilingües indígenas en una escuela totonaca o viceversa, situación que se repite en muchos estados de la república mexicana, causando un verdadero problema para la revitalización lingüística.

Muchos profesores imparten sus clases en español en escuelas bilingües, como puente más cercano para entablar la comunicación con los niños y los

padres de familia. También influye cuando el maestro habla la misma lengua indígena de una comunidad, pero se comunica en español con los padres de familia, mostrando una postura de superioridad, fenómeno que no ha cambiado durante muchos años.

En las comunidades indígenas se han observado la herencia de plazas docentes de adscripción bilingüe hacia los hijos o familiares de profesores de educación preescolar o primaria, quienes dejan la clave a su familia, y el ocupante de la plaza imparte las clases en español, por ser monolingüe en español; esta problemática está presente en muchas comunidades indígenas de Veracruz y de México. De esta manera, se va dejando de hablar la lengua originaria y a pesar de que hay profesores bilingües en México con conocimiento de causa, ellos mismos forman parte del abandono de la lengua. Se trata de un gran problema presente en diversas zonas étnicas de nuestro país, en donde la lengua predominante hoy es el español.

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA

Hablar de la diversidad lingüística es como hablar de la biodiversidad: diversas especies habitando en espacios naturales; algunas también están en proceso de extinción, otras en desaparición total. Lo mismo sucede con las lenguas indígenas: algunas han dejado de existir dentro de una comunidad lingüística y se puede decir que son lenguas muertas. Pocas mantienen su vitalidad y muchas se encuentran en un proceso de desplazamiento lingüístico con el español. En palabras de Crystal (2001):

> La expresión "muerte de una lengua" suena tan rotunda e inapelable como cualquier otra donde esa palabra haga su indeseable aparición, y sus ecos e implicaciones son similares. Decir de una lengua que ha muerto es como decirlo de una persona. No podría ser de otra forma, porque las lenguas no existen sin las personas (p. 13).

Los hablantes son los principales actores que revitalizan la lengua. Cuando las personas indígenas usen únicamente la lengua castellana, será ese el momento en que el idioma indígena desaparezca; sin embargo, muchos hablantes mencionan que

han transcurrido más de 500 años desde la llegada de los españoles y las lenguas mesoamericanas siguen aún vigentes.

En la multiculturalidad y el plurilingüismo se ve la identidad cultural de los pueblos originarios. Hasta la fecha se mantienen algunas lenguas como idiomas de uso cotidiano a nivel local. Muchas comunidades indígenas viven momentos distintos en cuanto a la vitalidad de la lengua.

En México, la diversidad lingüística sufre un proceso de desplazamiento de la lengua por la lengua dominante. En muchas ocasiones, los mismos hablantes de algunas lenguas originarias forman parte de esa pérdida, abandono y la no transmisión de la lengua a las nuevas generaciones, como se dijo en párrafos anteriores. En la actualidad, la mayoría de los hablantes de lenguas indígenas son bilingües, hablan su lengua indígena y el español.

En la Encuesta Intercensal (2015) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía se señala que en el país habitan 7,382,785 hablantes indígenas. El náhuatl encabeza la lista de número de hablantes, superando el millón y medio (1,725,620). Le siguen la lengua maya (859,607), el tseltal (556,720), el mixteco (517,665), el tsotsil (487,898), el zapoteco (479,474), el otomi (307,928), el totonaco (267,635), el ch'ol- (251,809) y el mazateco (239,078), según el INEGI (2020). Las lenguas habladas en el territorio conforman un país diverso, complejo y múltiple.

En tanto que, los estados con más presencia de lenguas indígenas son Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Quintana Roo, Guerrero, Hidalgo, Campeche, Puebla, San Luis Potosí y Veracruz, estados con presencia de grupos étnicos.

Por otra parte, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), proclamó el año de 2019 como el Año Internacional de las Lenguas Indígenas. Con la conmemoración de todo el año a nivel mundial se buscó sensibilizar a la sociedad para que reconozcan, aprecien y valoren las lenguas en todo el mundo. Además, la Asamblea General de las Naciones Unidas (AGNU) proclamó el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas del Mundo que comprende desde el año 2022 al 2032.

Todas son buenas acciones, por ejemplo, el senado de la república mexicana, aprobó por unanimidad declarar 2019 como el Año de las Lenguas Indígenas, ya que también busca concientizar sobre la grave pérdida de las lenguas indígenas y la necesidad apremiante de conservarlas, revitalizarlas y promoverlas.

El Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) publicó el libro *Población hablante de lenguas indígenas en México* (2015), en donde se señala el mayor porcentaje de población hablante de lenguas indígenas en el país; esta se encuentra en los estados de Oaxaca y Chiapas, los dos estados con más presencia indígena.

Por su parte, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2009) cataloga 68 agrupaciones lingüísticas, de las cuales 50% se encuentran en peligro de extinción, según datos localizados en el libro publicado por el INALI: *México lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición* (2012), documento que declara las lenguas en riesgo de desaparecer.

Hablar de la extinción lingüística conlleva la preocupación de la desaparición de idiomas, porque cuando una lengua muere se desvanece la memoria colectiva del grupo y se pierde la riqueza cultural y lingüística de todo un pueblo.

Algunos profesores bilingües dicen que, cuando una lengua no está presente en los medios de comunicación, en la educación, en las redes sociales, prácticamente, la lengua está muerta. Efectivamente, hay lenguas indígenas de México con escasa difusión en los medios de comunicación, como radio, televisión, periódico, revistas e internet.

FAMILIA LINGÜÍSTICA ENTRE LAS LENGUAS MESOAMERICANAS

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) cataloga 11 familias lingüísticas, 68 agrupaciones y 364 variantes dialectales distribuidas dentro del territorio mexicano.

Las 11 familias lingüísticas se observan en la figura 1. Para poder identificar cada familia lingüística, el INALI las señala con colores distintos. En la ilustración se puede observar, con detalle, la distribución de las 11 familias lingüísticas en México.

La riqueza cultural y lingüística del país se encuentra en las comunidades; los hablantes son los que conservan o abandonan las lenguas. Para el desarrollo de este apartado nos apoyamos en el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* (2009), publicado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), y de la Encuesta Intercensal (2015) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI): como ejemplo doy a conocer la familia lingüística yuto-nahua.



Figura 1. Familias lingüísticas.

Fuente: Secretaría de Cutura (09 de septiembre de 2026).

Familia yuto-nahua

Esta familia se habla principalmente en Sonora, Puebla, Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí, Oaxaca, Colima, Durango, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Tabasco, Tlaxcala y Estado de México, entre otros estados. En el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* (2009) se menciona:

> El yuto-nahua recibe este nombre a partir de que el yute (Ute) es, por un lado, uno de los idiomas que se hablan en el extremo norte del área ocupada por esta familia –el estado de Idaho, en los Estados Unidos de América–, y en donde el náhuatl es, por otro lado, el idioma que se habla en el extremo sur de la misma área. La familia yuto-nahua es una de las que abarca mayor territorio en el continente americano y por ello comprende uno de los conjuntos de idiomas más numerosos. Cuatro grupos de la subfamilia

> norteña se hablan en Estados Unidos de América: númico, tübatulabal, tákiko y hopi (p. 69).

De la misma manera, Leopoldo Valiñas, en su curso de la lengua náhuatl, en la UNAM, enfatizaba que los yutoaztecas (también identificados como uto-aztecas, uto-nahuas, yuto-nahuas o yutonahuas), son pueblos y culturas que habitan desde el noroeste de Estados Unidos de América hasta la república de El Salvador, en Centroamérica.

Dakin (1982), señala que el náhuatl, lengua clásica de México y Centroamérica, ha sido ampliamente estudiado en cuanto a descripciones gramaticales y léxicos, inclusive con trabajos del siglo XVI; también se han hecho algunos estudios históricos y dialectológicos. Menciona que el interés por el idioma se debe en parte al hecho de que hay fuentes escritas existentes desde la época colonial, y en parte a su extensión geográfica a la llegada de los españoles, y aun actualmente. También afirma que, había comunidades con hablantes de los varios dialectos del idioma en un área que abarcaba 15 de los estados mexicanos de hoy en día, y partes de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua.

La presencia del yuto-nahua, como familia lingüística, abarca 11 lenguas con sus respectivas variantes en todo el territorio mexicano, tal como se presenta en la tabla 1 de la siguiente página.

De las 11 lenguas que integran esta familia lingüística, algunas están en riesgo de desaparecer, como el pápago, con una variante dialectal y 112 hablantes, y el pima, con 743 hablantes. Algunas lenguas aún conservan un buen número de hablantes, pero también están en una situación vulnerable. Por ejemplo, el náhuatl o mexicano, que se hablaba en Tetela del Volcán, del estado de Moreles, el mexicano o náhuatl que se hablaba en Xico, Veracruz, que solo queda doña Tachita hablante mexicano y cinco recordantes; las lenguas se dejan de hablar por diversas razones.

En la figura 2 de la página siguiente se señala la presencia de lenguas indígenas mesoamericanas en cada estado. En la ilustración se aprecia que el náhuatl se ha distribuido al norte y al sur de México.

Tabla 1. Yuto-nahua

Familia lingüística	Agrupación lingüística	Variantes dialectales	Total de hablantes	Hombres	Mujeres
Yuto-nahua	Pápago	1	112	83	29
	Pima	3	743	389	415
	Tepehuano del norte	1	9,568	4,625	4,943
	Tepehuano del sur	3	36,543	17,958	18,585
	Tarahumara	5	73,856	36,856	37,000
	Guarijio	2	2,088	1,022	1,066
	Yaqui	1	20,340	11,273	9,067
	Mayo	1	42,601	23,170	19,431
	Cora	8	28,718	14,287	14,431
	Huichol	4	52,483	26,029	26,454
	Náhuatl	30	1,725,620	836,144	889,476

Fuente: elaboración propia a partir de INEGI (2020).



Figura 2. Lenguas pertenecientes a la familia yuto-nahua.

Fuente: Mapas para colorear (9 de septiembre de 2026)

ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LENGUAS MESOAMERICANAS EN ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Para iniciar este apartado mencionaremos que el estado de Veracruz forma parte de las entidades con más presencia de grupos étnicos. La Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas, en su *Catálogo de las Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010) registra cinco familias lingüísticas, 15 lenguas y 31 variantes dialectales. En la catalogación se resume la situación lingüística de Veracruz, en donde se señala la familia lingüística, lengua, variante, autodenominación y municipios investigados; contenido importante para el conocimiento de las lenguas como proceso histórico.

Entre la familia lingüística maya se encuentra el idioma huasteco, también conocido como tének; esta lengua tiene dos variantes dialectales (huasteco de Tantoyuca y huasteco de la sierra de Otontepec); estas variantes también se autodenominan como lengua tének. Para contrastar las variantes dialectales, la AVELI (2010) realizó investigaciones lingüísticas en los municipios de Tantoyuca, Tantima, Tamalín, Tancoco, Chinampa de Gorostiza, Chontla y Tepetzintla, lugares de habla tének.

En la zona Huasteca del estado de Veracruz, el tének es el único idioma de la zona norte que pertenece a la familia lingüística maya. La mayoría de las lenguas hermanas del tének se encuentran en el sur del país, como Yucatán, Chiapas y Tabasco.

En la investigación bibliográfica se localizaron pocas obras referentes al tének correspondiente a la variante de la Huasteca veracruzana. Las fuentes encontradas sirvieron para conocer la lengua y cultura tének de la región.

Por otra parte, la familia lingüística mixe-zoque también se localiza en el estado de Veracruz. Según el *Catálogo de las Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010), hay lenguas emparentadas con el popoluca de Oluta u oluteca, idioma que se habla principalmente en el municipio de Oluta, y que se autodenomina como yaakavi, y tiene una variante.

La lengua oluteca se encuentra en alto riesgo de desaparecer. Investigaciones recientes de la AVELI mencionan que queda un solo hablante proficiente, don Diósgoro Prisciliano Esteban, quien, efectivamente, es el único hablante de la lengua popoluca de Oluta. Se puede decir que es una lengua en riesgo, ya que el señor Diósgoro no tiene con quien platicar, y los pocos recordantes no ponen en práctica

la lengua materna, por ello, la lengua se encuentra en muy alto riesgo de extinguirse.

El popoluca de Sayula no es variante del popoluca de Oluta, son lenguas distintas, aunque pertenecen a la familia mixe-zoque. El popoluca de Sayula se autodenomina como *tikmayajw,* y se habla en el municipio de Sayula de Alemán, los hablantes usan su idioma a nivel local y familiar.

En tanto que el idioma popoluca de Texistepec, se autodenomina *wii'ooc*, según el *Catálogo de Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010). El municipio con mayor población hablante se encuentra en Texistepec, que lleva el mismo nombre de la lengua y la variante lingüística. Este lugar se ubica en la zona sureste del estado de Veracruz, en la región Olmeca.

Por otra parte, el popoluca de la sierra culturalmente se conoce como *nunda jiiyi o angmaatyi'*. Entre los municipios con identidad étnica popoluca se encuentran San Pedro Soteapan, Hueyapan de Ocampo y Tatahuicapan de Ocampo, todos al sur del estado de Veracruz. La lengua posee una sola variante, según el *Catálogo de Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010).

En esta descripción se muestran las cuatro lenguas popolucas en el estado de Veracruz. Todas pertenecen a la familia lingüística mixe-zoque. Gutiérrez (2011) ha mencionado que el popoluca es considerado como idioma, no como variante, ya que las cuatro lenguas son ininteligibles entre sí. Los hablantes se concentran en los municipios mencionados anteriormente. Los popolucas insisten en ser reconocidos de acuerdo con su autodenominación.

El mixe también pertenece a la familia mixe-zoque. Tiene dos variantes dialectales: mixe de Totontepec y mixe de Tlahuitoltepec. Se autodenominan como *ayuujk* en el estado de Veracruz, y se hablan en las comunidades pertenecientes al municipio de Santiago Sochiapan.

Algunos hablantes de la lengua mixe se autodenominan *ayuujk*, en donde la "aa" significa boca, abertura, palabra o lengua y la palabra *yuuk* o *yöök* se refiere a cerro, selva, divino, centro o piedra sagrada, según Maldonado y Cortés (1999). Estos mismos autores consideran que de la palabra *ayuujk* su traducción más fiel sería "la gente de la palabra sagrada", pero también puede interpretarse como "gente de la boca cerro", "de la palabra divina o sagrada", "del cerro", "de la selva", "de la palabra del centro sagrado", o "de la palabra que se habla en lo alto". Mientras que para Reyes (1995) la palabra *ayuujk jä'äy* significa "gente del idioma flo-

rido como la selva"; por su parte, Gutiérrez (2011), lo traduce como "lengua de montaña".

El zoque es otra lengua emparentada con las lenguas mixe zoqueanas. La mayor concentración de hablantes habita en el estado de Chiapas. En el estado de Veracruz se habla una variante dialectal de esta lengua y se conoce como "zoque de Chapultenango". Los zoques se conocen entre ellos, como, *o'depüt*, autodenominación usada por los hablantes. Esta lengua, en Veracruz se habla en las comunidades pertenecientes al municipio de Uxpanapa.

Esta familia lingüística se concentra en el estado de Oaxaca. En la entidad veracruzana hay asentamientos de grupos chinantecos, zapotecos, mazatecos, mixtecos y otomíes que pertenecen a una misma filiación lingüística. En la siguiente tabla presento en resumen de la catalogación, con datos tomados del *Catálogo de las Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010), con cinco categorías: familia lingüística, lengua, variante lingüística, autodenominación y municipios estudiados.

En la tabla 2 se observan las lenguas con sus diferentes variantes y autodenominaciones referidas por los mismos hablantes, como el caso del chinanteco, el cual en la entidad veracruzana posee cinco variantes: chinanteco de Usila, chinanteco de Ojitlán, chinanteco de Valle Nacional, chinanteco de Tlacuatzintepec y chinanteco de Lalana. A la vez, las cinco variantes dialectales se autodenominan de manera distinta, según el catálogo de lenguas indígenas.

Los municipios de mayor población hablante de la lengua chinanteca se localizan en Tierra Blanca, Tres Valles, Cosamaloapan, José Azueta, Playa Vicente, Santiago Sochiapan, Juan Rodríguez Clara, San Juan Evangelista, Santiago Tuxtla, Uxpanapa y Ciudad Isla, según datos obtenidos en el *Catálogo de Lenguas Indígenas del Estado de Veracruz* (2010).

La totonaca-tepehua es una familia lingüística conocida en Veracruz, principalmente en la zona papanteca, lugar de mayor concentración de hablantes totonacas; en tanto que, en Ixhuatlán de Madero, Zontecomatlán y Tlachichilco, Veracruz, hablan la lengua tepehua; según informantes de la Huasteca.

La lengua náhuatl pertenece a la familia yuto-nahua. En el estado de Veracruz cuenta con tres variantes dialectales: náhuatl de la Huasteca veracruzana, náhuatl de la sierra de Zongolica y náhuat del sur, con relación a este último Bautista y Hasler (2000), mencionan que se subdivide en tres subvariantes. Entre la población hablante se autodenominan nahua, náhuatl, y/o mexicano.

Tabla 2. Oto-mangue

Familia lingüística	Lengua	Variante lingüística	Autodenominación	Municipios estudiados
Oto-mangue	Chinanteco	Chinanteco de Usila	*Jejeu*	Tierra Blanca, Uxpanapa, Ciudad Isla y Playa Vicente
		Chinanteco de Ojitlán	*Tsa Köwï*	Tierra Blanca, Tres Valles, Cosamaloapan, José Azueta, Playa Vicente, Santiago Sochiapan, Juan Rodríguez Clara, San Juan Evangelista, Santiago Tuxtla, Uxpanapa y Ciudad Isla
		Chinanteco de Valle Nacional	*Dsa Köwï*	Tierra Blanca y Tres Valles
		Chinanteco de Tlacuatzintepec	*Dsa maja'*	Uxpanapa
		Chinanteco de Lalana	*Juu mgü*	Santiago Sochiapan
	Zapoteco	Zapoteco de Choápam	*Dilla xidza o Dilla xilla*	Santiago Sochiapan y Playa Vicente
		Zapoteco de Villa Alta		
	Mazteco	Mazateco de San Pedro Ixcatlán	*Ha shuta enima*	Playa Vicente
		Mazateco de San José Soyaltepec		
	Mixteco	Mixteco de San Juan Mixtepec	*Sa'ansavi*	Playa Vicente
	Otomí	Otomí de Texcatepec	*Hñähñü*	Texcatepec y Tlachichilco

Fuente: AVELI (2010).

El idioma náhuatl se ha extendido en todo el territorio mexicano. En la entidad veracruzana hay hablantes en las tres regiones: en el norte, se encuentran los municipios de Chicontepec, Benito Juárez, Ixhuatlán de Madero, Zontecomatlán, Álamo, Tlachichilco, Tantoyuca y Tepetzintla, entre otros municipios. En la zona centro Zongolica, los encontramos en Los Reyes, Tequila, Tehuipango, Magdalena, Texhuacán, Mixtla de Altamirano, etc. De la misma manera, en el sur, se ubica hacia Tatahuicapan de Juárez, Mecayapan, San Pedro Soteapan, Zaragoza, Oteapan y Cosoleacaque, entre otros municipios.

Las quince lenguas habladas en la entidad muestran un estado multilingüe. Porque las lenguas poseen diferentes grados de complejidad en las estructuras internas de cada idioma. La diversidad lingüística carece de estudios profundos en las regiones: algunas lenguas poseen mayor vitalidad, otras están a punto de extinguirse, como es el caso de la lengua popoluca de Oluta, de la cual solo queda un hablante y algunas lenguas tienen un buen número de hablantes, como se muestra en la tabla 3.

Tabla 3. Lenguas indígenas más habladas en estado de Veracruz

Lengua	**Autodenominación**	**HLI**
Náhuatl	*Náhuatl, nahua, nawatlahtolli, mexicano*	365,915
Totonaco	*Tutunakú*	122,595
Huasteco	*Teenek*	46,236
Popoluca de la sierra	*Nunda jiɨyi, Angmaatyi'*	36,104
Chinanteco	*Jè jeu, Tsa Köwï*	20,074

Fuente: INEGI (2020).

En la tabla 3 vemos las lenguas de mayor población de hablantes en la entidad veracruzana, según el INEGI (2020), estos datos no garantizan la no pérdida de la lengua, pues toda lengua en el mundo está expuesta a la extinción cuando se deja de transmitir a las nuevas generaciones. Si los adultos dejan de usar su lengua materna, se acelera la extinción lingüística.

Las lenguas en el estado de Veracruz están distribuidas en la región Huasteca, región Totonacapan, región Centro y región Sur. La cultura náhuatl es la más

extendida a lo largo de la entidad. En el siguiente mapa (Figura 3), se resaltan las cuatro regiones lingüísticas.

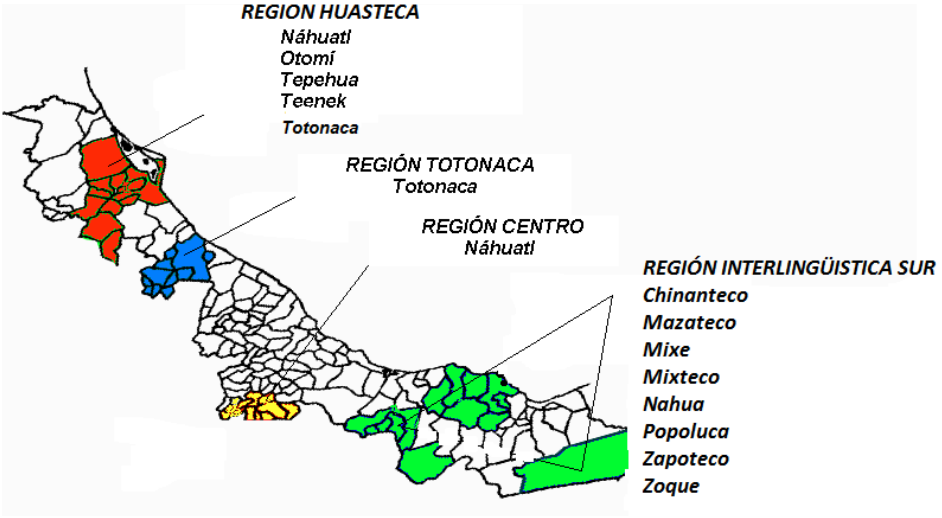


Figura 3. Lenguas por región.

Fuente: *Mapa de Lenguas Indígenas de Veracruz*, con modificaciones propias.

La situación lingüística es similar en la mayoría de las lenguas maternas, el profesor Agustín, hablante nahua de la Huasteca veracruzana, menciona que hay quienes hablan alguna lengua indígena pero también hablan español y algunos por ser bilingües dejan de hablar su lengua materna. Los idiomas necesitan atención para el fortalecimiento, revitalización y desarrollo lingüístico. Muchas regiones son bilingües, hablan su lengua indígena y español, pero se inclinan con la lengua dominante, en lugar de usar su lengua indígena; por ello, se van perdiendo poco a poco las identidades lingüísticas. El monolingüismo indígena se presenta entre la gente adulta, tanto en hombres como mujeres. Los padres más jóvenes dominan dos lenguas, mientras que los hijos solo hablan español; ahí es donde se pierde la lengua materna. Se puede interpretar que el abandono de la lengua inicia en la tercera o cuarta

generación, cuando los hablantes optan por el uso de una lengua que no es la materna, en este caso el español.

Los hablantes nahuas en la Huasteca mencionan que el problema del abandono de la lengua tiene que ver con el racismo y la discriminación, pero también influye el no abrir ciertos espacios para la enseñanza de las lenguas nacionales. Los jóvenes de la huasteca dicen que no le dan importancia a su cultura porque no hay una funcionalidad certera para aplicar su conocimiento milenario. Existen muchos factores y fenómenos que afectan a los hablantes de una lengua minoritaria, tales como el clasismo, los estereotipos, las presiones sociales internas y externas, y otros factores que inciden en la pérdida de la lengua e identidad.

Por esta razón, la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana, principalmente en la experiencia educativa Lenguas Mesoamericanas, se impulsa el fortalecimiento de las lenguas originarias, abordando temas de gran relevancia de los pueblos indígenas y, sobre todo, la sensibilización a la población estudiantil de conocer los saberes ancestrales.

Abrir esta ventana es dar la posibilidad de explorar el México desconocido, adonde a los estudiantes de la Facultad de Antropología les permiten conocer, reconocer y respetar la importancia de estudiar la lengua y la cultura de los pueblos mesoamericanos en torno a su historia, cultura y la lengua de algunos grupos étnicos presentes hoy en día. La carrera profesional de antropología histórica ha mantenido dentro de su plan curricular explorar temáticas con relación a las lenguas mesoamericanas.

La enseñanza aprendizaje que se ha llevado a cabo en los espacios escolares, con los estudiantes que han cursado el taller, ha sincronizado con algunos seminarios que ofrece la licenciatura, como: identidades, vida cotidiana, cuerpo y sexualidad, espacio social y memoria colectiva; el taller de lenguas mesoamericanas se ha explorado desde la cosmovisión indígena.

Las diversas identidades presentes en las culturas milenarias son constructos de conocimientos presentes en la lengua y la cultura de cada grupo social; entre los espacios culturales hay una fuerte presencia de espacios sagrados a los que los grupos étnicos les asignan un valor importante en la vida cotidiana.

La vinculación de algunos vocablos usados para designar la parte del cuerpo humano en náhuatl, posee una carga semántica muy importante, por ejemplo: la palabra *ixtiyolli*, al español se traduciría como “ojos”, pero la palabra *ixtiyolli* sig-

nifica “el corazón del rostro”; otra parte del cuerpo humano, es *mahpilli,* que al español se interpreta como “dedos”, pero la palabra significa: “los hijos de las manos”; también se puede encontrar una analogía entre el hombre y la naturaleza que conlleva una reflexión y un análisis desde una mirada antropológica, en donde se piensa que el árbol tiene un cuerpo, brazos, sangre, corazón, hojas, etc., mientras que el hombre como humano también posee estas cualidades, por ejemplo: cuando se pregunta: ¿cuántos años tienes?, en náhuatl se dice *¿keski xiwitl tikpia*?, pero en realidad se está preguntando ¿cuántas hojas tienes? y responden *nikpia sempowalli xiwitl:* “tengo 20 hojas”.

Desde hace más de 18 años que se ha impartido el taller de lenguas mesoamericanas en la licenciatura. Creo importante mencionar que, muchos egresados poseen una mirada distinta a los pueblos y comunidades indígenas, una mirada de respeto, admiración y, sobre todo, un aprendizaje significativo de los pueblos indígenas mesoamericanos presentes hoy en día en algunas comunidades en resistencia, de esa manera el taller ha enriquecido y ha formado parte del plan de estudio de la licenciatura en Antropología Histórica.

BIBLIOGRAFÍA

Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas. (2010). *Catálogo de las Lenguas Indígenas y sus Variantes Lingüísticas del Estado de Veracruz*. AVELI.

Aguirre, G. (1982). *El proceso de aculturación*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bautista, C. y Hasler, A. (2000). *Gramática moderna del nahua del sur de Veracruz*. Universidad Veracruzana.

Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Cambridge University Press.

Dakin, K. (1982). *La evolución fonología del protonáhuatl*. UNAM.

Gutiérrez, S. (2011). *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*. Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Veracruzano de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico. México.

Hernández, R. y Hasler A. (2024). *Gramática moderna del nahua de la Huasteca*. Instituto Veracruzano de la Cultura. Xalapa, Ver., México.

Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática. (2015). Encuesta intercensal. http://www3.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/214/related_materials?idPro

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. (2009). Intituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Mapas para colorear (9 de septiembre de 2026). Mapas de México. https://www.mapasparacolorear.com/mexico/mapa-mexico.php

Organización de las Naciones Unidas (28 enero 2019). Noticias ONU. Mirada global. Historias humanas. https://news.un.org/es/audio/2019/01/1449972

Población de hablantes de lenguas indígenas en México. (2015). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Reyes, L. (1995). *Los mixes*. Instituto Nacional Indigenista.

Secretaría de Cultura (21 de febrero de 2018). ¿Sabías que en México hay 68 lenguas indígenas, además del español?. Secretaría de Cultura [entrada de blog]. https://www.gob.mx/cultura/articulos/lenguas-indigenas?idiom=es

Una antropología con explicación histórica: notas a 25 años de la licenciatura en Antropología Histórica

José Carlos López López[1]

All those moments will be lost in time, like tears in rain.

Ridley Scott, *Blade Runner*, 1982.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo realizar una reflexión sobre la formación disciplinar en la investigación antropológica de la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana, en el marco de la celebración del 25 aniversario de su creación. Por lo que el texto versa, principalmente, sobre las siguientes inquietudes: ¿qué tipo de antropología es la "antropología histórica" que se hace en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV)?, ¿cómo se reflexionan los temas propios del campo antropológico desde la visión de la antropología histórica de la FAUV?, ¿qué características tienen los trabajos de antropología histórica que se hacen desde la FAUV?

Al mismo tiempo, y sin quererlo, se reflexiona sobre: ¿cómo se han nutrido los espacios laborales con la mirada de la antropología histórica?, ¿cuáles han sido las experiencias académicas y profesionales de las y los antropólogos histori-

[1] Maestro en Antropología Social por el CIESAS-Golfo y doctorante en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Adscrito a la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Correo: joselopez02@uv.mx / josecarloslopezlopez13@gmail.com

cos?, para ello retomaré experiencias etnográficas que, hasta cierto punto permiten reflexionar sobre la influencia metodológica, teórica y de formación disciplinar de la licenciatura en Antropología Histórica (FAUV), específicamente en el quehacer de la investigación antropológica.

Con ese objetivo se parte de una breve descripción de la propuesta académica de la antropología histórica, los abordajes teórico-metodológicos para investigar sus campos de conocimiento, así como su perspectiva de análisis del patrimonio y las políticas culturales; posteriormente, como egresado de la séptima generación de la carrera (2007), se intenta mostrar a través de ejemplos etnográficos la influencia y formación en antropología histórica en el ejercicio laboral, en proyectos institucionales educativos y gubernamentales relacionados con la investigación en antropología.

Finalmente, el escrito se cierra con algunas reflexiones que contribuyen a dar una determinada especificidad del quehacer antropológico en la formación de la carrera, así como recalcar la propuesta académica en el interés de contribuir a través de la investigación antropológica a los fenómenos socioculturales de relevancia en el contexto del siglo XXI de la región y del país, a través de metodologías transdisciplinarias con un sentido de compromiso ético y posicionamiento político con los actores subalternos.

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: UNA ANTROPOLOGÍA CON EXPLICACIÓN HISTÓRICA

En el siguiente apartado se da una breve discusión introductoria de la propuesta disciplinaria de la antropología histórica, a partir de la perspectiva de los académicos y académicas que forman parte del programa de la licenciatura, con el fin de dar una posición o un lugar de enunciación de la perspectiva teórica y metodológica de la que se fundamenta la disciplina, para ello se retoman los planes de estudio de los años 2000 y 2023, así como los planteamientos formulados en la obra *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión* (Kuri y Millán, 2021).

En el año 2000, se crea en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV) la licenciatura en Antropología Histórica, a partir de la reformulación de los planes de estudio de las carreras en Antropología Social, Arqueología y

Antropología Lingüística, ofertadas en esta casa de estudios fundada en 1957. La iniciativa de la propuesta disciplinaria en antropología histórica estuvo a cargo del etnólogo René Cabrera Palomec y el historiador Federico Colin Arámbula.

En la propuesta académica se establece que la antropología histórica está constituida como un saber transdisciplinario que se enfoca en el estudio de las transformaciones históricas de las prácticas culturales y las realidades sociales, a partir de una interpretación etnológica y una explicación histórica, con énfasis en el patrimonio y las políticas culturales, donde las investigaciones parten de una tradición del trabajo de campo a través del método etnográfico y con un análisis histórico de los contextos estudiados (Becerra, 2021).

Al respecto, Kuri y Millán (2021), plantean que los antecedentes históricos de la postura teórico-metodológica de la disciplina parten de las propuestas de la Escuela de los Annales en Francia, en las primeras décadas del siglo XX y la crisis de sentido de la disciplina antropológica:

> Mientras la antropología se encontraba sumergida en una crisis de identidad, en Francia surgía una corriente historiográfica heredera de la Escuela de los Annales, es decir, la nueva historia que proponía abrirse a otros campos de investigación, a nuevas formas de utilización de fuentes y abordar sus objetos de estudio bajo un enfoque multidisciplinario, traspasar los límites y utilizar métodos de diversas áreas del conocimiento, como la historia, la economía, la sociología, la antropología, entre otras, para así afrontar temas como las mentalidades, las representaciones colectivas, el estudio de las poblaciones de las sociedades históricas (Kuri y Millán, 2021, p. 7).

Tal y como lo plantean los autores citados, la antropología histórica tiene sus antecedentes en el campo intelectual de la historia de las mentalidades e historia cultural de pensadores en Francia y gran parte de Occidente. Su surgimiento desde la perspectiva de la Escuela de los Annales proponía una historia de todas las actividades humanas en lugar de una historia específicamente política (Aguirre Rojas, 1996).

A partir de las propuestas de Fernand Braudel de "la larga duración", "las mentalidades" de Jacques Le Goff o "la representación" de Roger Chartier, es desde donde se retoman temas clásicos de la antropología para estudiarlos en realidades históricas, creando lo que en la actualidad conocemos como historia cultural o la

misma antropología histórica (específicamente es en la tercera generación de los Annales en donde se propone un proyecto intelectual con el calificativo de "antropología histórica") (Ponce, 2021).

Dicho planteamiento va más allá del uso compartido de los materiales, las técnicas de investigación o colaborar en un espacio de trabajo singular, sino que está encaminado en la reflexión y la explicación antropológica, que recupera la historia para pensar más en el proceso y las condiciones que llevaron a que determinado fenómeno se realice de una manera y no de otro modo (Cragnolino, 2007). De modo que se establece el "sentido transversal" para estudiar aquellos fenómenos culturales con una perspectiva histórica, que se consideran como "lo que menos cambia" en el devenir del tiempo (Millán, 2021).

Al respecto, André Burguière (1990) aporta que la antropología histórica no es solamente por las fuentes de investigación que utiliza (historia oral, archivos históricos, etc.,) o el campo de conocimiento, sino que lo que le define como antropológica son las interpretaciones y análisis que arrojan dichas fuentes y el manejo que se hace de los datos recopilados. La propuesta disciplinar: "no proviene de aquellas prácticas que separan la antropología de la historia, sino del desvanecimiento de los límites disciplinares y la confluencia en campos intelectuales específicos" (Plan de Estudios de Antropología Histórica, 2023, p. 18).

De ello, se recupera en la licenciatura la orientación de reunir los estudios sobre el acontecimiento histórico con los sistemas culturales, donde la disciplina se construye desde el campo de la antropología y no desde la historia, como fue pensado en la Escuela de los Annales. De esta manera la perspectiva histórica se integra complementando y enriqueciendo los temas antropológicos. Al mismo tiempo, se recupera el interés y la atención hacia la recuperación de los fenómenos colectivos que habían sido marginales, tanto para la historia como para la antropología, por ejemplo:

> ...la memoria colectiva, los mitos, el conocimiento nativo, las historias de vida, la tradición oral, el folklore, la identidad, el espacio social, el poder, los movimientos sociales, los comportamientos y gestos colectivos, las creencias y los rituales, los actos de institución, la fiesta, el ocio, la sociabilidad, las mentalidades, la imaginación colectiva, la sexualidad, el cuerpo, los olores, las preferencias alimenticias, las concepciones sobre la vida y la muerte, las políticas culturales, la estética, la mujer, los niños y el juego (Kuri y Millán, 2023, p. 10).

Esta disciplina propone estudiar no solo los objetos propios de la reflexión etnológica, sino aquellos abordados por la nueva historia, es decir, interesada en reflexionar los procesos históricos que instituyen cambios sociales en los imaginarios y las representaciones sociales, en procesos de larga duración donde se analiza: "la objetivación de las prácticas y producciones culturales a lo largo del tiempo" (Salcedo, 2021, p. 123).

Por otra parte, es importante recalcar la importancia que se le da a los sujetos sociales en la historia, pues se definen como actores sociales productores de su propia historicidad en la vida cotidiana, lo cual permite historizar la estructura social y desentrañar los hechos históricos para el presente, desde una objetividad colectiva y social, pero sobre todo cultural. De modo que lo que se propone es:

> La antropología histórica, tiene como principal función visibilizar y dar voz a diferentes sujetos, es decir, no pretende realizar historia nacionalista en su versión oficial y hegemónica, sino construir una memoria colectiva que integre la historia cultural, en una mirada horizontal, y propicie estrategias de apropiación identitaria. Por lo tanto, pensar el tiempo desde la mirada de la antropología histórica implica analizar el devenir en la cotidianeidad, es un tiempo antropológico de la cultura representado socialmente en el espacio (Plan de Estudios de Antropología Histórica, 2023, p. 35).

Desde esta forma de indagación académica se intenta posicionar a los actores sociales de investigación como sujetos con capacidad de agencia para transformar las condiciones económicas, políticas y sociales que les contextualizan; en el campo cultural, se cristaliza en la apropiación y significación de prácticas y bienes culturales que se objetivan como patrimonios culturales.

EL PATRIMONIO CULTURAL Y LAS POLÍTICAS CULTURALES EN LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La perspectiva histórica en fenómenos de investigación antropológicos no es exclusiva de la antropología histórica, pues diversos académicos mexicanos han retomado esta orientación, pero, como lo plantea Ponce (2021, p. 98): "si bien se registran propuestas y proyectos que se definen como antropología histórica, estos no

necesariamente representan las prácticas que se realizan en la licenciatura ofertada por la Universidad Veracruzana"; es, singularmente, el interés por el patrimonio y las políticas culturales el campo de análisis donde la disciplina tiene su identidad.

Ya que se intenta formar profesionales en la investigación sobre el patrimonio cultural en las comunidades, instituciones, grupos y organizaciones de la región y el país, se da la posibilidad de crear un campo intelectual que analice las políticas sociales y culturales en temáticas propuestas desde entornos y escalas diferentes. Así, desde que se funda la carrera en antropología histórica se estableció el acuerdo de que:

> Cada proyecto estaría obligado a establecer heurísticamente las relaciones entre el tema específico que el estudiante quisiera investigar –en el marco de la racionalidad interna a cada proyecto– con el enfoque general que aquí se ha expresado. De este modo, las investigaciones que darán fruto a trabajos recepcionales tendrán que mostrar la relación existente entre el tema específico, los fenómenos que señalan los títulos de los proyectos, las políticas culturales y sus posibles implicaciones para el reconocimiento de patrimonios culturales ciudadanos, sin importar el ámbito de acción de tales ciudadanos, el lugar en que se hallen esos patrimonios o la época referida (Cabrera, 2021, p. 24).

La licenciatura en Antropología Histórica ha cultivado seis unidades de sentido o campos de conocimientos, que han dado forma a las líneas de investigación: Cuerpo y sexualidad, Identidades, Memoria colectiva, Técnica y materia, Espacio social y Vida cotidiana. Estas áreas de conocimiento se tejen de modo transversal y se ven reflejadas en los trabajos de investigación que los estudiantes plantean en comunidades diversas y escalas diferenciadas.

De esta manera, los campos de conocimiento desarrollados en las líneas de investigación están articulados como ejes de análisis del patrimonio cultural y las políticas culturales. Así, se propone que el estudiantado debe plantear un problema de investigación, diseñar un protocolo de investigación, analizar la información de campo y realizar un segundo análisis sobre la información para llegar a conclusiones de la investigación. De modo que, los campos epistemológicos desarrollados en las líneas de investigación de antropología histórica están articulados como ejes de análisis, mediante el contexto de la objetivación histórica, del patrimonio cultural y las políticas culturales.

De acuerdo con el plan de estudios de 2023, se plantea que de acuerdo con el análisis cualitativo de egresados de distintas generaciones a través de cuestionarios, se vincule al patrimonio y a la etnografía como una diferenciación en la formación profesional singular. De manera que esta perspectiva "apunta a la construcción y consolidación de un discurso y lenguaje propio de la carrera" (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2023, p. 40). Así que:

> La licenciatura en Antropología Histórica forma antropólogos capacitados para reconocer, analizar y comprender producciones, consumo y manifestaciones culturales en su devenir histórico, las cuales son entendidas como elementos patrimoniales en diferentes unidades de sentido, como: el cuerpo, la identidad, la cultura material, la memoria, el espacio, la vida cotidiana, entre otros (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2023, p. 28).

De esta manera, en las distintas líneas de investigación (o unidades de sentido) se promueve paralelamente un interés en el patrimonio cultural, que se encuentra articulado con las políticas culturales que favorecen la integración social en actividades públicas y expresan modelos de participación ciudadana frente a la realidad social mexicana en la que, en pleno siglo XXI, sobresalen la inseguridad, la pobreza, la marginación, el desempleo y la violencia. Así, la propuesta plantea políticas públicas relacionadas con el manejo de bienes culturales y articuladas con un interés en la contribución a la realidad social imperante.

Asimismo, la propuesta plantea abordar el patrimonio en el contexto de las relaciones de poder que se expresan alrededor de la esfera de la producción, reproducción y circulación de los bienes culturales, como, por ejemplo, determinados beneficios económicos que se encuentran en el entramado de ser reconfigurados por el Estado o las instituciones a través de políticas culturales; este aspecto puede evidenciarse en las nuevas esferas que plantea el interés gubernamental sobre los bienes culturales, cristalizados en el financiamiento y gasto público cultural (Becerra, 2021).

En tal sentido, un campo de investigación y reflexión son las políticas culturales, es decir, entender a la cultura como "objeto de políticas", como el análisis de los sistemas y bienes culturales, sobre todo de políticas públicas que orientan su control. Asimismo, comprender la importancia de las prácticas culturales y su

inserción en instituciones encargadas de la política cultural, así como las formas de apropiación de esas políticas o programas culturales por parte de la población; esas son las propuestas de interés de la disciplina:

> La antropología histórica nace en un país cuyas políticas culturales, desde el siglo XIX, han colocado en el centro al patrimonio, orientado en su manifestación material, principalmente arqueológica, histórica y artística. Su custodia, por parte del Estado, está presente en términos jurídicos e institucionales, pero desde mediados del siglo XX entraron en la escena pública otros agentes, como las fundaciones privadas, para asumir su preservación, restauración y re-interpretación como espacios para la divulgación y la educación de las artes y el patrimonio (Becerra, 2021, p. 30).

Los diferentes escenarios que a nivel internacional están reflexionando sobre la legislación, en políticas culturales, a nivel nacional, tratan sobre la generación y aplicación de instituciones que regulen y garanticen la producción, reproducción y acceso a la cultura; ya en el ámbito regional, sobre fenómenos como la migración y la interculturalidad y llevan a pensar en la conservación, protección y manejo de los patrimonios locales. De esta manera, ponen de manifiesto un campo amplio de reflexión, pero sobre todo de acción para la antropología histórica (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2023).

En conclusión, la antropología histórica es una rama de una disciplina más amplia denominada antropología. La carrera representa parte de la diversificación en las miradas y temas de investigación, así como en las condiciones sociales, políticas y culturales por las que está atravesando México desde inicios del siglo XXI y sus proyecciones a otras escalas espaciales (locales y regionales).

La licenciatura en Antropología Histórica busca formar alumnos con una manera particular de pensar, no en los objetos sino en los procesos históricos que constituyen y reproducen los cambios sociales, que generan la aparición de actores y su articulación con los procesos históricos de producción de significaciones que conforman la vida social y cultural. Este enfoque, entonces, analiza los temas clásicos de investigación: "...en un campo de reflexión que le permita dialogar con otras ciencias desde una base que en este caso es la antropología. Significa reconocer su pertinencia social, ya que prepara profesionales con una formación sólida en aspectos teóricos, metodológicos y axiológicos capaces de atender necesidades

sociales y culturales en contextos diversos" (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2023, p. 4).

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EN LA EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN

En el siguiente apartado se describen breves experiencias de investigación, en donde se expresan algunos ejemplos de cómo la formación en antropología histórica enriquece la mirada en el quehacer antropológico a través de la bases metodológicas historiográficas, se observa el abordaje desde el interés del conocimiento en el patrimonio cultural y las políticas culturales, así como un modelo de flexibilidad para la utilización de fuentes y de objetos de estudio bajo un enfoque multidisciplinario, donde el archivo histórico forma parte del trabajo de campo.

Veamos pues algunos de estos ejemplos, en lo que propongo pueden ser ventanas etnográficas que permiten observar un determinado enfoque aplicado desde la formación en antropología histórica, principalmente en la manera de hacer etnografía y el horizonte de investigación, y en el campo de reflexión y análisis del patrimonio cultural en íntima relación con la formulación de políticas culturales con actores sociales subalternos; observamos cada una de las experiencias de investigación en el Istmo veracruzano en posgrados (CIESAS y UAM-Xochimilco) así como en instituciones de investigación estatal (INAH):

> Los Ángeles, 2019: cielo color naranja, contaminado por lluvias ácidas, perforado por penachos de llamas, suspendido por encima de las pirámides de las grandes "corporaciones" cuyas enormes moles recuerdan la imagen de los templos precolombinos de Teotihuacán. La imagen está por doquier: sobre los rascacielos, en los aires, detrás de las vitrinas inundadas por la lluvia [...] (Gruzinski, 1994: 11).

En la anterior cita, Serge Gruzinski (1994) describe la distópica ciudad de Los Ángeles, California, EUA, de la afamada película *Blade Runne*r de Ridley, Scott llevada a la pantalla grande en 1982. Esta imagen cinematográfica se asemeja a las primeras impresiones que se experimentan al llegar al puerto de Coatzacoalcos y Minatitlán en el Istmo veracruzano; dado que, desde cualquiera de los puntos de acceso a

estas metrópolis se vislumbra una zona donde grandes mechones de llamas de las fábricas petroleras iluminan por las noches el cielo de un color anaranjado y, grácil como una bienvenida, un malsano olor semejante al azufre se percibe debido a las emisiones de gas que expulsan los diferentes parques industriales instalados en el río Coatzacoalcos.

Sin embargo, a unos kilómetros alrededor de las ciudades petroleras, cuando la selva tropical de las zonas rurales inunda con su humedad grandes extensiones de potreros y caminos de agua en una enorme cuenca hídrica, surgen localidades con pueblos originarios que conservan un crisol de tradiciones culturales que sobreviven frente al avasallador impacto de la modernización, por la homogeneización cultural amparada por las lógicas del capital petrolero, principalmente, desde la segunda mitad del siglo XX.

Estas tradiciones culturales son vestigios del pasado inmediato, que sobreviven como anclajes estructurales de la memoria colectiva y de las identidades locales de municipios con alta presencia de: nahuas, *nuntajɨyi* (popolucas) y zapotecas, principalmente, con prácticas culturales de orden religioso articulados con la temporalidad de la vida campesina y pesquera, cristalizadas en festividades y ritualidades a santos patronos, vírgenes y Dueños de la naturaleza.

Un ejemplo es el ritual del Chenú en Oluta, Veracruz (a 10 kilómetros de Coatzacoalcos), que se efectúa cada 31 de diciembre en la plaza de la comunidad o frente al palacio municipal, donde se realiza un baile de pastorela y se quema un muñeco de paja o aserrín al que se le viste con uniformes de obrero o ejecutivo de alguna fábrica petroquímica, de servidor público, candidato en campaña electoral o de diablo, y aunque tenga el nombre de Chenú, al momento de volverse ceniza se le ponen otros nombres, sobre todo de gobernadores locales, regionales o nacionales, enfermedades o desastres climatológicos.

Durante la quema del Chenú se realiza una especie de lucha entre el bien y el mal –como mencionan los adultos mayores mixe-popolucas– por danzantes vestidos de arcángeles y diablos, además de personajes como viudas y charros, quienes en conjunto bailan al ritmo de sones jarochos. La costumbre de quemar cada fin de año a un muñeco o al "Año Viejo" es compartida en la región del Istmo veracruzano, sin embargo, en Oluta se le significa de una manera ritual, pues con la destrucción de este muñeco la población cree que el mal desaparecerá. Pero también existe la creencia que lo concibe como un ser "mitad animal, mitad humano",

que actúa como el dueño y protector de los animales, habitante del monte, asociado simbólicamente al santo patrón del pueblo, San Juan Bautista.

Esta pesquisa etnográfica la realicé en 2012 para obtener el grado de licenciado en Antropología Histórica (UV), en la línea de investigación Identidad y tradiciones, en la que se intentaba un ejercicio del análisis antropológico con una interpretación histórica, pero el acento de la propuesta estaba en la articulación del fenómeno religioso con el interés en el campo del patrimonio cultural y las políticas culturales (López, 2014).

En este contexto, se intentó reflexionar sobre cómo algunas prácticas rituales de la religiosidad popular se encuentran en la esfera de la disputa, el control y la significación cultural, profundizando en su carácter simbólico y procesual, sobre que un acervo de tradiciones funciona como un patrimonio cultural, pero que al mismo tiempo se encuentra en el juego de las relaciones de poder por un interés económico, por los procesos de turistificación emanados de la orientación de las políticas públicas gubernamentales que asumen las tradiciones culturales como bienes de mercantilización y desde la espectacularización de la cultura.

En contraste, algunos pobladores intentaban retomar los elementos culturales autóctonos con fines de resguardo y difusión, como un mecanismo para conservar la identidad y las tradiciones. El ejercicio de estos actores locales, en beneficio del pueblo, se basaba en la reapropiación de elementos simbólicos autóctonos que trataban de evocar la identidad comunitaria; años atrás estos símbolos configuraban las "costumbres": bailes tradicionales, ritos, celebraciones patronales y la propia lengua, elementos de la llamada cosmovisión. Este intento de rescate fue realizado por personas que sentían la necesidad de sostener los elementos de la tradición comunitaria a través de la memoria histórica, para utilizarlos como referentes de la identidad de los olutecos (López, 2014).

Esta perspectiva de reflexión académica, desde la antropología histórica, se retomó en el trabajo de investigación de maestría en Antropología Social en el CIESAS (2013-2015), cuando se profundizó en el ejercicio del análisis antropológico con una interpretación histórica de los fenómenos de investigación de los procesos de patrimonialización de jóvenes en Sayula de Alemán, Veracruz.

A partir del esfuerzo por interpretar el fenómeno en el juego intergeneracional, entre jóvenes indígenas y autoridades tradicionales de Sayula, sobre las prácticas culturales que se disputan los bienes culturales y su significación, que engloban un

interés colectivo de los actores locales sobre sus patrimonios culturales, para su preservación, difusión y circulación intergeneracional, así como el control de los recursos simbólicos y económicos que estas ofrecen en el siglo XXI.

Así, se investigó a un grupo de jóvenes oriundos de la cabecera municipal, quienes desarrollaban diversas estrategias para reactivar y fomentar el uso de la lengua mixe-popoluca, así como la gastronomía local, danzas y música tradicionales. Para ello, utilizaban el hip hop con el fin de expresar discursos de pertenencia étnica a través de un proceso de reetnización y patrimonialización de determinados bienes culturales.

Las composiciones musicales, por parte de estos jóvenes de Sayula, se apoyaban en grafitis que retrataban palabras en mixe-popoluca, así como escenas de la vida cotidiana de la localidad y referencias al papel cultural de los adultos mayores en la comunidad, como sabias y sabios conocedores de las tradiciones. A partir de la incorporación y producción de esta música híbrida (que bien podríamos llamar "etnorap"), las propuestas a la juventud de la localidad, para incentivar el interés por la cultura y el idioma mixe-popoluca, tenían el objetivo de exponer los componentes de la identidad y el pasado étnico a través de la memoria colectiva, construyendo vínculos cognitivos y afectivos comunes hacia un conjunto de particularidades y marcadores identitarios culturales (López, 2024).

En tercer lugar, se presentan algunas reflexiones con relación a la actual investigación de posgrado (2021-2025) y con el equipo Veracruz del Programa Nacional de Etnografía (INAH) (2021-2023), entre pescadores artesanales de Laguna del Ostión, principalmente, entre cooperativas y pescadores libres de la localidad de Las Barrillas, congregación rural y costera de la ciudad de Coatzacoalcos, ubicada a 5 kilómetros al noreste en las faldas de la Sierra de Santa Martha (enclave volcánico de la Sierra de Los Tuxtlas).

En la pesquisa, encontramos que, entre los adultos mayores, antiguos pescadores de la laguna pregonan sus saberes como una manera de reivindicar un modo de vida y un sentido histórico social de sus actividades, que permiten reconstruir lazos con el pasado que ahora se transmite a las nuevas generaciones de pescadores. En especial, el punto de inflexión sociocultural que significó la construcción del puerto industrial Laguna del Ostión, a principios de 1980, y que alteró sus vidas, dado que las actividades de dragado de la laguna, la modificación espacial para la construcción de infraestructura y los problemas generados por la expro-

piación de tierras para el proyecto petroquímico, generó pérdida económica para los pescadores, pues dejaron de trabajar y diversificaron sus actividades laborales, otorgando mano de obra barata en Coatzacoalcos.

Desde entonces, repiten sin cesar esa época. Es una fecha que marca un antes y un después. Separa al pasado idílico, visto como un tiempo en el cual, a pesar de que la vida era dura y modesta, no se tenían penurias ni carencias mayores. La laguna siempre aseguraba algo de comer y permitía disfrutar de una relación armoniosa. Daba un ritmo de vida parsimonioso y un modo de subsistencia seguro, ya que los recursos extraídos eran muy variados y abundantes antes de la obra industrial.

Las seguridades del entorno lagunar fueron desplazadas por las desventajas del empleo informal, dado que a pesar de que en esa década, por el boom petrolero se construían parques petroquímicos al oriente de la ciudad, como Pajaritos, Cangrejera o Morelos, estas no adoptaban mano de obra no calificada. Para los habitantes de Barrillas, el puerto industrial Laguna del Ostión (Pemex) fue un proceso lento, lleno de penurias, desarraigos y cambios importantes en la trayectoria de vida de las personas. Sin embargo, mientras la vida tuvo que ser salvada con el subempleo y la emigración, las narraciones fueron atesoradas como un recuerdo fresco y claro de lo sucedido: "La vida de la Laguna del Ostión fue expropiada por el gobierno", decían algunos pescadores.

A través de la memoria colectiva y la historia oral, intentamos profundizar en los significados simbólicos de algunos saberes que comparten los pescadores de Barrillas, especialmente los relacionados a sus ritualidades, magia, creencias, religiosidades populares y medicina tradicional, que engloban la realización de sus actividades de pesca artesanal cotidiana en la laguna; sin embargo, siempre hacían referencia a los procesos de industrialización en la laguna en esa época, así las disyuntivas de la pesquisa etnográfica y las estrategias metodológicas en los archivos históricos; gran parte de lo aprendido en la formación disciplinar de la licenciatura en Historia nos llevó a los archivos históricos para explicar las percepciones de los actores sociales.

Por ende, para reconstruir los hechos se recurrió a la revisión de fuentes de archivo histórico: periódicos locales (*Diario del Istmo* en el acervo del Archivo General del Estado de Veracruz, AGEV), registros de la Dirección Federal de Seguridad (acervo electrónico del Archivo General de la Nación, AGN) y fuentes aca-

démicas de la región, en conjunto con entrevistas realizadas a adultos mayores de Barrillas, quienes vivieron los acontecimientos, así como cronistas e historiadores locales de Coatzacoalcos.

El uso de la perspectiva de la etnografía, desde el enfoque de la antropología histórica, la retomamos como forma de herramienta metodológica para construir el pasado de las cooperativas, la historia de los pescadores, de las luchas, de las denuncias y las formas en que estos actores sociales han tenido que lidiar con la contaminación, así como para conocer las relaciones de poder frente a servidores públicos, representantes de empresas de Pemex, caciques locales. Para ello, nos apoyamos además de la historia oral a partir de entrevistas a profundidad e historias de vida con algunos adultos mayores de Barrillas, para lograr recordar algunos hechos, acontecimientos, datos e información relacionada al periodo específico de las actividades de construcción del puerto industrial, entre los años de 1980 a 1985, cuando se dio el inicio y la cancelación del proyecto petroquímico.

Producto de este enfoque, se pudo concluir que fue durante el gobierno del presidente José López Portillo, en 1980, cuando se anuncia el Plan Alfa y Omega, que pretendía construir un sistema de carga de contenedores transístmico y la creación de terminales del sistema portuario El Ostión-Coatzacoalcos, así como el establecimiento de un parque industrial y la instalación de la empresa Fertilizantes Mexicanos (Fertimex) en Salina Cruz. Para la instalación del puerto El Ostión, se realizó el despojo de tierras a los comuneros de Barrillas, disfrazado mediante un proceso de expropiación de 5,153 hectáreas de tierras bajas fértiles, las cuales no solo afectaron a los comuneros, sino también a los rancheros que contaban ya con grandes cantidades de ganado.

En la década de los ochenta del siglo XX, Pemex desarrolló su proceso de "expropiación" y ofreció la cantidad de 85 centavos por metro cuadrado, es decir, $8,500 pesos viejos por hectárea ($8.50 hoy en día), y solo reconoció a 905 de los 5000 comuneros que existían en el municipio; mientras que las tierras próximas al ejido de Barrillas se valuaban hasta en un millón y medio de pesos. Este despojo significó no solo privarlos de la tierra, de su medio de vida, sino un agravio a su dignidad humana, al considerar que podrían ser subordinados de las empresas que se instalarían en la Laguna, en donde se les contrataría como mano de obra "sin capacitación", por lo que se convertirían en peones en sus propias tierras.

Sin embargo, para el pueblo de pescadores y campesinos de Barrillas, las expresiones autoritarias desplegadas por los delegados de Pemex se desenvolvieron más allá de la usurpación y despojo de sus tierras. Por ello, una vez que se suscitaron las protestas por la expropiación de tierras, en Pajapan y Barrillas, fue desplegada la fuerza pública para la seguridad de las actividades de edificación de la obra portuaria, a través de la Secretaría de Seguridad Pública (SSP), que constantemente hostigaba a los poblados que estaban en protesta.

A través de este horizonte se pretendió abordar un fragmento específico del desarrollo histórico de los pobladores de Barrillas, durante la construcción del puerto industrial Laguna del Ostión, en los años de 1980 a 1985; todo con el interés de ver cómo los habitantes de esta localidad vivieron y experimentaron los efectos socioterritoriales causados por un megaproyecto, inducido por la paraestatal Pemex (durante el boom petrolero del sexenio de López Portillo). El fin era entender cómo la ejecución de proyectos industriales impactó en localidades rurales campesinas y pesqueras, en el sentido medioambiental, al afectar las actividades económicas por la construcción de los complejos industriales, y además por procesos violentos de expropiación de tierras.

Por otra parte, conocer las problemáticas socioambientales de la modernización industrial que generan impactos no solamente en la salud, la economía y la seguridad social, sino, además, en las prácticas culturales de comunidades rurales, campesinas y pesqueras, con población perteneciente a pueblos originarios, donde a partir de la memoria colectiva se promulgan tradiciones como patrimonios culturales con el fin de preservar sus identidades, su historia local y la defensa de sus territorios.

En tal sentido, como se plantea en líneas anteriores, a través de la experiencia etnográfica en trabajo de campo, la perspectiva de la antropología histórica propone explicitar la naturaleza histórica de los contextos estudiados. En efecto, donde más se visibiliza el quehacer disciplinar es en la propuesta de hacer etnografía, donde los fenómenos de investigación son mirados (analizados, estudiados e interpretados) desde un horizonte histórico y con un interés en el patrimonio cultural y las políticas culturales.

La perspectiva de trabajo presentada en los distintos casos de experiencia en investigación etnográfica, en el Istmo veracruzano, intentan exponer una perspectiva de la propuesta del enfoque de la formación disciplinar, sobre todo de algunos

temas, formas de aplicación metodológicas, análisis de resultados de investigación desde la perspectiva histórica, así como determinadas habilidades para orientar de manera multidisciplinar el trabajo en áreas como acervos, archivos históricos y diversas fuentes de información.

No es la intención decir que esta es la única manera del quehacer de la licenciatura, sino en todo caso, es una propuesta de una forma de trabajo en la que se recuperan las perspectivas teóricas, metodológicas y el posicionamiento frente a un proyecto o tema de investigación para un posgrado, donde se utilizó el abordaje y la orientación, recuperadas en los módulos de aprendizaje ofrecidos en la disciplina, para la planeación, desarrollo, análisis y presentación de pesquisas etnográficas, en trabajo de campo, en distintos proyectos y en diferentes años.

Eso implica formular que, mucho tienen que ver los seminarios y líneas de investigación, así como la planta docente de la academia de antropología histórica, desde la que me formé, pues desde la elección del tema, la región de estudio, los actores sociales y la forma de abordaje, está íntimamente relacionadas y en conjunto con el interés académico como un lugar de enunciación desde donde se construye el interés de estudio. Asimismo, que los debates vertidos a principios del siglo XXI en antropología de México y de la región veracruzana, también influyen terminantemente en el horizonte de investigación y en la formación profesional.

Así como quien escribe estas líneas, otras y otros egresados de la licenciatura, que pertenecieron a otros campos del conocimiento y líneas de investigación, probablemente hoy orientan su formación en áreas diversas más allá de lo estrictamente académico: docencia, mercadotecnia, organismos públicos y privados, entre muchos otros, y expresen su apropiación de la antropología histórica en su quehacer profesional.

ALGUNAS NOTAS CONCLUYENTES

Al volver del campo, regresando al silencio de las notas del diario de campo, a las reflexiones inconclusas que dejan las horas de carretera que llevan y traen del sur profundo, donde lo tradicional y lo moderno se combinan para dar un crisol de culturas, identidades y formas de vivir la vida en el trópico húmedo y costero, en el "viaje antropológico" hacia el Istmo veracruzano, pretendemos reflexionar sobre

un enfoque en el quehacer de la investigación en antropología, desde la formación en antropología histórica.

La intención de mostrar algunas experiencias de investigación antropológica durante la licenciatura en Antropología Histórica, y del enfoque aprendido en la formación disciplinar, es tan solo una voz, una experiencia de un egresado en la experiencia académica que forma parte de un gran coro de egresadas y egresados de la licenciatura que tienen otras experiencias en diversificadas áreas del campo cultural, económico, archivístico, político y educativo.

Singularmente, en el momento en que se redactan estas líneas, en un sentido comparativo noto una perspectiva diferente entre la etapa formativa que me tocó en 2007-2012 y el actual colectivo de estudiantes en la segunda década del siglo XXI (donde tengo el privilegio de impartir algunas experiencias educativas), pues se denota un cambio orientado hacia la producción de conocimiento comprometida y colaborativa con los actores sociales de investigación, sean estos en distintas escalas y modalidades, pero sobre todo con una perspectiva crítica para realizar investigación con el fin de proponer cambios, propuestas de acciones públicas en relación con los bienes culturales y/o patrimonios culturales.

Dicha manera de hacer y pensar la antropología ha estado presente desde su fundación, como lo plantea Colin (2021), donde los egresados han demostrado que no se trata solo de un "saber conocer" sino de un "saber hacer". La antropología histórica de la FAUV se ha articulado con redes de colaboración que permiten acceso a fuentes primarias y difusión de resultados. Estos vínculos son cruciales para la construcción de un entramado institucional que facilita la investigación, la conservación de fondos y la educación patrimonial en Veracruz, en contextos globales.

Las secciones anteriores resumen una visión de la antropología histórica como un marco de reflexión que integra historia, etnografía y patrimonio. La articulación entre teoría y práctica se manifiesta en proyectos que no solo producen conocimiento, sino que también fortalecen relaciones con comunidades y dispositivos de memoria institucional. Las conclusiones señalan que la licenciatura ha desarrollado una identidad metodológica y ética específica que la distingue y que la inserta en un terreno de influencia social y regional, con proyección hacia debates regionales y globales.

Los actuales escenarios políticos, económicos y sociales, a nivel local, regional y nacional, sobre el aspecto cultural, en su nivel ontológico como instrumental,

merecen una atención particular para orientar la proyección de la propuesta investigativa de la licenciatura, definida por la interdisciplinariedad, por su preocupación por la sociedad y su incidencia social; considero que el enfoque de ver a las políticas culturales y su interrelación con el patrimonio cultural es una esfera de conocimiento que con los años se acentúa nítidamente.

En tal sentido, la formación en antropología histórica, ahora más que nunca, con su reforma de plan de estudios en 2024, capacita al estudiantado en fenómenos culturales donde las relaciones de poder, el enfoque histórico y la interrelación con actores sociales, para generar cambios en la sociedad y su inquietud en los bienes y manifestaciones culturales, objetos patrimoniales y el interés económico de los programas gubernamentales del sector cultural permiten dar una mirada distinta a temas antropológicos clásicos.

En conjunto, las experiencias y reflexiones presentadas permiten observar que la antropología histórica desarrollada en la FAUV ha construido una propuesta metodológica y teórica particular, sustentada en la articulación entre etnografía, historicidad, memoria colectiva y análisis del patrimonio cultural. Más allá de recuperar el pasado como contexto, esta perspectiva busca comprender los procesos históricos que configuran las prácticas culturales contemporáneas, las relaciones de poder y las formas de apropiación simbólica de los actores sociales. Asimismo, el uso combinado de trabajo de campo, historia oral y archivo histórico, constituye una contribución relevante para el análisis antropológico de fenómenos regionales vinculados con identidad, territorio, industrialización, patrimonialización y políticas culturales.

De esta manera, la antropología histórica no solo amplía los horizontes metodológicos de la investigación antropológica, sino que también fortalece una perspectiva crítica y comprometida con los procesos socioculturales de las comunidades y sectores subalternos en contextos contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Rojas, C. A. (2005). *La "Escuela" de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Editorial Contrahistorias.

Becerra Zavala, M. de L. (2021). Pensando la vida cotidiana y políticas culturales a lo largo de veinte años. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.),

Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión (pp. 25-43). Universidad Veracruzana.

Burguière, A. (1988). La antropología histórica. En J. Le Goff (ed.), *La nueva historia*. Mensajero.

Cabrera Palomec, R. (2021). Presentación de la licenciatura en Antropología Histórica. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 21-24). Universidad Veracruzana.

Colin, F. (2021). Notas filosóficas sobre antropología histórica, a partir del 2020. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 17-20). Universidad Veracruzana.

Cragnolino, E. (2007). Compartiendo la otredad: Los encuentros con la historia en la teoría antropológica contemporánea. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 2*(1), 115-142.

Gruzinski, S. (1996). *La colonización de lo imaginario: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019).* Fondo de Cultura Económica.

Kuri Camacho, J. F. J. (2021). La construcción de la antropología histórica desde el espacio y la cultura. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 7-16). Universidad Veracruzana.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (2021). Introducción. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 7-16). Universidad Veracruzana.

Le Goff, J., Chartier, R. y Revel, J. (1990). *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia*. Mensajero.

López López, J. C. (2015). *Chenú y San Juan Bautista. Religiosidades y costumbres en Oluta, Veracruz*. IVEC.

López López, J. C. (2024). Nuestra lucha es salvar tradiciones. En *Etnorock. Diez años después* (pp. 221-244). CEMESCA.

Millán Vásquez, C. M. (2021). Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 73-95). Universidad Veracruzana.

Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. (2023). Universidad Veracruzana.

Ponce Alonso, E. (2021). Tradición e identidad desde la perspectiva de la antropología histórica. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 97-118). Universidad Veracruzana.

Salcedo González, B. J. (2021). La memoria colectiva y el olvido en la antropología histórica: sueños colapsados en el ocaso. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 119-150). Universidad Veracruzana.

TERCERA PARTE

HORIZONTES EN MOVIMIENTO: DIVERSIDAD Y PROPUESTAS DE TRANSDISCIPLINARIEDAD

Encuentro con la gestión intercultural para pensar, imaginar y existir desde la diversidad cultural

Sandra Elena Rosaldo Sánchez[1]

Mas a mi vez en el aire,
me alzaré en un grito tan violento
que voy a salpicar el cielo entero;
por mis ramas destrozadas
y por el chorro insolente de mi barril herido y solemne
ordenaré a las olas existir.

Aimé Césaire. Fragmentos del poema *Cuerpo perdido* (1950)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo constituye una reflexión situada que busca establecer un diálogo entre la formación recibida en la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana y las perspectivas que ofrece la Gestión Intercultural, campo al que actualmente me encuentro vinculada.[2]

---

[1] Licenciada en Antropología Histórica. Contacto: sandra.rosaldo@gmail.com

[2] De 2011 a 2014 me desempeñé como docente por horas en la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), sede Las Selvas, ubicada en la localidad de Huazuntlán, municipio de Mecayapan, Veracruz. Esta entidad académica, dependiente de la Universidad Veracruzana (UV), ofrece programas de educación superior con enfoque intercul-

A 25 años de la creación de la licenciatura en Antropología Histórica, esta investigación se propone revisitar los debates que han acompañado su desarrollo, al tiempo que reconoce las formas en que dicha disciplina se ha consolidado como un proyecto educativo propio y singular dentro del panorama de las ciencias sociales en México.

El título de este trabajo expresa un deseo de convergencia entre dos campos que, aunque distintos, comparten un mismo horizonte de sentido. Por un lado, la antropología histórica se define como un espacio de articulación entre la mirada antropológica y el pensamiento histórico, orientado a comprender los procesos sociales en su dimensión temporal, simbólica y relacional. Por otro lado, la gestión intercultural se concibe como un campo de acción, intervención y mediación en contextos de diversidad cultural, cuyo propósito es transformar los encuentros y desencuentros entre grupos sociales, instituciones y comunidades desde un enfoque dialógico, de reconocimiento y justicia epistémica. En ese sentido, la diversidad cultural no se presenta aquí como un objeto delimitado de análisis, sino como un horizonte ético y político desde el cual repensar las formas de habitar el mundo contemporáneo.

Los verbos pensar, imaginar y existir reflejan las dimensiones teóricas, conceptuales y existenciales que estructuran este trabajo, remiten a la manera en que la antropología histórica se ha constituido en un ejercicio sentipensante: una práctica que integra la razón, la sensibilidad y la experiencia. Finalmente, la expresión "desde la diversidad cultural" no señala un objeto exclusivo de análisis, sino el horizonte desde el cual se enuncian estas reflexiones: un lugar de pluralidad, diálogo y reconocimiento de las diferencias, donde la diversidad no se contempla como categoría cerrada, sino como punto de partida para repensar la cultura, la historia y las formas de habitar el mundo, y una categoría central tanto para la antropología histórica, como para la gestión intercultural.

La organización del trabajo responde a esta intención de encuentro. El primer apartado, "Pensar", aborda las caracterizaciones, genealogías y distinciones de la antropología histórica, así como su materialización en la Facultad de Antropolo-

---

tural. Posteriormente, inicié estudios de Maestría en Museología en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), donde enfoqué mi interés en el análisis de la relación entre los museos y la interculturalidad. Actualmente, formo parte de la primera generación (2025-2027) de la Maestría en Gestión Intercultural de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY).

gía de la Universidad Veracruzana como un proyecto educativo tropicalizado[3] y situado. El segundo, "Sentir", reflexiona sobre la antropología histórica como una práctica sentipensante, reconociendo los esfuerzos colectivos que la han mantenido vigente –coloquios, encuentros de egresados, procesos de autoevaluación–. El tercer eje, "Imaginar", analiza la posibilidad del diálogo entre la antropología histórica y la gestión intercultural, particularmente en lo relativo a las concepciones sobre diversidad cultural. Finalmente, el eje "Existir" reúne las conclusiones y reflexiones finales, orientadas a reconocer los retos y posibilidades de la antropología histórica en el ámbito de lo intercultural.

En última instancia, este trabajo busca suscitar en el lector una interlocución sobre su propio tránsito disciplinar, invitando a repensar el lugar de las ciencias sociales en América Latina frente a los discursos hegemónicos que las declaran obsoletas. Reivindicar la vigencia de la antropología histórica implica reconocer su capacidad de reinventarse colectivamente, de tender puentes epistemológicos y metodológicos, y de contribuir a la construcción de saberes comprometidos con la transformación de las estructuras de desigualdad, exclusión y violencia que marcan nuestro tiempo. Existir en y desde la diversidad cultural constituye, en este sentido, un acto profundo de resistencia.

PENSAR: DISTINCIONES Y CARACTERIZACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Distinciones

Si pienso en la antropología histórica con el fin de caracterizarla frente a la antropología, preciso establecer dos distinciones fundamentales y complementarias sobre ella. La primera: la antropología histórica es un "ente epistemológico", un

[3] Cuando en este texto se emplea el término "tropicalizado", se alude al contexto geográfico, intelectual, histórico y académico en el que la antropología histórica se conformó como plan educativo dentro de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, en la ciudad de Xalapa, Veracruz. El término, comúnmente utilizado en la jerga académica, suele emplearse –no sin cierta carga irónica o crítica– para describir los procesos mediante los cuales ideas, teorías o modelos concebidos en otros contextos son adaptados, reinterpretados o reconfigurados en el ámbito local, evidenciando las tensiones entre la producción del conocimiento y sus condiciones de recepción en América Latina.

campo en permanente formación y apertura, que se nutre de las críticas y reflexiones de historiadores, antropólogos, filósofos y sociólogos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha, en contextos académicos, geográficos y epistemológicos diversos, desde donde se teoriza y utiliza como un marco analítico.

En este nivel, la antropología histórica no se reduce a un método ni a una disciplina cerrada, sino que constituye un espacio de pensamiento relacional, donde confluyen diversas tradiciones intelectuales –la Escuela de los Annales, la historia de las mentalidades, la microhistoria italiana, la antropología simbólica y la filosofía de la historia– que dialogan y disputan el sentido mismo del conocer histórico y antropológico. Se trata, por tanto, de una matriz teórico-epistemológica que "flota" en el aire, por así decirlo: un territorio conceptual y novedoso que articula las condiciones históricas de producción del saber.

La segunda distinción: la antropología histórica es también una "materialización" de ese ente epistemológico, situada en un tiempo y un contexto institucional específico. En el año 2000 fue creada la licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Los intelectuales que diseñaron el plan de estudios fueron el historiador Federico Colin Arámbula y el etnólogo René Cabrera Palomec (†), quienes lo situaron en un horizonte académico donde sus postulados epistemológicos, metodológicos y críticos convergían con la antropología latinoamericana, mexicana y veracruzana. En este sentido, la antropología histórica, como plan de estudios, constituye un proyecto pedagógico y político que traduce aquella matriz teórica en prácticas docentes, líneas de investigación y experiencias formativas concretas. Así, la disciplina se materializa o adquiere cuerpo, comunidad y continuidad generacional. Ambas distinciones no se oponen, se complementan.

La antropología histórica como "ente epistemológico"

En la formación académica de los antropólogos históricos se enseña la genealogía intelectual de este campo, y sabemos que sus bases epistemológicas y metodológicas surgen de las corrientes intelectuales o escuelas de pensamiento que, en los años setenta, hicieron frente a la forma más clásica y tradicional de hacer antropología e historia.

Casi de manera intuitiva, reconocemos las bases epistemológicas de este campo y aprendemos a enunciar las corrientes de pensamiento que la conforman, por

ejemplo: la Escuela de los Annales de la Historia (con Bloch, Braudel, Le Roy Ladurie), la historia de las mentalidades y la microhistoria (con Carlo Ginzburg como uno de sus exponentes), la historia social y cultural y la filosofía de la historia; además de los estudios poscoloniales y de subalternidad, el marxismo británico, la antropología simbólica y otras corrientes que se fueron integrando con el paso de los años para dotar de especificidad al campo. También reconocemos sus bases metodológicas, que se resumen en el uso de métodos tradicionales como la etnografía, los archivos, las fuentes parroquiales y las genealogías, además del uso de otras fuentes como las historias de vida, los microrrelatos, el registro de las prácticas cotidianas, de los rituales, costumbres y mitos, que –sobra decir– no se consideraban fuentes objetivas por la historia oficial.

Resulta importante aclarar que no es el objetivo de este apartado establecer una genealogía intelectual rigurosa sobre la antropología histórica, sino insertar estas distinciones frente al campo de la antropología.

Como se mencionó en los párrafos anteriores, son diversos los contextos geográficos y académicos desde donde se piensa y define la antropología histórica. A continuación, indagaré sobre dos posturas desde las cuales se caracteriza la antropología histórica: la del historiador indio Saurabh Dube (2007), enmarcada en los estudios de Asia y África, y la de la antropóloga argentina Marta Bechis (2009), quien la sitúa como una subrama de la antropología cultural.

Dube (2007), en su texto *Llegadas y salidas: la antropología histórica*, argumenta que esta no constituye una subdisciplina cerrada dentro de las ciencias sociales, sino un campo relacional y en disputa donde convergen la mirada antropológica y el pensamiento histórico. No es solo una síntesis metodológica desde donde se cuestionan las fronteras entre disciplinas, pues reconoce que tanto la antropología como la historia son producciones históricas sujetas a jerarquías, tensiones y transformaciones. Entre las condiciones generales que posibilitaron su formación destacan el cuestionamiento del estructuralismo y el funcionalismo, que impulsó "un enérgico énfasis en la práctica, el proceso y el poder" (p. 603), y el impacto de los procesos de descolonización y las luchas antirracistas, que replantearon la relación entre conocimiento, historia y poder (p. 598). Asimismo, el replanteamiento del concepto de cultura, como práctica situada en relaciones de dominación permitió incorporar la historicidad al análisis etnográfico (p. 606). Paralelamente, las reconfiguraciones de la historia social y cultural –desde

la Escuela de los Annales hasta la microhistoria– abrieron nuevas posibilidades de encuentro interdisciplinario (p. 616). Finalmente, los cambios del mundo contemporáneo consolidaron este giro, expresando "una antropología cambiante para tiempos cambiantes" (p. 612), en la que tiempo, cultura y poder se entrelazan en un mismo horizonte crítico.

En la conferencia "La diferencia entre la antropología histórica y la etnohistoria" (2009), Marta Bechis ubica a la antropología histórica como una subrama de la antropología cultural. Considera que ambas comparten el estudio de lo cultural, pero difieren en su método y temporalidad. Para Bechis, la antropología social se inscribe en el presente y emplea como método la observación participante, a diferencia de la antropología histórica, que se concentra en las culturas y sociedades pasadas, aquellas que, cito: "el antropólogo no puede ya presenciar en vivo", pero que puede reconstruir a partir de documentos, restos materiales y testimonios que permanecen en las sociedades actuales.

Su formación, explica Bechis, surge de una diferencia metodológica más que de objeto, al combinar las herramientas de la historia y la antropología para estudiar lo que ya no tiene voces vivas. Desde su concepción, es en el método donde recae la diferencia: la interacción entre presente y pasado es el marco donde se analiza la historicidad de las sociedades humanas, y donde cobra sentido el papel del investigador en la interpretación de los acontecimientos. Así, para Bechis, la antropología histórica constituye una subdisciplina de la antropología cultural, cuyo eje epistemológico es el tiempo y cuya finalidad es comprender las transformaciones culturales sin profundizar en las estructuras ni en las relaciones de dominación y poder.

La licenciatura en Antropología Histórica como un programa de estudio

Después de dos décadas podemos rescribir la historia de nuestra disciplina. Formalmente inicia como un plan educativo en el año 2000, pero le antecede el encuentro de dos modos de pensar, sentir y hacer antropología e historia. Me resulta inevitable traer a la memoria la imagen de la danza de la muerte representada en la película *Melancolía* (2011), de Lars Von Trier, donde dos planetas se aproximan en un movimiento tan bello como devastador, que origina el fin del mundo. Esta imagen tan poderosa es una metáfora que, en la película, culmina en destrucción; sin embargo, en mi contexto, el acercamiento de esos dos mundos

dio origen a la creación y al nacimiento de la antropología histórica como una propuesta de programa educativo. Así, la confluencia de dos trayectorias intelectuales –la del historiador Federico Colin Arámbula y la del etnólogo René Cabrera Palomec (†)– gestó un nuevo horizonte académico: la configuración de un campo de estudio que, al integrar la mirada histórica y la antropológica busca comprender la realidad social y cultural, y visibilizar la importancia de los estudios sobre el patrimonio cultural material e inmaterial y las políticas culturales.

La propuesta académica de Colin Arámbula y Cabrera Palomec, hizo eco en el cuerpo académico de la Facultad de Antropología, y luego de trabajos colectivos y discusiones arduas se consolidó el plan de estudios, compuesto por seis líneas de investigación; Cuerpo y sexualidad, Espacio social, Identidad y tradición, Memoria colectiva, Técnica y materia, y Vida cotidiana y políticas culturales. Cada línea se diseñó como un espacio investigativo que debía relacionar su objeto de estudio con el campo de las políticas culturales y con el reconocimiento de patrimonios ciudadanos (Cabrera Palomec, 2021, pp. 24-25).

Yo ingresé a la licenciatura en Antropología Histórica en el año 2004, de manera fortuita. Al postularme como estudiante de antropología, fue necesario acudir a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana para iniciar mi proceso de inscripción. En la secretaría académica de la FAUV se me proporcionó un formato para registrar mis datos y seleccionar la carrera de interés. En aquel entonces, las opciones disponibles eran cuatro: antropología social, arqueología, antropología lingüística y antropología histórica. Con apenas 18 años, y proveniente de un contexto ajeno a las ciencias sociales, desconocía las diferencias sustantivas entre cada una. Sin embargo, al reflexionar sobre los "apellidos" de las distintas antropologías, fue la "antropología histórica" quien capturó mi atención y despertó mi curiosidad intelectual. Meses después, tras haber completado todo el proceso, se me notificó formalmente que había sido aceptada. A mi paso por la carrera, recuerdo que esta antropología era tan novedosa que nos permitía construir nuestro objeto de estudio desde lo poco común en las ciencias sociales; lo marginal, lo residual, además, explorar geografías epistemológicas, bajo el marco conceptual y metodológico de una antropología crítica y contestataria y un mirar de la historia a contrapelo. Los debates y tópicos se tornaron variados, pero en mí, siempre resonaban los de la condición humana, situados desde dos componentes: tiempo y espacio. Componentes que a través de sus marcos teóricos y metodológi-

cos nos posibilitan observar, analizar y registrar aquello que constituye lo humano y sus múltiples formas de expresión histórica, social y cultural.

Ahora bien, ha sido tarea de cada antropólogo histórico definir a su disciplina, construir un concepto propio o integrar varios, reinterpretar los de sus maestros a partir de la realidad que estudio. En mi caso, el concepto que guió mi práctica, y me permitió al fin entender la especificidad del campo, es el del profesor Colin Arámbula (2010), cito: "la antropología histórica es el estudio genético y estructural de la vida social en culturas diversas, considerando tensiones históricas enfrentadas por la colonización, por la modernidad, la globalización y que, sin embargo, persisten, reproducen y renuevan sus horizontes de sentido histórico" (p. 3).

Sobra decir, que la disciplina cuenta con un cuerpo de investigación consolidado, como lo muestran los trabajos de Becerra Zavala, Millán Vásquez, Ponce Alonso y Salcedo González, en la obra editorial *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión* (Kuri Camacho y Millán Vásquez, 2021). Resaltan las investigaciones sobre el consumo cultural, la sexualidad y el erotismo, las tradiciones, los espacios sociales, los sueños, la prostitución, el amor, discursos estéticos, las prácticas religiosas, la lucha libre, etc., por mencionar algunos.

Como plan de estudios, la antropología histórica tiene una dimensión extra; no solo cuenta con un programa de estudios consolidado por su novedad y pertinencia, se construye a sí misma desde el trabajo colectivo y participativo de todas las voces a las que interpela. Por ello, en lo siguiente las reflexiones se inclinarán a caracterizarla como una antropología que siente y piensa.

SENTIR: LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA ES UNA ANTROPOLOGÍA SENTIPENSANTE

En este esfuerzo por incorporar voces, experiencias laborales, posicionamientos y debates que, desde el pasado hasta el presente, han nutrido su trayectoria, la antropología histórica se distingue de otras antropologías en un aspecto esencial: es una antropología sentipensante. Propongo aquí utilizar el término sentipensante[4]

[4] El origen de esta noción recae en los saberes populares del Caribe colombiano, recogidos por el sociólogo Orlando Fals Borda en la década de 1970, durante su trabajo de campo con los pescadores

para caracterizarla como una disciplina que integra en su quehacer "…la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las malformaciones que caracterizan esa armonía y poder decir la verdad tal y como la recoge" (Moncayo, 2015, p. 10). Es a partir de este horizonte que considero que la disciplina se constituye, mediante diálogos internos de construcción disciplinar, a través de los cuales no solo observa y analiza realidades externas, sino que también se permite pensar(se), sentir(se) e imaginar(se) en tanto disciplina. Dichos diálogos no se reducen a la erudición de sus fundadores, sino que incorporan las voces de egresados, estudiantes, docentes y sus experiencias académicas y laborales. De este modo, se autorreconoce y reconfigura constantemente en un ejercicio que combina la crítica intelectual con la memoria afectiva de quienes la practican.

Este proceso puede entenderse como una praxis sentipensante, que además utiliza metodologías participativas para construir un camino epistemológico de habitar la disciplina desde la unidad de razón y emoción, desde la teoría y práctica. Esta praxis sentipensante le permite mantener abiertos sus horizontes críticos y reflexivos; en lugar de concebirse como un cuerpo estático de conocimientos, se erige como un campo vivo, capaz de revisarse a sí mismo, de dialogar con las transformaciones sociales y culturales de su tiempo, y con las subjetividades de quienes la practican.

Al romper con la visión de las disciplinas como estructuras fijas y cerradas, la antropología histórica, en tanto antropología sentipensante, implica un gesto adicional: desmonta las relaciones de poder-saber académico que históricamente han conferido legitimidad únicamente a la voz del experto. De manera tal que los fundadores, los docentes y el cuerpo académico reconocieron la importancia de acoger a los antropólogos que ellos mismos formaron: aquellos que, en la metáfora de la semilla plantada en el aula, hoy constituyen parte esencial de la cosecha.

De este modo, la fortaleza de la antropología histórica no reside únicamente en los marcos epistemológicos, conceptuales y metodológicos bajo los que fue diseñada,

---

y campesinos del río San Jorge, en el departamento de Sucre. Fue allí donde escuchó que la gente de la región sabía "pensar con el corazón y sentir con la cabeza". Fals Borda tomó esta expresión popular y la convirtió en un concepto central de su sociología crítica y de la investigación-acción participativa (IAP). No se trata, pues, de una categoría inventada en la academia, sino de una noción popular resignificada como categoría epistemológica. En la presentación de *Una sociología sentipensante para América Latina*, Víctor Manuel Moncayo subraya precisamente esta raíz popular y crítica, al afirmar que el hombre sentipensante conjuga razón y emoción como camino para decir la verdad.

sino también en los frutos que, al regresar al campo común, enriquecen y mantienen fértil a la disciplina. Esta dinámica de retorno y resignificación no solo cuestiona las lógicas verticales y cerradas de la academia tradicional, sino que también confronta el canon eurocéntrico que privilegia la voz de las figuras intelectuales. En contraste, propone un horizonte decolonial en el que el conocimiento se produce de manera dialógica, situada y colectiva, reconociendo a los egresados no como receptores pasivos, sino como actores críticos que contribuyen a reconfigurar el presente y proyectar el futuro de la disciplina. Considero que el camino trazado por la antropología histórica, al sentipensarse de manera colectiva y al constituirse como disciplina, ofrece un modelo valioso para otras ciencias sociales. La práctica de revisar en colectivo los planes de estudio, organizar coloquios, encuentros de egresados y proyectos editoriales constituye una estrategia replicable que contribuye a garantizar la permanencia y la vigencia de las ciencias sociales frente a la realidad neoliberal, donde estas disciplinas suelen ser desplazadas o sustituidas. Lejos de extinguirse, esta apuesta colectiva abre la posibilidad de mantenerlas vivas, renovadas y necesarias para comprender y transformar nuestro tiempo.

La subjetividad juega un papel fundamental, en las últimas líneas de su prólogo a *Tristes trópicos*, el antropólogo español Manuel Delgado Ruiz (1988) afirma que "la antropología no es solo una ciencia: es también un estado de ánimo". Esta frase confiere a la antropología un carácter existencial, como una ciencia que se habita y que, al mismo tiempo, habita al antropólogo. Desde su lectura a Lévi-Strauss, Delgado Ruiz advierte que la disciplina no debe reducirse a un saber académico, pues constituye también una experiencia vital, marcada por el desencanto, la melancolía, la consciencia de la pérdida y los remordimientos. De esta manera, el etnógrafo carga con la suerte y la miseria de convertirse en un testigo que observa y registra aquello que su civilización (la occidental) condenó a desaparecer.

Esta visión existencial de la disciplina, revela que la reflexividad es un elemento central en la antropología contemporánea, que se caracteriza por la capacidad de asumir una consciencia crítica sobre el papel del investigador, para reconocer que la subjetividad, las experiencias de vida, las emociones y los valores, incluso las posturas políticas, están implicadas, influyen y atraviesan las lecturas e interpretaciones de la realidad en el ejercicio de la antropología.

Fue con el advenimiento de la antropología funcionalista de Malinowski que se revelaron las fisuras entre el científico social que busca posicionar a la

etnografía como método y el hombre atravesado por emociones y prejuicios, pues sus diarios expusieron "la trampa del texto y el simulacro de la escritura etnográfica" (Lutz, 2008, p. 5). Décadas más tarde, Lévi-Strauss profundizó esta transformación al convertirse en "el etnógrafo de sí mismo, curador de sus pensamientos y crítico de las emanaciones de su propia civilización" (Lutz, 2008, p. 6), situando al antropólogo como sujeto que habita la misma modernidad que critica. En la obra de Marc Augé se observa un paso más: el antropólogo reconoce explícitamente su lugar como autor, consciente de que requiere legitimación y diálogo con sus lectores, ya que "aun con todo el prestigio de su carrera académica y administrativa… el antropólogo necesita remitirse a alguien que admira, a un autor" (Lutz, 2008, p. 9). Finalmente, con Nigel Barley se rompe la solemnidad de la disciplina, al autorrepresentarse como un anti-héroe y mostrar, con ironía, las precariedades del trabajo de campo: "El antropólogo inocente es un texto donde su autor se autorretrata con los rasgos de un anti-héroe" (Lutz, 2008, p. 12).

Esta trayectoria evidencia cómo la antropología pasó de ocultar la subjetividad del investigador a colocarla en el centro de la reflexión, construyendo una disciplina más autocrítica, literaria y consciente de sus propias condiciones de producción, sin embargo, este giro no representa un cuestionamiento de fondo para la disciplina, sino para quienes la practican. La antropología histórica de la UV nos lega un modelo único y participativo, para asegurar que las antropologías, y otros campos disciplinares, aseguren su permanencia en el tiempo y su injerencia en la realidad social. Al ser una antropología sentipensante da pasos hacia atrás, para pensar, sentir, imaginar desde todas las subjetividades.

Desde el ejercicio de sentipensarse, la antropología histórica construye un imaginario[5] disciplinar, que marca la vanguardia mediante el ejercicio colectivo de producir y renovar significaciones sobre sí misma. Al mismo tiempo que se consolida, permanece abierto a lo instituyente: nuevas miradas, campos laborales y ámbitos de injerencia en el vasto mundo de las ciencias sociales.

---

[5] Para Castoriadis, el imaginario designa la capacidad creadora de los seres humanos y de las colectividades para instituir significaciones que dan sentido al mundo social. No se trata de simples representaciones, sino de una potencia instituyente que transforma las experiencias y energías en formas, valores y sentidos compartidos (Castoriadis, 1983).

IMAGINAR: DIVERSIDAD CULTURAL, UN TEMA AFÍN DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA Y LA GESTIÓN INTERCULTURAL

Al egresar de la licenciatura en Antropología Histórica, mi interés se bifurcó de manera natural hacia los caminos de la interculturalidad. En ese tránsito reconocí de inmediato un interés compartido entre ambos campos: la diversidad cultural. Sin embargo, también advertí diferencias sustantivas. Mientras la antropología histórica se aproxima al otro –o a los otros– desde las estructuras, procurando comprender las coyunturas económicas, históricas, políticas y culturales que configuran las relaciones de dominación; la interculturalidad propone marcos conceptuales y prácticos para reconocer al otro como parte de un nosotros, decolonizando las miradas y promoviendo el diálogo de saberes, poderes y haceres, con el fin de construir relaciones horizontales que posibiliten la transformación social.

Si bien los estudios sobre interculturalidad han surgido en distintos ámbitos –educativo, filosófico, político y antropológico–, en los últimos años el enfoque ha tendido hacia la gestión intercultural, orientada a la acción y la transformación social. En este apartado me propongo establecer un breve marco teórico sobre el concepto de diversidad cultural, desde la antropología histórica, y la gestión intercultural, para abrir la posibilidad de imaginar horizontes de acción en el ámbito de lo cultural.

Analizar la diversidad cultural implica reconocer cómo las diferencias se configuran históricamente en relación con los procesos políticos, económicos y simbólicos que estructuran las sociedades, así como examinar cómo las instituciones las representan y administran, reproduciendo –o desafiando– las desigualdades, las relaciones de poder, el colonialismo, el racismo y la xenofobia.

Desde esta articulación, el diálogo entre la antropología histórica y la gestión intercultural se vislumbra como un campo fecundo para repensar las relaciones entre cultura, poder e historia, avanzando hacia prácticas más justas, horizontales y transformadoras frente a la pluralidad cultural.

Diversidad cultural: un marco antropológico para su abordaje

Comprender la diversidad cultural desde la antropología implica realizar un análisis desde la antropología política, capaz de identificar las herencias teóricas que configuran sus múltiples interpretaciones y los distintos enfoques desde los cuales

se ha analizado. En esta revisión, es fundamental considerar nociones interrelacionadas como lo étnico, la etnicidad y la interculturalidad. A partir de estas categorías, propongo establecer un marco conceptual con base en los aportes de Héctor Díaz-Polanco y Miguel Ángel Bartolomé, para posteriormente vincularlos con los marcos teóricos desde los cuales la gestión intercultural aborda la diversidad cultural, y desde ahí imaginar nuevas formas de repensarla.

Héctor Díaz-Polanco (1998), en su obra *La cuestión étnico-nacional*, ofrece un panorama amplio de análisis. El autor presta especial atención a una hipótesis formulada por pensadores burgueses del siglo pasado, quienes sostenían que las diferencias étnicas y nacionales desaparecerían gradualmente a favor de una homogeneización social impulsada por el progreso y la expansión del capitalismo global. Según esta perspectiva, los pueblos marginados y "atrasados" deberían superar sus estadios de retraso frente al desarrollo, para integrarse al modelo dominante, desapareciendo en la medida en que ascendieran por la escalera del progreso (Díaz-Polanco, 2008, p. 11). Díaz-Polanco señala que esta noción de homogeneización estuvo presente incluso en los fundadores del marxismo, y que el interés por las minorías étnicas se articuló, en buena medida, con los proyectos de incorporación de dichas minorías a la lógica de expansión capitalista. El autor reconoce, sin embargo, que existen múltiples puntos de desacuerdo en torno a esta problemática, no solo entre tendencias teórico-políticas opuestas, sino también entre autores que se ocupan del estudio de los pueblos oprimidos. Por ejemplo, algunos adoptan un enfoque "progresista" que, aunque promueve la eliminación de la discriminación y la opresión, mantiene implícita la idea de integración a un modelo único de desarrollo.

Díaz-Polanco (2008) propone una tipología de cuatro enfoques para comprender la relación entre etnicidad y clase social. Estos enfoques permiten reconocer los distintos modos en que la teoría social ha intentado explicar –o invisibilizar– la diversidad cultural dentro de las estructuras de poder.

El primer enfoque se caracteriza por negar la relevancia de lo étnico como categoría sociopolítica. Desde una mirada de raíz marxista ortodoxa, se reduce la diferencia cultural al análisis económico de las clases, lo que empobrece la comprensión histórica y política de la diversidad. En este marco, la etnicidad se considera un residuo del atraso, que desaparecería con el avance del capitalismo.

En contraste, un segundo enfoque sostiene la independencia absoluta entre etnicidad y estructura de clases. Para esta corriente, la dimensión cultural cons-

tituye un ámbito autónomo, no determinado por las condiciones materiales. Sin embargo, al aislar lo étnico de los procesos económicos y políticos, el planteamiento incurre en un reduccionismo inverso: convierte la cultura en un espacio separado de la historia (Díaz-Polanco, 2008).

El tercer enfoque plantea una perspectiva evolucionista; según esta visión, lo étnico sería una etapa previa del desarrollo social que, con el tiempo, debería integrarse a la lógica clasista moderna. En América Latina, este pensamiento derivó en las políticas de "integración nacional", donde los pueblos indígenas fueron concebidos como sujetos destinados a convertirse en proletarios, es decir, en trabajadores asalariados dentro del sistema capitalista.

Por último, el cuarto enfoque –el más elaborado en términos analíticos– reconoce la especificidad del fenómeno étnico y rechaza su reducción a la esfera económica. No obstante, al enfatizar su autonomía, termina separando ambos órdenes –el étnico y el clasista–, impidiendo su articulación estructural. De este modo, la etnicidad queda desvinculada de la historia social que la produce, lo cual imposibilita comprender su carácter dinámico y relacional (Díaz-Polanco, 2008, p. 17).

En conjunto, las cuatro posturas descritas evidencian que los debates sobre la relación entre clase y etnicidad oscilan entre el reduccionismo económico y la fragmentación cultural. Superar estas dicotomías requiere entender que la etnicidad no es una categoría estática ni exclusiva de los grupos indígenas, sino una dimensión constitutiva de todas las formaciones sociales. Tal como afirma el autor, "toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia" (Díaz-Polanco, 2008, p. 18).

Esta perspectiva resulta fundamental para abordar la diversidad cultural desde la gestión intercultural, ya que permite reconocer que las diferencias no se limitan a los ámbitos identitarios o simbólicos, sino que están estructuralmente imbricadas en las relaciones de poder, clase y Estado. En esa misma línea, Miguel Ángel Bartolomé (2006) plantea que la diversidad cultural no puede entenderse como un conjunto de "culturas coexistentes", sino como el resultado histórico de procesos de dominación, resistencia y negociación entre grupos sociales. Desde su propuesta, las identidades culturales son construcciones históricas y relacionales, producto de las interacciones entre grupos desigualmente posicionados en las esferas de lo social.

Tanto Díaz-Polanco como Bartolomé coinciden en que el análisis de la diversidad cultural requiere una mirada histórica que supere los esencialismos y las

visiones folclorizantes. Mientras el primero enfatiza la necesidad de vincular lo étnico con las estructuras de clase, el segundo propone comprender las identidades como procesos en constante transformación. Desde esta confluencia, la gestión intercultural adquiere sentido como práctica crítica que busca intervenir en esas relaciones históricas, promoviendo el diálogo entre saberes y la transformación de las condiciones estructurales que producen la desigualdad cultural.

Diversidad cultural: el enfoque teórico de la gestión intercultural para su abordaje

La antropología histórica dota de marcos conceptuales para el abordaje y análisis de la diversidad cultural como construcción histórica y estructural, tejidas las relaciones entre etnicidad, clase y poder, desde la gestión intercultural el análisis se amplía hacia la dimensión política, ética y epistémica de esas relaciones. La gestión no se limita a administrar la diferencia ni a promover su reconocimiento simbólico, sino que busca transformar las condiciones que la producen, situando el problema de la diversidad en el corazón de la desigualdad social y de la colonialidad.

Desde esta perspectiva, la diversidad cultural se asume como una realidad histórica conflictiva más que como una suma de identidades coexistentes. Catherine Walsh sostiene que, al convertirse en un término de moda dentro de las políticas públicas, la interculturalidad ha sido vaciada de su potencial transformador, pues "oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación" (Walsh, 2010, p. 77). Por ello, distingue entre una interculturalidad funcional, que busca integrar la diferencia sin alterar la estructura, y una interculturalidad crítica, que se propone replantear las bases mismas de la sociedad, el conocimiento y la convivencia. Desde esta última, la diversidad se entiende como campo de disputa política y epistémica, cuyo horizonte es la descolonización y la creación de formas de vida más equitativas.

En un sentido complementario, Walsh (2008) plantea que la gestión intercultural debe orientarse hacia la refundación de los Estados y de las instituciones sociales desde una mirada decolonial. Ello implica pasar de las resistencias a insurgencias político-epistémicas, capaces de reconfigurar las estructuras heredadas de la modernidad y de construir "una consciencia y una práctica del estado en la que quepan todos" (p. 133). La gestión, en este marco, deja de ser una herramienta técnica para devenir en una práctica de transformación social, fundada en el diálogo

entre saberes, la negociación de los conflictos, la lucha por los derechos humanos y la justicia epistémica.

Benjamín Berlanga profundiza esta comprensión al situar la diversidad cultural en el terreno de la experiencia vivida y los cuerpos. Su propuesta de crítica práctica intercultural desplaza la reflexión hacia un hacer encarnado, donde los sujetos situados responden a las asimetrías históricas con gestos de resistencia, deseo y creación. Así, la interculturalidad deja de ser un sustantivo y se convierte en verbo: "la interculturalidad se presenta como acción, un intercultural-actuar" (Berlanga, 2025, p. 6). Así, la gestión intercultural se expresa como práctica cotidiana de transformación, en la que los cuerpos y las comunidades producen sentido, memoria y posibilidad frente a la dominación.

Ambos enfoques coinciden en que la diversidad cultural no es un hecho dado, sino un proceso histórico en disputa, y que su gestión requiere un posicionamiento ético y político. Mientras Walsh enfatiza la necesidad de desmantelar las estructuras coloniales del poder, Berlanga recupera la dimensión sentipensante de la práctica, donde la emancipación se encarna en el gesto y en la palabra. En conjunto, proponen una gestión intercultural crítica, entendida como un ejercicio colectivo de re-existencia que busca transformar las relaciones entre culturas, conocimientos y modos de vida.

CONCLUSIONES: EXISTIR DESDE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

El recorrido realizado permite afirmar que la antropología histórica tiene dos dimensiones; la de un marco teórico-epistemológico abierto y la de la materialización institucional situada. Como "ente epistemológico", articula tradiciones (Annales, historia de las mentalidades, microhistoria, antropología simbólica y filosofía de la historia) que posibilitan comprender la historicidad de lo social y sus relaciones de poder. Como programa educativo, ha generado comunidad, líneas de investigación y continuidad generacional, confirmando su capacidad de adaptación y pertinencia en la realidad social.

La disciplina, como práctica sentipensante, integra razón y afecto, teoría y método, investigación y formación, en procesos de reflexividad colectiva que cues-

tionan jerarquías académicas y favorecen la producción de conocimiento situado. Esta orientación se expresa en el trabajo participativo, colectivo y constante (coloquios, revisión curricular, proyectos editoriales) que sostienen su vitalidad y recuerdan que la consolidación disciplinar no es un punto de llegada, sino un proceso en curso.

El diálogo con la gestión intercultural permite traducir esa densidad histórica en intervención práctica. A partir de los aportes de Díaz-Polanco y Bartolomé, la diversidad cultural se comprende como proceso histórico relacional imbricado con clase, Estado y poder, y no como mosaico estático de identidades. Walsh abre los caminos para privilegiar una interculturalidad crítica –no meramente funcional–, capaz de disputar estructuras coloniales y producir horizontes de justicia epistémica. La noción de intercultural-actuar, propuesta por Berlanga, enfatiza la dimensión práctica y situada de estos procesos: la transformación se encarna en cuerpos, memorias y vínculos.

Es así como la antropología histórica puede aportar herramientas críticas y metodológicas fundamentales para desestructurar las formas institucionalizadas, esencialistas, desde las cuales suele definirse y gestionarse la diversidad cultural. A través del estudio de las estructuras, las relaciones de poder y los procesos históricos de producción de las desigualdades, la antropología histórica plantea preguntas fundamentales: ¿cómo se construyen las diferencias culturales?, ¿quién define qué culturas son legítimas?, ¿quién administra la memoria?, ¿desde qué lugares se producen los discursos sobre lo indígena, lo tradicional o lo comunitario? En este sentido, la diversidad cultural deja de entenderse únicamente como un horizonte ético de reconocimiento para convertirse también en un campo histórico y político atravesado por disputas, jerarquías y procesos de exclusión. Al mismo tiempo, la gestión intercultural aporta a la antropología histórica marcos metodológicos basados en la participación, la horizontalidad y la co-creación, desde los cuales la diversidad cultural puede repensarse no solo desde las instituciones o la academia, sino también desde las voces, experiencias y saberes locales que históricamente han sido relegados de los espacios de producción de conocimiento.

La antropología histórica y la gestión intercultural abren también la posibilidad de replantear críticamente la noción de patrimonio cultural, frente a las concepciones estatales e institucionales que entienden el patrimonio como aquello que debe conservarse, protegerse y difundirse mediante marcos normativos y políticas cul-

turales. Ambas perspectivas permiten reconocer que el patrimonio posee también una dimensión comunitaria, cotidiana y relacional. En esta, los actores sociales reinterpretan constantemente los sentidos del patrimonio a partir de sus propias coyunturas históricas, memorias y experiencias, generando procesos de patrimonialización que no necesariamente surgen desde los especialistas o las instituciones culturales. Así, las formas comunitarias de mediación, apropiación y reinterpretación patrimonial constituyen prácticas fundamentales que también requieren ser visibilizadas, documentadas y estudiadas. Mirar el patrimonio cultural desde la antropología histórica y la gestión intercultural implica no solo cuestionar las estructuras oficiales que administran la diversidad cultural, sino también volver la mirada hacia las memorias, mediaciones y procesos comunitarios que, desde la vida cotidiana, continúan produciendo sentidos, pertenencias y horizontes de existencia colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales: antropología política de la identidad*. Siglo XXI Editores.

Bechis, M. (2009). *La diferencia entre la antropología histórica y la etnohistoria*. *Tefros, 7*(1-2), 12-12.

Berlanga Gallardo, B. (2025, enero). Interculturalidad prescriptiva, interculturalidad crítica y crítica práctica intercultural: guión para la conversación en el posgrado Maestría en Gestión Intercultural de la Universidad Autónoma de Yucatán [Manuscrito]. CESDER-UCIRED.

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.

Colin Arámbula, F. (2010). La antropología histórica en Latinoamérica [Ponencia]. Foro de Docencia, Investigación, Difusión, Extensión y Vinculación de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.

Delgado Ruiz, M. (1988). Prólogo. En C. Lévi-Strauss. *Tristes trópicos*. Paidós.

Díaz-Polanco, H. (1998). *La cuestión étnico-nacional*. Siglo XXI Editores.

Díaz-Polanco, H. (2008). *Etnicidad y clases sociales*. Siglo XXI Editores.

Dube, S. (2007). Llegadas y salidas: la antropología histórica. En *Revista de Estudios de Asia y África*, *42*(3), 597-622.

Kuri Camacho, A. y Millán Vásquez, C. (coords.). (2021). *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 24-25). Universidad Veracruzana.

Lutz, C. (2008). *La antropología y su sombra: reflexividad, emoción y escritura etnográfica*. Universidad Iberoamericana.

Moncayo, V. (2015). *La teoría crítica, el pensamiento decolonial y la razón sentipensante*. Siglo del Hombre Editores.

Von Trier, L. (dir.). (2011). *Melancholia* [Película]. Zentropa Entertainments.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época. En C. Walsh (ed.), *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época* (pp. 25-67). Abya-Yala.

Walsh, C. (2010). *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: enfoques latinoamericanos*. Universidad Andina Simón Bolívar.

Los senderos transdisciplinarios en la antropología histórica: diálogo, reflexividad y acción política

Mara Patricia Espinoza Hernández[1]

> La transdisciplinariedad no es una abstracción idealista, sino que hace carne en el sujeto que la construye como reflexión y la actualiza como práctica.
>
> Luis Carrizo

INTRODUCCIÓN

En la licenciatura en Antropología Histórica, nuestro compañero y maestro, René Cabrera Palomec, solía decirnos que para ser antropólogo hay que leer mucha poesía, ejercitar nuestra mirada hermenéutica de la realidad aceptando el misterio y la contradicción. El mundo se expande constantemente y no podemos conformarnos con leerlo una sola vez: la antropología debe estar en permanente revisión de sus formas de comprender la realidad. En este escenario, el encuentro de la antropología histórica con la transdisciplinariedad ha permitido que la licenciatura tenga un enfoque complejo y sistémico, flexible en su proceso metodológico, no cientificista y, sobre todo, no desligado de la justicia social y las problemáticas actuales.

A continuación, destaco algunos elementos que caracterizan y distinguen a la carrera como un campo de reflexión de la condición humana desde la complejidad

[1] Maestrante del programa en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad de la Universidad Veracruzana. Correo: mpespinoza.hdz@gmail.com

histórica y social, interesado en facilitar herramientas que lleven a un empoderamiento de nuestro relato histórico, a través de las políticas culturales y la discusión sobre el patrimonio. De esta manera, se aspira a una gradual emancipación, tanto política como intelectual.

Una de las temáticas de la presente iniciativa es Miradas de la antropología histórica: ¿cuáles han sido las experiencias académicas y profesionales de las y los antropólogos históricos? Respondiendo a esa pregunta, reflexiono desde mi lugar actual como estudiante de la maestría en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad (METS) de la Universidad Veracruzana. Esta experiencia académica me ha permitido reconocer los aportes de la antropología histórica a la antropología mexicana y, sobre todo, a la formación de antropólogos y antropólogas con una actitud transdisciplinaria. En este sentido, a continuación, expongo tres breves reflexiones desde el encuentro de la antropología histórica con la transdisciplinariedad: *1)* la antropología histórica como un tercero incluido, concepto retomado por Basarab Nicolescu (1996); *2)* la formación del antropólogo histórico como sujeto transdisciplinario: el proceso de enseñanza-aprendizaje y el constante cuestionamiento crítico; *3)* las políticas culturales y su relación con el patrimonio como una forma de acción[2] y quizá posicionamiento político del antropólogo histórico, punto desde el cual aspira a un mundo más digno y justo para todos y todas.

DE LA GÉNESIS AL TERCERO INCLUIDO

La antropología ha tenido un extenso recorrido en la historia de nuestro país, y hoy en día mantiene un rol destacado en cuanto al número de personas que deciden estudiar la disciplina. Tan solo entre los años 2000 y 2017 se graduaron 5,827 antropólogos en el país (149 egresados de la Universidad Veracruzana).[3] Federico Besserer (2020) señala al menos tres etapas en el desarrollo de la antropolo-

[2] Entiendo a la acción o praxis desde el enfoque emancipatorio de las metodologías participativas, en específico la investigación-acción participativa (IAP), la cual, a partir de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, afirma que desde el examen crítico la gente puede comprender las causas de sus problemas y posibles caminos para tratarlos.

[3] Información obtenida por Luis Reygadas, del *Catálogo histórico de tesis de antropología social, realizadas en México* (Red MIFA, 2018), quien agrega que la cantidad de graduados podría ser mayor, pero hay falta de registro de algunas tesis entre 2012 y 2017 (Reygadas, 2020).

gía mexicana: la primera inicia en el siglo XX con Manuel Gamio como principal exponente al promover la institucionalización de la disciplina bajo un proyecto modernizador basado en una cultura nacional homogeneizada; la segunda etapa, nombrada periodo multinacional de la antropología, a partir del papel que jugó la presencia de investigadores extranjeros en el país, etapa que, por cierto, cuestionaba el modelo anterior de unidad cultural; la tercera etapa –llamada transnacional– se distingue por el fin del nacionalismo del siglo XX, la crítica al colonialismo dentro de la antropología, los estudios marxistas, la reflexión de categorías propias de la disciplina y la reconceptualización de la realidad.

Esteban Krotz (2024), en su propia clasificación del desarrollo de la antropología en México, indica que esta tercera etapa se inició en la segunda mitad de la década de los noventa y continúa hasta la actualidad, caracterizándose por el aumento constante de egresados, instituciones y publicaciones especializadas en antropología, y por cuatro elementos, entre los que destaco para la presente reflexión: *1)* la adaptación de la disciplina a las instituciones académicas mexicanas y sectores relacionados con la investigación científica, desde los cuales se siguen modelos de organización y reproducción del conocimiento de las ciencias duras –agregando "la creciente autonomía de procesos burocráticos de evaluación y certificación que, permeados por un vocabulario propio de la organización industrial (planeación estratégica, productividad, eficiencia, sinergias, etc.) fomentan la estandarización y la uniformización" (Krotz, 2024, p. 63)–; *2)* la creciente reflexividad en el propio quehacer de la antropología, la cual coincide con la reconstrucción epistemológica que se vivió entre 1990 y la actualidad al interior de las ciencias sociales (Espina, 2004).

Es en esta etapa de reflexividad y reconstrucción que la carrera de antropología histórica inicia sus actividades en septiembre de 2000, al interior de la Universidad Veracruzana. La carrera se insertó en un contexto que exigía una transformación y adecuación de sus categorías de análisis y metodologías, y fue desde la complejidad, la interculturalidad y la transdisciplinariedad que reconoció las múltiples relaciones sistémicas entre los seres que componemos la realidad, así como las diferentes formas en que la vivimos o somos impactados por ella.

Para René Cabrera Palomec (2011), uno de los fundadores de la licenciatura, antropología histórica inició labores bajo el reto singular de crear una opción de conocimiento, sin abandonar la disciplina antropológica, pero dialogando con

otras maneras de conocer. Desde la carrera se apostaba por una alternativa de trabajo interdisciplinario que estuviera abierta a formar un nuevo campo intelectual: un "desvanecimiento de las fronteras a favor de una transdisciplinariedad, que ubicara la especificidad tanto de la historia como de la antropología, pero más sus correlaciones y complementariedad" (Colin, 2009, citado en Lira López y Becerra Zavala, 2022, p. 121). Se trataba de llevar la antropología a un proceso de deconstrucción de las fronteras disciplinarias, dialogando con otros marcos conceptuales y con otras aproximaciones metodológicas, principalmente con la historia.

Siguiendo lo anterior: ¿qué es la transdisciplinariedad? Luis Carrizo (s.f.) establece que podemos entenderla como: *a) actitud:* formación de un espíritu abierto a los enlaces y a lo desconocido; *b) estrategia:* conjugación de distintos tipos de conocimientos (disciplinarios y extradisciplinarios), que permite –propone– la articulación de actores diversos para la producción de un conocimiento pertinente (p. 5). Como actitud, es una alternativa que los involucrados pueden tomar para plantear y resolver problemas, de esto hablaré más adelante. Por otro lado, como estrategia, de la mano del paradigma de la complejidad, no busca crear una nueva disciplina o eliminarla, ni tampoco sus aportaciones, sino "superar los límites de los distintos campos del conocimiento disciplinar, con el propósito de generar imágenes más completas de la realidad, mejor integradas, por tanto, más verdaderas" (Martínez, citado en Socorro, 2018, pp. 282-283). La idea es que a partir del diálogo[4] entre disciplinas aspiremos a un conocimiento no fragmentado, separado académicamente por currículos y departamentos incomunicados, o bien, delimitado en su quehacer e impacto debido a la cercanía que pueda tener con el Estado (caso particular en el desarrollo de la antropología mexicana).

Desde este andar transdisciplinario, en la licenciatura en Antropología Histórica abordamos temas que usualmente eran marginados por la historia (las mentalidades, las ideas, lo cotidiano, el espacio social, el cuerpo y la sexualidad) y lo hacemos desde una mirada antropológica, la cual generalmente es prospectiva

---

[4] Dentro de la transdisciplinariedad el diálogo es una herramienta central para permitir no solo la interacción, sino la integración y visibilización de otras experiencias, puntos de vista o formas de hacer y entender la realidad: "En el contexto de la transdisciplinariedad, el diálogo adopta múltiples formas: puede manifestarse entre saberes y disciplinas (Andrade, 2024; Cordero, 2012), entre actores sociales (Kurlat *et al.*, 2021), entre perspectivas diversas (Betancourt, 2013), o incluso entre métodos y enfoques" (Andrade, 2024) (Mamani-Oyardo, 2025, p. 7).

hacia las problemáticas actuales. En este sentido, más allá de la realidad inmediata también nos interesamos en los procesos históricos que atraviesan la cultura y lo humano: ¿qué somos entonces?, ¿hacemos historia o antropología? La antropología histórica tiene la identidad de un tercero incluido, idea discutida por Basarab Nicolescu (1998), quien en síntesis describe las siguientes nociones de dicho concepto:

1. En la lógica del tercero incluido, los opuestos son más bien los contradictorios: la tensión entre los contradictorios edifica una unidad más amplia que los incluye.
2. La lógica del tercero incluido es no contradictoria, en el sentido en que el axioma de no-contradicción es perfectamente respetado, a condición de que se ensanche la noción de "verdadero" y "falso", de tal manera que las reglas de implicación lógica ya no conciernen a dos términos (A y no-A) sino a tres términos (A, no-A y T), que coexisten en el mismo momento y en el tiempo.
3. La lógica del tercero incluido es una lógica de la complejidad e incluso, quizá, *su* lógica privilegiada, en la medida en que permite atravesar, de una manera coherente, los diferentes campos del conocimiento.

Antropología histórica es esa unidad más amplia que surge del encuentro entre la antropología y la historia, en particular con la Escuela de los Annales. Esta nueva historia, como también es llamada, ya tenía como base un interés interdisciplinario[5], lo que significó que el diálogo entablado con la antropología no solo fue junto al quehacer histórico, sino con la economía, la psicología, los estudios demográficos, la historia del arte, entre otros. La apertura de las fronteras disciplinarias y el interés por transformarse fueron las principales herramientas y principios rectores de dicha encomienda. Esto no implica la desaparición de ninguna de las dos

[5] Se trata de la nueva historia, que proponía abrirse a otros campos de investigación, a nuevas formas de utilización de fuentes y abordar sus objetos de estudio bajo un enfoque multidisciplinario, traspasar los límites y utilizar métodos de diversas áreas del conocimiento, como la historia, la economía, la sociología, la antropología, entre otras, para así afrontar temas como las mentalidades, las representaciones colectivas, el estudio de las poblaciones de las sociedades históricas (Kuri-Camacho y Millán-Vázquez, 2021, pp. 7-8).

disciplinas, ni tampoco el surgimiento de una tercera, sino que las tres formas de estudio coexisten en constante apertura. Se trata de un campo de estudio que existe una vez que se encuentran ambas. Este demarca la coherencia entre distintos niveles de realidad; incluye, sella, concilia dos campos del saber –historia y antropología– permitiendo entonces no cerrarnos en la ortodoxia académica, sino analizar y comprender la realidad de una manera diferente, más holística. Nos dice Martínez Miguélez sobre la comprensión de toda entidad –sea sistema o estructura dinámica–:

> No le basta la relación cuantitativo-aditiva y ni siquiera es suficiente la lógica deductiva ya que aparece una nueva realidad emergente que no existía antes, y las propiedades emergentes no se pueden deducir de las premisas anteriores. Estas cualidades no están en los elementos, sino que aparecen por las relaciones que se dan entre los elementos (2007, pp. 11-12).

Estamos en los límites de dos disciplinas, yendo más allá de sus marcos tradicionales, traspasándolos para intentar hacer cognoscible, desde otra mirada, aquellos símbolos, acciones, palabras, imágenes, en los que lo humano se manifiesta, sin perder la base antropológica, sino transformándola, deshaciéndose de aquello que la limitaba y que no permitía ir más allá de lo estructural, lo descriptivo, lo cuantitativo, el indigenismo, los estudios culturales clásicos o de su estrecha relación con el Estado y los proyectos nacionales.

Hoy me inserto en la discusión transdisciplinaria por el posgrado que curso; sin embargo, lo cierto es que desde mi formación como antropóloga histórica recibí herramientas para comprender la realidad desde un enfoque más hermenéutico, reconociendo lo sistémico, analizando nuestro quehacer y su papel ante las problemáticas contemporáneas, e incluso cuestionando nuestra "tradición" disciplinaria. Como estudiante dentro de la METS, y sin entrar en debates acalorados en los que algunos se escandalizan al escuchar que la carrera llegó para complementar campos de conocimiento y plantear otros que en aquel entonces no eran objeto de estudio, expongo de manera somera, tomando como base las diferentes etapas de desarrollo que ha tenido la disciplina en México, algunos tópicos que distinguen el enfoque de la licenciatura en Antropología Histórica y en los que considero que la transdisciplinariedad ha tenido un papel destacado al complejizar la disciplina.

Tabla 1. Tópicos de la antropología clásica y la antropología histórica

Tópicos	Antropología clásica	Antropología histórica
Concepción de temporalidad en la cultura	La cultura como un campo estático y autónomo, capaz de ser aislado para su observación.	La cultura como un campo complejo y transdimensional, permeado por lo histórico, bajo la máxima de que conocer lo histórico reconstruye y construye el presente.
Marco teórico epistemológico	Conceptos y categorías de análisis establecidas gracias a la tradición antropológica.	Los conceptos tradicionales se analizan de manera crítica, a partir de una vigilia epistemológica que impide que la antropología histórica sea una disciplina sólida y ortodoxa, sino fluida y en constante transformación.
Dinamismo dentro de la cultura	La cultura como un campo homogéneo, a veces incluso sin percibir las fricciones o antagonismos que pudieran existir al interior.	Busca e inserta la complejidad en el análisis, reconociendo las contradicciones, conflictos y asimetrías.
Metodología	El trabajo de campo como principio del trabajo antropológico. Prioridad de la entrevista y la observación participante, así como los conceptos de los EMIC y ETIC.	Complejiza el trabajo de campo a partir de la noción y estudio del espacio social. Reconoce nuevas formas de hacer etnografía e introduce el diálogo con otras formas de conocimiento: fotografía, economía, psicología, trabajo de archivo, etcétera.
Subjetividad del investigador	No se cuestiona el papel del antropólogo, e incluso exige de él imparcialidad y constituirse como una mirada externa.	Reflexividad en su papel de investigador, pero también de participante activo: desde sus motivaciones, aspiraciones, y el papel político de su quehacer.
Objeto de estudio	Se estudia la otredad, considerando lo propio como demasiado subjetivo, con falta de rigor científico.	Rechaza la objetivación de la realidad, y se inserta a sí mismo como un sujeto que conoce, por lo que antes de comenzar a investigar al otro, se cuestiona lo propio.

Fuente: elaboración propia.

Puede que los tópicos que caracterizan a la antropología histórica hoy se visualicen como obvios o superados, pero en mi tránsito por la carrera (y con mayor intensidad en sus inicios) eran constantemente criticados como subjetivistas y poco

científicos, señalando que no hacíamos trabajo de campo, o que hacíamos historia, no antropología:

> ...a la fecha la unidad de la antropología con la historia sigue causando desde sorpresa hasta descalificaciones, ya que se dice que se pierde especificidad, que no hay una metodología particular, que no existe una teoría de la misma, etc. Se iniciaron los trabajos con todas las suspicacias del mundo, creyendo que esta no tiene antecedentes y que es una "etnohistoria disfrazada" (Colin, 2009).

A pesar de las críticas, desde la licenciatura se ha defendido el quehacer, demostrando que el diálogo de la disciplina antropológica con otras formas de conocer la enriquece a nivel teórico-metodológico, pero también epistemológico y ético. En el caso de la antropología histórica, este diálogo le permite abordar múltiples niveles de realidad del ser humano y sus manifestaciones, y es desde la perspectiva histórica que se logra un entendimiento más holístico de lo que se observa, al insertarlo en procesos de larga duración, cambios, permanencias, conflictos o contradicciones, tradiciones históricas, procesos de colonización o globalización, entre otros ejemplos posibles.

Si bien a lo largo de su desarrollo la antropología mexicana, en general, se ha acercado o alejado de unos tópicos sobre otros, y actualmente la antropología social, así como otras ciencias sociales están en la mencionada etapa de reconstrucción, lo cierto es que durante mi formación como antropóloga histórica ya existía un interés muy claro por expandir la disciplina de la tradición, así como por construir a partir de la reflexión, acciones que se adaptaran a la compleja realidad actual. Un ejemplo de los esfuerzos por tratar de andar fuera de los límites académicos y permitir que el conocimiento dialogue a nivel teórico o metodológico tuvo lugar en el año 2012 con las jornadas académicas "Los andares del cuerpo," organizadas por la línea de investigación Cuerpo y sexualidad, de la cual fui parte durante mi formación. En este evento logramos convocar a personalidades de diferentes áreas del conocimiento, cuyo interés se enfocaba en el cuerpo. Durante tres días facilitamos mesas redondas, performances y conferencias que desde el diálogo transdisciplinario permitieron compartir experiencias, enfoques y formas de entender el cuerpo.

Para finalizar, respecto a la definición de la antropología histórica, destaco la dificultad que existe al enmarcar la realidad emergente de la lógica del tercero

incluido, pues al no ser la destrucción de las premisas anteriores, sino la solidaridad entre ambas para encontrar una conciliación, su identidad y campo de interés se modifican hacia la complementariedad, entonces ¿cómo definir sin aislar?, ¿qué elementos quedan y cuáles se eliminan? Dicho ejercicio quizá nos llevaría a la paradoja que expone Lucien Febvre:

> Toda definición es una cárcel […] ¿definir la historia?, pero ¿cuál? Quiero decir: ¿de qué fecha y en qué cuadro de civilización? ¿No varía la historia perpetuamente en su inquieta búsqueda de técnicas nuevas, puntos de vista inéditos, problemas que hay que plantear mejor? Definir, definir; sin embargo, las más exactas definiciones, las más cuidadosamente meditadas, las más meticulosamente redactadas, ¿no tienen el riesgo de dejar al margen, en cada instante, lo mejor de la historia? (Febvre, 1982, p. 227).

Siguiendo al autor, coincido en que existe cierta riqueza en no poder ser definido. En la licenciatura ha significado un alejamiento de la tradición hacia la apertura epistemológica, de interés no solo interdisciplinar sino transdisciplinar. Cabrera Palomec reconocía lo complejo de delimitar un campo de conocimiento ligado a la cambiante y contradictoria condición humana, y afirmaba: "La definición de antropología aun en nuestros días es variable, diversa, así como su objeto de estudio (hombre, cultura, patrimonio)" (Cabrera Palomec, 2018). Si uno de los intereses de la antropología histórica es la compleja y caótica condición humana en sus diferentes manifestaciones, su constitución no puede ser simple y limitada a una tradición teórico-metodológica inamovible.

La antropología histórica tiene un carácter transdisciplinar que la coloca como una alternativa al paradigma de la simplificación,[6] el cual impacta de diversas maneras en las diferentes áreas de formación del conocimiento, en específico en la antropología. Dicho paradigma pretende que las ciencias sociales se inserten dentro de los marcos teórico-metodológicos de las ciencias exactas, a través de la

[6] Desde el paradigma de la complejidad se estipula que existen al menos dos formas de concebir el conocimiento: entre un ideal de simplicidad como instrumental legítimo y deseable para conocer el universo y de apropiación-transformación de este, que lo considera como algo acabado, ya hecho, que el sujeto debe descubrir y explicar; y otro ideal, el de la complejidad, que no reduce el universo, que acepta el reto de la multiplicidad, la diversidad, lo relacional de esta y su carácter inacabado, en construcción y, por ello, de indeterminado y también construible (Carlos Delgado citado en Espina, 2004, p. 14).

búsqueda de verdades absolutas, la existencia de leyes universales, la reproducción de datos mediante experimentación, o la división entre el sujeto que conoce y la realidad que investiga. Como antropólogos no podemos continuar bajo los conceptos y epistemologías de la simplicidad, sino que debemos permanecer en una vigilia que nos permita reflexionar constantemente sobre nuestro quehacer bajo un pensamiento sistémico, global y complejo. Dicha vigilia epistemológica puede ser entendida como "el constante cuidado y atención, respecto a los fundamentos corporales, intelectuales y emocionales en los que estoy forjando mi pensar, conocer y hacer en el mundo" (Vargas, 2015, p. 519). De acuerdo con lo anterior, es indispensable formar antropólogos con un *ethos* diferente, lo que reconozco, siguiendo a Luis Carrizo, como actitud transdisciplinaria.

EL ANTROPÓLOGO HISTÓRICO Y SU ACTITUD TRANSDISCIPLINARIA

La licenciatura en Antropología Histórica busca (en algunos casos más directa o indirectamente) formar al estudiante desde una "actitud transdisciplinaria caracterizada por tres pilares: el rigor científico, la apertura y la empatía; rigor entendido no como el de ser objetivo distante, sino el de considerar a los seres –incluido el investigador–, en todas sus dimensiones" (Mendoza, 2022, p. 100). Esto último se refleja en la constante reflexividad sobre nuestro quehacer como antropólogos y en nuestra propia identidad como individuos. Se nos invita constantemente a preguntarnos: ¿cómo nos entendemos a nosotros mismos?, ¿qué tipo de antropología podemos hacer desde nuestra forma de traducir el mundo? A pesar de las críticas que recibe la licenciatura como subjetivista y desinteresada por el rigor científico, este ejercicio reflexivo

> ...no significa "subjetivismo", negación de lo objetivo, sino reafirmación, énfasis en la intervención de los sujetos en la configuración de lo social. No aceptar hechos dados, sino posibilidades de acción. Se trata de que el sujeto, al conocer, transforma y es transformado, concede significados, interpreta según estructuras preestablecidas y que él produce y esta acción de "significación", de "objetivación", forma parte también de la realidad (Espina, 2004, pp. 23-24).

Lo anterior (la reflexividad y complejidad del sujeto investigador) es una característica esencial de la antropología histórica que hoy vuelve a resonar en mis estudios transdisciplinarios. Incluso ya se establecía desde mi generación realizar un trabajo recepcional de la historia de vida de uno de mis compañeros, a partir de la cual se apreciaran los procesos históricos y sociales en los que una persona puede estar inserta. En aquellos años, entre 2009 y 2013, parecía una locura, una falta de cientificidad; sin embargo, hoy considero que sería un trabajo hermoso e imposible de desdeñar.

Los docentes de la licenciatura ya abogaban por la existencia de un investigador inserto en sus textos, incluso promoviendo el *yo* en la narrativa impersonal de los trabajos de investigación. Se nos sugería estudiar temas que nos tocaran a nivel personal, ligados a nuestra propia historia. De ello fui testigo en los trabajos de mis colegas: personas que hacían antropología en su lugar de origen "cuestionando sus propios mitos". Tal es el caso de Anilu Luna Velis y su trabajo "El cuerpo en el festejo, una reflexión antropológica sobre las prácticas corporales en la fiesta patronal de Teocelo, Veracruz" (2015), desde el cual analizaba la corporalidad en la fiesta patronal de su natal Teocelo; José Antonio Montiel Vera, oriundo de Orizaba, quien a través de su ensayo "Orizaba, la modernidad y lo barroco. Un acercamiento a la vida cultural novohispana de los siglos XVI- XVIII" (2014), expuso los rasgos de la transición hacia la modernidad que tuvo la ciudad de las Altas Montañas. Asimismo, se realizaron trabajos que fueron más allá del origen geográfico como rasgo personal, tal como mi propio ensayo: "Pondría en tu alcoba a todo el universo. Un acercamiento al mito de la puta" (2013), en el cual intenté acercarme al imaginario en torno a dicha representación, como un elemento liminal entre lo aceptado y lo prohibido en las mujeres. Considero dicho trabajo como un ejercicio para comprender mi propia idea de mujer, mis orígenes y crianza.

A pesar de este interés en lo propio, desde un enfoque transdisciplinario, en antropología histórica no se abandona la idea de lo planetario y sistémico, reconociendo los hilos que conectan los diferentes niveles de realidad, aceptando de este modo la realidad como una constelación compleja:

> ...todos tenemos una vida común sobre la tierra, todos tenemos un valor, uno que se debe ponderar independientemente de que tenga una relación directa con el ser

> humano. Desfasa así a la ciencia en torno al ser humano y, por lo tanto, incluye en la investigación a todos los seres vivos y a las cosas (Mendoza, 2022, p. 99).

Desde este ejercicio nos reconocemos como individuos insertos en niveles de realidad sistémicos e interrelacionados, en los cuales incluso podemos participar políticamente y aspirar a su transformación desde el bien común. Para ello, nuestros docentes nos invitaban a reflexionar sobre nuestra identidad, sobre nuestra presencia en el mundo, admitiendo no solo nuestra realidad y punto de vista, sino el de los demás, así como las implicaciones sistémicas que tiene nuestra existencia, a manera de una educación transdisciplinaria interesada por "enseñar a concretar contextualizar y globalizar, y revaluar la intuición, el imaginario, la sensibilidad del cuerpo en la transmisión del conocimiento" (Guerrero, 2023, p. 150).

Con todo lo mencionado, actualmente mi formación como antropóloga histórica me permite seguir desarrollando la mirada compleja que exige la METS. Desde esta reflexividad observo que la transformación de la antropología atravesará siempre el análisis de lo histórico, no solo como campo de conocimiento, sino como el escenario de la vida humana. No estamos libres de la historia, es decir, que no somos ajenos a la vida que queremos observar.[7] En la licenciatura se nos dan las claves para entender al investigador no como un ser ausente, extradiegético, sino como una persona que reconoce estar dentro del mundo que analiza, siempre con la mirada crítica en su propia identidad, insertándose también como parte del estudio y no como un sujeto vacío, capaz de observar de manera imparcial.

Al interior de las aulas solemos cuestionarnos: ¿qué de lo que hago permea en mí, de qué manera los procesos históricos y sociales de los que hablo han tocado mi vida? Incluso ¿quién soy, qué discursos o narrativas me han formado? Mi formación en antropología histórica me permite verme como un ser complejo y transdimensional, contradictorio y en constante transformación. En la licenciatura no abandonamos lo poético en aquellos procesos humanos que queremos com-

---

[7] "Es de decisiva importancia considerar las transformaciones que el propio investigador de la cuestión social debe procesar en su forma de concebir el trabajo y de concebirse a sí mismo […] es importante intentar objetivar la complejidad del sujeto que investiga, a la vez que distinguirlo sin exiliarlo de aquello que investiga. Se trata, en fin, de indagar las condiciones en las que el investigador piensa su propio quehacer, sabiendo que se encuentra ubicado en una compleja y exigente situación, tanto por sus fines como por sus responsabilidades" (Carrizo, p. 2).

prender, con poético me refiero no solo a lo estético, sino también a *lo humano, demasiado humano*: lo que no se dice, lo caótico, el misterio, aquello que no puede ser encerrado bajo el nombre de orden o verdad. Desde nuestro primer semestre en la carrera se nos invita a ejercitar una mirada abierta al asombro que busca ir más allá de lo descriptivo o determinado, de lo cerrado y acabado. Por ello nuestro interés por la constante duda. Solemos preguntarnos –a pesar de que ello implique cuestionarnos a nosotros mismos–: ¿cómo determinado evento ha adquirido un sentido para el colectivo y cómo permite hoy que este permanezca unido, sea la identidad, el cuerpo, el patrimonio o la memoria?

En el estudio de procesos humanos necesitamos comprender la vida de quienes los hicieron posible, significándolo e identificándose a través de él, por ello recalco que analizamos la condición humana en distintos niveles de realidad, sea lo histórico, lo emocional, lo biológico. Como antropólogos históricos, no vemos el objeto patrimonial, las relaciones sociales o al cuerpo humano como entidades fijas, aisladas y sujetas a análisis, sino pistas, símbolos capaces de ser leídos e interpretados para comprender el sistema de su constelación. Como ejemplo, la doctora Cristina Millán Vázquez, directora de la línea de investigación Cuerpo y sexualidad, nos dice al respecto del estudio del cuerpo desde la antropología histórica:

> Se analiza la diversidad con la que se ha abordado, y se sigue haciendo, el estudio del cuerpo; diversidad que va desde las ciencias biomédicas hasta las artes, como la literatura, la danza y la plástica, para ello se revisan diferentes autores de diversas áreas del conocimiento, ya que consideramos que el cuerpo, en su significación social, debe ser analizado con una perspectiva transdisciplinaria. Un aspecto importante que debemos tomar en cuenta es que esta unidad biosocial tiene un carácter histórico, por lo que se puede decir que el cuerpo es una unidad biológica-social-cultural-histórica (Millán, 2011, p. 13).

La reflexividad presente en la licenciatura es una constante invitación a transformar la antropología, abandonando su pasado colonialista, su mirada objetivante e incluso su actual academicismo. Esto lo ha realizado a partir de un enfoque evidentemente transdisciplinario y complejo, no solo a nivel teórico-metodológico, sino como actitud o posicionamiento ético, reconociendo que "para describir un mundo estructurado por la dominación y la opresión se exige un enfoque no-dualista, que vincule a la acción, a la estructura de la ética y a la racionalidad en un intento

de democratización global" (Freire, citado en Serna, 2016, pp. 225-226). Como ejemplo de lo anterior, recuerdo que en la licenciatura se nos invitaba a abandonar el léxico académico y atrevernos a hablar de manera menos especializada, facilitando el diálogo y la comprensión para cualquier persona que quisiera dialogar con la antropología. Como estudiante encontré cierta resistencia a dicho ejercicio, pues sabemos que "lo científico exige que no hablemos en primera persona". Con la experiencia entiendo que no solo es una forma de incluirme, sino de salir de las islas de conocimiento y democratizar el conocimiento.[8]

Este último aspecto está relacionado directamente con las políticas culturales, uno de los principales pilares de la carrera, desde el cual se expone su preocupación por adaptarse al contexto local y global, formando antropólogos conscientes de su compromiso en la participación política, la cual nos oriente a un futuro más digno. Desde aquí el antropólogo pregunta: ¿qué implicaciones tiene lo que estamos haciendo?, ¿qué implicaciones tiene la manera de formular e intentar resolver los problemas que elegimos?

LA POLÍTICA CULTURAL COMO POSICIONAMIENTO DEL ANTROPÓLOGO HISTÓRICO EN LA REALIDAD

Como mencioné, analizamos la humanidad de la mano de la historia, pero bajo un haz transdisciplinario y reflexivo en el que nos cuestionamos: ¿por qué hacer antropología?, ¿por qué su relación con la historia?, ¿con cuál historia? En la carrera tuvimos el acercamiento a la obra *El proceso civilizatorio,* de Norbert Elias (2016) con el objetivo de abogar por la defensa de lo diverso, así como de las conexiones, herencias y diálogos entre culturas. De ahí que asumamos que no hay un solo tiempo, que no corremos a través de una horizontalidad, una flecha unilateral que no tendrá fin. La historia es una espiral diversa donde lo acontecido resuena en el presente e influye en el futuro que deseemos construir como especie.

---

[8] Al respecto, mencionan Sotolongo y Delgado: "Posiblemente todos hemos sentido, en una u otra ocasión, lo difícil que se torna ser aceptado por 'los expertos' especializados en una u otra disciplina cuando no se procede de la misma y se intenta vincularse a ella. Tales conformaciones (prácticas) de saber-poder-disciplinario han sido –y lo son aún– uno de los principales obstáculos para el diálogo multi, inter y transdisciplinario (2016, p. 16).

Desde asignaturas como Filosofía de la Historia, establecimos que no hay una sola narrativa, así que optamos por estar fuera del marco colonial, no progresista o desarrollista, sino sutil, lenta y empáticamente. Un mundo menos veloz, menos consumista, en palabras de Iván Ilich "a ritmo de bicicleta" (1974), en el que podamos dejar de pensar en el desarrollo y el progreso como las máximas de la civilización. En ello encuentra un punto en común con la transdisciplinariedad y su interés por, parafraseando a los zapatistas: "un mundo en el que quepan todos los mundos", en el que la autonomía, la diversidad, la dignidad y los derechos humanos tengan un papel más protagónico. Se puede observar que la transdisciplinariedad es congruente con la pedagogía crítica de Freire, cuando considera a la sociedad y a la ciudadanía como algo dinámico, fluido y en construcción permanente, capaz de aspirar e intervenir en el cambio de sus circunstancias.

La antropología histórica no se enfoca en el pasado, sino en un compromiso ético por la dignidad del presente en aras de un futuro más justo para todos, atendiendo siempre a la diversidad. Esta temporalidad dinámica permite no solo comprender lo inmediato o contemporáneo, sino "el vínculo sociohistórico de la cultura como modo de producción y la historia como entidad epistémica, filosófica y simbólica que identifica, estudia y comprende los procesos genéticos y estructurales" (Colin, 2009). Lo anterior nos abre la puerta a una búsqueda emancipatoria: conocer la historia en un intento por desarmar los discursos que nos constituyen y a veces nos constriñen, para ser un poco más libres desde la autonomía y la autoorganización.[9]

En este sentido, desde la licenciatura se reflexiona en la importancia de constituirnos como personajes activos en el diseño de políticas públicas y culturales, no solo como antropólogos sino como sociedad, considerando que "se trata de un vasto campo de problemas en donde cotidianamente se requiere de análisis y propuestas que nos involucran como científicos y como ciudadanos, y porque la acción gubernamental está imponiendo un tipo de política cultural que hay que conocer y desentrañar" (Cabrera Palomec, 2011, p. 8). Las políticas culturales pueden definirse siguiendo las bases de José Joaquín Brunner (1985) como las intervenciones

[9] Sobre la autonomía y la emancipación, Mabel Thwaites Rey, menciona: "la idea de emancipación social no debe tener como eje central la conquista del poder del Estado, sino partir de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen y arraigan de la sociedad para construir 'otro mundo'" (2011).

en el ámbito público, macrosocial e institucional de la cultura, con el fin de obtener efectos deliberados que tienden a operar sobre el nivel organizacional de la cultura, por ejemplo, en las formas institucionales de la producción y circulación de bienes. Asimismo, es importante recalcar:

> No son solamente decisiones o acciones gubernamentales aisladas, van acompañadas de objetivos para solucionar problemas específicos en colaboración con la sociedad y son causales por considerárseles idóneas para dicha solución; además, contienen cierta intencionalidad definida por el gobierno y la sociedad (Colina, 2024, p. 25).

En este sentido, las políticas culturales se relacionan con al menos tres áreas: lo cultural (la producción y reproducción de significaciones), lo económico (los recursos de los que disponemos) y lo político (el ejercicio colectivo y público del poder). Se trata de un campo en el que intervienen diferentes niveles de realidad y que impacta en diferentes grados en la reproducción del tejido social, lo que exige que en nuestra formación no solo revisemos a nivel teórico la cultura como un campo de interacción y de asimetrías, sino su dinámica sistémica en la práctica cotidiana: nos familiarizamos con el marco jurídico que regula lo cultural, analizamos el desarrollo de las políticas culturales en México, problematizamos el papel de los museos y recintos que "resguardan la cultura", cuestionamos de manera crítica el actuar de las instituciones encargadas del desarrollo político del campo cultural, entendiendo que "la sociedad contemporánea exige que las políticas culturales se orienten a la revitalización del patrimonio cultural, la gestión, la creación de sistemas de información para la protección, defensa y respeto de las personas que se dedican a la actividad cultural" (Colina, 2024, p. 25).

Uno de nuestros objetivos profesionales es participar y motivar a la participación en el diseño de estrategias que faciliten el acceso a los bienes y servicios culturales, así como el desarrollo de estos, ofreciendo caminos posibles o alternativas para lograr un cambio desde lo local y lo comunitario, en el entendido de que "la investigación transdisciplinar se relaciona con el bien común, como principio de justificación básica de las instituciones sociales" (Serna, 2016, p. 222). El estudio y diseño de políticas culturales es, por lo tanto, una de las formas en que la licenciatura en Antropología Histórica busca la aportación social y política de sus estudiantes hacia el bien común, o desde lo que en la transdisciplinaria se conoce como buen vivir.

Diseñar o participar en políticas culturales es común a la actitud transdisciplinaria de asumir la crisis planetaria que enfrentamos y tener un papel activo frente a ella, desde el respeto a la diversidad y el reconocimiento de lo no hegemónico. Así, el antropólogo histórico reconoce que otros mundos, otras historias son posibles, siempre y cuando asumamos la complejidad, la inclusión de la diversidad y lo sistémico de las relaciones en las que estamos insertos. Es indispensable ver la importancia de la milpa y su diversidad frente al monocultivo. En su artículo "Hacer ciudad desde una mirada transdisciplinaria" la doctora Laura Mendoza Kaplan (2022) expone cómo el diseño de políticas públicas (y también culturales) debe contemplar una mirada compleja y una actitud transdisciplinaria por parte de los expertos. Comprender que la realidad se compone de múltiples niveles, de lo emergente, de lo azaroso; formular políticas desde la simplicidad y desde el atropello de lo diverso, de otras voces o seres vivientes, solo lleva a su fracaso:

> El ejercicio de reconocer los distintos niveles de realidad de los diferentes actores, y tener en claro el objetivo de comprender lo que está ocurriendo, nos conduce a la empatía, al respeto a la otredad, va conformando la ética que conduce a adoptar esa actitud en nuestras investigaciones y, sobre todo, en nuestra vida cotidiana. […] Se habla de vincularse con la sociedad, como si fuera un ente homogéneo y ajeno, ignorando que pertenecemos a esa sociedad, y que dentro de ella hay diversos grupos, que la mayoría de nosotros pertenecemos simultáneamente a varios de ellos y que existimos en diferentes dimensiones, que ponderamos en distintas situaciones y contextos (Mendoza, 2022, pp. 101-102).

El diseño y gestión de las políticas culturales no debe perder de vista el papel innegable de lo diverso, y considero que la mirada transdisciplinaria de los antropólogos históricos les ha permitido ser partícipes de proyectos que buscan ensanchar la realidad al reconocer lo complejo y sistémico, y sobre todo facilitar el diálogo no solo entre disciplinas, sino entre la riqueza de la que se compone la vida. Un trabajo representativo es el realizado por los egresados Andrea Ayala Luna y León Felipe Cuevas Mendoza, quienes con otros compañeros cofundaron el colectivo Espora Producciones (hoy Espora Media) en 2014. Interesados en la producción audiovisual comunitaria y la justicia socioambiental, hoy se describen como una

productora transdisciplinar que articula los medios digitales y el cine para la gestión y divulgación cultural.[10]

Actualmente, la antropología "no tiene la capacidad de plantear temas para la agenda nacional en los órganos de decisión política o medios de difusión masiva" (Krotz, 2024, p. 26), pero considero que desde la transdisciplinariedad y la complejidad en la que hemos sido formados, los egresados de antropología histórica, podemos no solo participar en dichos órganos, sino, quizá más importante, fortalecer lo comunitario (los lazos, el diálogo, la autonomía) desde lo local y lo cotidiano. El diseño y fomento de políticas culturales permite al antropólogo histórico estudiar y actuar sobre la realidad, en un esfuerzo por proteger lo común, aquello que nos identifica, nos une, nos representa y que conceptualizamos como patrimonio.

En este quehacer no dejamos de lado la búsqueda por facilitar herramientas a la sociedad para su empoderamiento y gestión, pues somos conscientes de que en México ha sido tenso el delegar al gobierno el rol como principal promotor y director de las políticas culturales (sea a nivel federal, estatal o municipal), acarreando problemas como: la opacidad para que las autoridades asuman sus responsabilidades, recortes presupuestales que condicionan la continuidad de programas culturales, acciones desarticuladas entre las entidades gestoras o la corrupción en el manejo de recursos. Lo anterior es un riesgo para el tejido social, si entendemos que "las políticas culturales garantizan la normalidad y la normatividad de las significaciones que cada sociedad se permite a sí misma como estrategia para su reproducción como sociedad" (Cabrera Palomec, 2011, p. 7).

Como mencioné anteriormente, el interés no solo por la constitución de lo histórico, sino por la acción y la participación a través de las políticas culturales, se dirige a una aspiración por lograr una mayor libertad o autonomía. En este camino el diálogo del antropólogo con la comunidad debe ser horizontal, a partir de la vinculación y la inclusión propias de la investigación crítica asumida por las metodologías participativas, desde donde se "ayuda a las gentes a plantear problemas acerca de la realidad que los rodea a la luz de lo que quieren alcanzar como seres sociales, dotados de confianza en sí mismos y autodeterminación" (Park, 1989, p. 147). Se reconoce que el papel que tenemos como expertos es limitado, y que la discusión de políticas públicas y culturales debe priorizar, incluir y facilitar la participa-

[10] Redes sociales de Espora Media: https://www.instagram.com/esporamedia/?hl=es

ción ciudadana, en respuesta a los intereses hegemónicos y el control gubernamental de los asuntos públicos. De esta manera, la antropología histórica mantiene un constante compromiso con el bien común y un futuro con más oportunidades para todos y todas.

CONCLUSIONES

Actualmente, desde mi formación en la METS, considero que la transdisciplinariedad ha permitido a la antropología histórica existir de una manera distinta a otros campos de la antropología, no solo a nivel teórico, metodológico y epistemológico, sino ético. Este cruce de caminos nos plantea alejarnos de los intentos por parcelar el conocimiento en campos de saber aislados, con léxicos propios, teorías y metodologías consideradas parte de una tradición a veces inamovible. Dicha separación de saberes implica una simplificación de la forma en la que entendemos la realidad, pues no atiende a la naturaleza sistémica donde los campos de la vida humana se encuentran interrelacionados, provocando que el conocimiento sea inoperante. El camino transdisciplinario de la antropología histórica le ha permitido asumir que la realidad es sistémica y compleja, lo que posibilita una percepción más integral de los fenómenos humanos y una práctica investigativa consecuente con esa complejidad. Dicha integralidad se vuelve especialmente visible –y necesaria– en el campo aplicado de las políticas culturales, desde donde se promueve la participación ciudadana, dar visibilidad a lo múltiple y diverso, trabajar colaborativamente y proponer alternativas que permitan un presente y un futuro más digno para todos. Se trata de un posicionamiento político ante aquellos mecanismos que pueden difundir, promover, facilitar o incluso marginar y desaparecer espacios, ideas y prácticas culturales que nos unen. El panorama actual que habitamos ya no permite –si es que alguna vez lo permitió– hacer antropología desde el paradigma de la simplicidad. Considero necesario apostar por complejizar nuestra mirada y replantearnos, tanto a nivel epistémico como a nivel político y ético, nuestro quehacer.

A través de este recorrido quise exponer cómo el andar de la antropología histórica ha abierto senderos que han contribuido al desarrollo de la antropología mexicana, por ejemplo, motivando a que el antropólogo se vea a sí mismo como dispositivo de análisis de la realidad, abandonando la posición neutral y pasiva

ante ella, y permitiendo conocer desde dónde se está creando el conocimiento. En este tenor, también es importante mencionar su interés por temas como la corporalidad, los imaginarios, el género, la vida cotidiana y el patrimonio, desde una mirada política que busca constituir un conocimiento vivo, capaz de brindar herramientas que permitan abrir caminos hacia la apropiación colectiva del relato histórico. La antropología histórica y su entrecruce con la transdisciplinariedad han permitido que ella pueda mantenerse sin elegir entre ser ciencia o humanismo, historia o antropología, teoría o práctica, sino ubicarse en la tensión fecunda entre ambos polos –un tercero incluido en el sentido transdisciplinar, que no es término medio sino nueva posibilidad– capaz de expandir las posibilidades del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Besserer, F. (2020). Prólogo. Repensando la antropología y la mexicanidad en el siglo XXI. En María Ana Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI: viejos problemas, nuevos desafíos* (pp. 19-24). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Iztapalapa.

Brunner, J. (1985). *Políticas culturales para la democracia*. Programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Cabrera-Palomec, R. (2011). Presentación de la carrera de antropología histórica. *Caja de Herramientas*, *1*(1), 6-8.

Cabrera-Palomec, R. (2018). Homenaje a René Cabrera Palomec [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=lPtfXM0L5_M

Carrizo, L. (s.f.). *Pensamiento complejo y transdisciplinariedad*. https://www.scribd.com/doc/234154760/Pensamiento-Complejo-y-Transdisciplinariedad

Colin Arámbula, F. (2009). La antropología histórica recién parida en Latinoamérica. *Debates*. https://h-debate.com/wp-content/old_debates/Spanish/debateesp/antropologia/5.htm

Colina, V. (2024). La política cultural y sus repercusiones en los derechos humanos laborales de las personas que se dedican a la cultura. *Derecho global. Estudios sobre derecho y justicia*, *9*(27), 17-45. https://doi.org/10.32870/dgedj.v9i27.433

Elías, Norbert. (2016). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.

Espina Prieto, M. (2004). Complejidad y pensamiento social. En L. Carrizo, M. Espina Prieto y J. Thompson Klein (eds.), *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social* (pp. 9-29). Gestión de las Transformaciones Sociales (MOST). http://www.unesco.org/most

Espinoza Hernández, M. P. (2013). *Pondría en tu alcoba a todo el universo. Un acercamiento al mito de la puta*, Universidad Veracruzana.

Febvre, L. (1982). *Combates por la historia*. Ariel.

Guerrero-Ramírez, W. E. (2023). La transdisciplina, una realidad compleja generadora de nuevas formas de pensar. *Interconectando Saberes*, (15), 141-150. https://doi.org/10.25009/is.v0i15.2747

Illich, I. (1974). *Energía y equidad*. Barral Editores.

Krotz, E. (2024). ¿La antropología mexicana como antropología del sur? En L. R. Valladares de la Cruz, M. P. Castañeda Salgado y A. Aguayo Ayala (coords.), *Antropologías hechas en México* (pp. 55-71). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (2021). *Introducción.* En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 7-16). Universidad Veracruzana (UV).

Lira López, Y. y Becerra Zavala, M. de L. (2022). La relevancia de la antropología en la Universidad Veracruzana. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, (9), 105-136.

Luna Velis, A. (2015). *El cuerpo en el festejo, una reflexión antropológica sobre las prácticas corporales en la fiesta patronal de Teocelo, Veracruz* (Tesis de licenciatura). Universidad Veracruzana.

Mamani-Oyardo, J. R. (2025). Presencia del principio dialógico en la investigación transdisciplinar. *Revista Transdisciplinaria de Estudios Sociales y Tecnológicos*, 5(3), 5-12.

Martínez Miguélez, M. (2007). Conceptualización de la transdisciplinariedad. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 6(16), 1-17.

Mendoza Kaplan, L. (2022). Hacer ciudad desde una mirada transdisciplinaria. En A. Casas Mendoza y J. F. J. Kuri Camacho (coords.), *Miradas antropológicas y transdisciplinares* (pp. 97-118). Universidad Veracruzana.

Millán Vásquez, C. M. (2011) Cuerpo y sexualidad. *Caja de Herramientas*, 1(1), 11-15.

Montiel Vera, J. A. (2014) *Orizaba, la modernidad y lo barroco. Un acercamiento a la vida cultural novohispana de los siglos XVI-XVIII* (Tesis de licenciatura) Universidad Veracruzana.

Nicolescu, B. (1998). *La transdisciplinariedad*. Du Rocher.

Park, P. (1989). ¿Qué es la investigación-acción participativa? Perspectivas teóricas y metodológicas. En M. C. Salazar (coord.), *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos* (pp. 135-174). Consejo de Educación de Adultos de América Latina, Universidad Nacional de Colombia.

Reygadas, L. (2020). Repensando la antropología y la mexicanidad en el siglo XXI. En María Ana Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI: viejos problemas, nuevos desafíos* (pp. 39-82). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Serna M., E. (2016). La transdisciplinariedad en el pensamiento de Paulo Freire. *Revista de Humanidades*, (33), 213-243. https://www.redalyc.org/journal/3212/321246548009/html/

Sotolongo Codina, P. y Delgado Díaz, C. (2006). La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes. *Trans-pasando Fronteras*, (10), 11-24. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6224404

Thwaites Rey, Mabel. (2011). La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. En Jóvenes en Resistencia Alternativa (coord.), *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y al Estado* (pp. 145-207). Bajo Tierra Ediciones.

Vargas-Madrazo, E. (2015). Desde la transdisciplinariedad hacia el autoconocimiento y el diálogo comunitario de saberes: simplicidad ante la crisis. *Polis (Santiago), Revista Latinoamericana*, 14(42), 515-536. https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000300023

Una modernidad encarnada en la corporeidad ante la crisis antropológica

Francisco Gálvez Arietta[1]

INTRODUCCIÓN

En el último siglo, la modernidad se ha consolidado como un horizonte de transformación constante y acelerada dentro de los modos de vida, en las relaciones sociales y en las formas de producir conocimiento. Este proceso ha evidenciado las tensiones entre la homogeneización y la diferencia cultural, entre la continuidad histórica y el cambio acelerado. Bajo este contexto, la antropología se enfrenta a una discusión sobre la necesidad de repensar sus categorías, sus métodos y a su sujeto de estudio, debido a que la realidad, compleja y en movimiento, en múltiples ocasiones supera los paradigmas teóricos heredados.

Desde esta perspectiva, la corporeidad se presenta como un campo de significaciones privilegiado para identificar y reflexionar sobre los efectos de la modernidad en la experiencia humana contemporánea. Es en el cuerpo donde se inscriben discursos, prácticas, imaginarios, e incluso jerarquías que reflejan los órdenes sociales vigentes, así como sus conflictos. Este texto propone reflexionar sobre la pertinencia de la antropología histórica para abordar al cuerpo como una construcción situada histórica y culturalmente, capaz de dar cuenta de una

[1] Maestrante en el posgrado en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo: frankgatta7@gmail.com

crisis contemporánea dentro de las ciencias sociales y humanas, así como la viabilidad del diálogo interdisciplinario como una forma de interpretarle.

Estas reflexiones se realizan debido a que el devenir de la modernidad ha configurado una trama en la que la interacción entre grupos culturales se desarrolla a partir, principalmente, del mercado, lo cual ha permitido que coexistan entre sí expresiones culturales a lo largo del mundo, reelaborando las formas en las que se relacionan y, por lo tanto, en la manera en que se percibe la otredad. Mientras que cada interacción es un fenómeno cultural en particular, la forma de aproximarse a ellos persigue su ritmo, reajustándose a partir del diálogo con otras disciplinas. En este sentido, es importante mantener la apertura a la recreación dentro del campo disciplinar, generando una continuidad con transformación.

La antropología histórica se presenta como un enfoque que articula la sensibilidad y reflexión etnográfica con la crítica de los métodos históricos, poniendo sobre la mesa un diálogo interdisciplinario para comprender procesos culturales de corta, mediana y larga duración. Este vínculo entre disciplinas, que se extiende en la antropología a otros múltiples campos de estudio, enriquece tanto las fuentes de información como las mismas preguntas que se realizan sobre ellas, ampliando el horizonte de cada participante. No se trata de una suma de técnicas, ni de una sobreposición de métodos, es una propuesta para la configuración colectiva de la reflexión a partir de una problemática que incumbe teoría y realidad.

La descripción de una crisis en la antropología revela la necesidad de reordenar las formas en las que se aborda la realidad y a sujetos de estudio que cada vez se vuelven más complejos y desafiantes para los métodos tradicionales de la disciplina. Ante esto, destaca la particularidad de la corporeidad como dimensión en la que se reúnen diferentes ámbitos dentro de la experiencia humana, los cuales se consolidan a través de procesos históricos atravesados por múltiples perspectivas ideológicas. Así, la antropología histórica se presenta como una disciplina cuyo modelo explicativo permite interpretar y problematizar el sentido ideológico de los saberes con el propósito de contribuir de manera responsable y consciente a dilemas y problemáticas del mundo contemporáneo.

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EMERGENTE DE UNA CRISIS DISCIPLINAR

La denuncia de una crisis sucede cuando los límites se han cruzado, o cuando todo esfuerzo posible para alcanzar una meta es insuficiente. Sin embargo, ser consciente de cualquiera de las dos instancias es lo complicado cuando se encuentra dentro de un paradigma donde los caminos y los límites ya no son claros, de esta forma, perder el control no es casualidad. La antropología es caleidoscópica, como disciplina ofrece un abanico de entradas y salidas con el propósito de comprender el pensamiento humano, esta misma viabilidad ha provocado que su identidad y la forma en la que se ha conceptualizado epistemológicamente se encuentre fragmentada desde cada especialización.

Desde inicios de siglo, Bruno Latour (2007) menciona la existencia de una crisis dentro de las ciencias sociales y humanas a partir del veloz desarrollo de la modernidad en las últimas décadas del siglo XX, donde el teórico distanciamiento entre la naturaleza y la cultura ha derivado en provocar cierta ajenidad de este campo de estudio ante las problemáticas que enfrenta la humanidad con lo no humano. Desde este punto de vista, la realidad muestra otro panorama cuando el entorno a través del cual el ser humano produce su cosmovisión se basa en una compleja red de interacciones culturales que inciden en su elaboración.

No obstante, es notable la dinámica de consumo en la que se encuentra la sociedad global, donde tecnologías y alimentos son fabricados de forma artificial a partir de las necesidades del ritmo de vida en la sociedad global contemporánea, determinando modelos ideales de vida. Esta forma de consumo acelerado convierte a la naturaleza en un ente económico, despojándole de sus dimensiones simbólicas, colectivas y ecológicas (Duch, 2010).

En este sentido, los ámbitos en donde recae la expresión humana cada vez son más amplios, diversos y complejos. La forma en la que se estructura la vida cotidiana se redefine constantemente de acuerdo con la incidencia de lo inesperado, encontrando acontecimientos en diferentes esferas de la sociedad, todas dignas de ser testimoniadas como ejemplo de la complejidad del mundo moderno. Este sinfín de encuentros sociales, de fenómenos humanos expresados desde diversos contextos y magnitudes a lo largo del mundo, ha de representar para la antropología un interés que se refleja en la diversidad de sus especializaciones, cada una como un

ejercicio interdisciplinario que resulta en una aportación para ampliar el paisaje de su campo de estudio.

Marcel Mauss (1979, p. 269) describe a la antropología como "la reunión de todas las ciencias que ocupan del hombre como ser vivo, consciente y sociable", dando cuenta de la complejidad a la que atiende al abordar la disciplina. Tomémoslo a manera de predicción, hoy en día, el proceso de modernización dentro del consumo ha dado pie al desarrollo de diversas nuevas necesidades que involucran únicamente al humano como individuo social, pero alejado de la naturaleza, y se relacionan con tecnologías que han de imponer comportamientos y dinámicas sociales concretas.

De esta forma, la tradición antropológica entra en crisis al encontrarse con entornos nuevos, con grupos y sociedades que han de desafiar el paradigma a través del cual la antropología se constituiría a lo largo del siglo XIX y se legitimaría a través de trabajo revolucionarios como el de Bronislaw Malinkowski (1989), en la Melanesia de Oceanía. Un paradigma donde los *otros* son diferentes, distantes en su complejidad frente al *nosotros*, una complejidad que se relaciona y particulariza por el entorno en el que se desarrolla. Entonces, sumergidos en una realidad donde las distancias han desaparecido gracias a las tecnologías, al mismo tiempo que se ofrece una vida basada en el consumo de los mismos productos, la percepción de la realidad comienza a homogeneizarse de población a población, reduciendo aquellas diferencias marcadas por la particularidad cultural de cada sociedad.

Este fenómeno que provoca que lo simbólico caiga ante la eficacia económica, es decir, la instauración de una visión que prioriza el consumo, genera la reconceptualización de términos ya dados que estructuran la vida humana. A manera de ejemplo, el estudio de la identidad y del cuerpo, en este sentido, requieren una renovación teórica, donde su análisis considere las transformaciones dadas a través del proceso histórico que representa la modernidad, como un punto de ruptura, un antes y un después dentro del pensamiento humano. El abordaje de estos ámbitos, entonces, debe ser concebido en conjunto con su elaboración histórica, que da sentido a la realidad presente.

La especialización disciplinaria que esto ha reproducido en la antropología, así como en otras disciplinas del campo social y humano, refleja la necesidad por abordar esta realidad dinámica. El diálogo interdisciplinario es clave para la justificación de las nuevas visiones antropológicas, donde más allá de una recopi-

lación de información, se genera una influencia de disciplina a disciplina con el interés de sobreponerse a los retos epistemológicos contemporáneos. El método interdisciplinar es, ante los nuevos retos, un nuevo paradigma epistemológico que promueve el contacto constante y la eliminación de limites disciplinares en torno a la experimentación y a los prejuicios que representa poner en duda la certeza de su estructura, así como a la superación de barreras políticas dentro del trabajo (Medina, 2006).

De esta forma, el trabajo interdisciplinario no solo se ocupa de las necesidades epistemológicas, también de las condiciones políticas bajo las cuales se realiza investigación. Este punto es importante debido a sus implicaciones en torno a la socialización de la información, a la vinculación con la sociedad que se desarrolla en torno a la investigación. Hoy en día, a través de las nuevas tecnologías que mantienen informada a la población de manera inmediata, sin fronteras, ha generado una revolución dentro del desarrollo conceptual de elementos culturales, como sucede con el cuerpo. Su valor dentro de la sociedad contemporánea se ha desarrollado desde diversas trincheras epistemológicas, lo cual ha beneficiado a la construcción de una abstracción que rebasa territorios, así como épocas e ideologías.

Como parte de la gama de especializaciones derivadas de la antropología, la de corte histórico representa un esfuerzo importante por contemplar la mayor parte de aquel paisaje complejo que representa cualquier objeto de estudio. Desde una perspectiva histórica se ocupa de las esferas públicas y privadas que estructuran el desarrollo social de la sociedad (Colin, 2021), respondiendo a la visión sobre la presencia de la vida cotidiana como el punto de encuentro de la dualidad naturaleza-cultura, por encima de los modelos ideológicos que moldean los comportamientos contemporáneos, así como da pie a visibilizar los grupos *sin historia*, aquella historia registrada en la memoria, en el relato y en el hábito (D'Epinay, 2008).

La antropología histórica, entonces, surge como un complemento dentro de esta mirada compleja de la antropología, donde la metodología de la historia es interpretada y transformada por la pregunta antropológica. Esta perspectiva requiere explorar y manipular ampliamente el modelo de la historia, llevándolo a desafiar sus márgenes con tal de comprender la transformación del pensamiento humano a través del tiempo.

El método de la antropología histórica combina la interpretación cultural con el análisis crítico de procesos históricos, articulando fuentes documentales, testi-

monios, prácticas, objetos y narrativas, para construir la experiencia humana en su devenir. Este enfoque no solo revisa los acontecimientos, también indaga en las categorías simbólicas que los organizan, en las tensiones que les atraviesan, así como en las continuidades y rupturas que configuran la vida cotidiana de los grupos culturales. Su carácter comparativo, hermenéutico y relacional permite comprender cómo los sujetos producen cultura a lo largo de la historia.

Dentro del trabajo de campo, esta perspectiva articula el método etnográfico y la fuente histórica con el objetivo de capturar la realidad del sujeto de estudio. La etnografía prolongada, que combina el diálogo oral, la entrevista, el archivo documental, el análisis de materialidades y la observación participante, se encuentra como experiencia única de reflexión, de oportunidad para reconstruir la realidad a partir de la descripción y el análisis. El resultado metodológico no debe reducirse a una simple suma de técnicas, se trata de una estrategia que permita identificar e interpretar continuidades y cambios, haciendo dialogar fuentes oficiales con memorias subalternas, produciendo narrativas e historias más complejas y situadas.

El abordaje de cualquier tópico a través de esta disciplina implica una lectura de la modernidad, como un campo que genera tensión dentro de la reproducción cultural. Analizar la modernidad exige prestar atención al vínculo entre lo local con el circuito global, donde se encuentra un intercambio de productos simbólicos desde múltiples perspectivas culturales, reconfigurando la identidad de individuos y sociedades. La antropología histórica se interesa por identificar esa complejidad dentro de la red de interacciones que guarda un elemento cultural con su realidad social y el valor de su pervivencia a pesar de la transformación de su entorno.

LA CORPOREIDAD COMO VEHÍCULO PARA ABORDAR LA MODERNIDAD

Entender la modernidad como una "constitución" a través de la cual interpretamos la realidad (Latour, 2007), obliga a la antropología a discernir a través del análisis de su proceso histórico para lograr comprender su impacto en relación con su configuración cultural. Cada elemento que forma parte de la realidad cultural de una sociedad es un vehículo de significaciones y, al mismo tiempo, de las alteraciones a esos mismos significados. Esta perspectiva llena de sentido no solo al marco de

una complejidad anacrónica, también a su entendimiento dentro de un eje temporal en torno al pasado.

De esta forma, la mirada de la antropología ha de enfrentarse a transformaciones conceptuales y teóricas dentro de su espectro de objetos y fenómenos de estudio durante el último siglo. Tópicos como la identidad, los imaginarios, el parentesco y el cuerpo, se enfrentan a una ola de transformaciones que les rodean y, por lo tanto, que inciden en ellos, reconfigurando el comportamiento humano en torno a demandas ajenas al contexto inmediato.

La corporeidad, en este sentido, entendida como la comprensión de la compleja trama de significados que representa el cuerpo (Duch, 2005), encuentra dentro del trabajo interdisciplinario la oportunidad de hacer visibles las formas de su interpretación desde diferentes grupos humanos. El cuerpo, ante la modernidad, es uno de los espacios más apropiados para el diálogo, la negociación y el debate en la dualidad naturaleza-cultura (Le Breton, 1990), de hecho, me atrevería a decir que es el más apto s debido a la discusión que provoca. Es un terreno donde la tensión política incide y se refleja dentro de la vida cotidiana, donde la capacidad de interpretar y ser interpretado a través del cuerpo es una dinámica que se encuentra repleta de discursos y sentidos conceptuales.

El percibir e interpretar el mundo a través del cuerpo, de los sentidos definidos como fundamentales, de acuerdo con la sociedad, es encontrarse con significados y condicionantes en su transcurso hacia el contacto sensorial. La forma en que los sentidos estructuran la realidad es a partir de la experiencia, de los "sabores" que cada sentido aporta a la noción de un algo. Sin embargo, es necesario tener presente que cada idea producida por estos contactos deriva en una interpretación ideológica, la cual determina dentro de la sociedad el rumbo de tal percepción.

Dentro del modelo de la modernidad que se ha desarrollado en las líneas pasadas, la corporeidad es un elemento de uso ideológico. A través de esta se materializan ideas, posturas y limitantes en su comportamiento, tomando en cuenta características físicas como la talla, el género y el origen étnico. De esta manera, la modernidad, al involucrarse en el ámbito de lo político, ordena y clasifica los cuerpos, les brinda una representación que se vincula con la oferta de necesidades que presenta el modelo.

No obstante, es importante mencionar que el cuerpo, ante este escenario, es previsto desde una forma física, biológica y de corte objetivo, y desde su construc-

ción simbólica. En ambas visiones, sobre un mismo ente se encuentra el análisis de la cultura, de las formas de pensar por parte de la humanidad. El trato del cuerpo es un reflejo de la sociedad, de sus prioridades, así como de sus narrativas sagradas, donde el valor que contiene la corporeidad es importante para el desarrollo y estabilidad de la cotidianidad. Su vínculo con las abstracciones que guían el comportamiento humano, la vida y la muerte, son imaginarios que se corporizan, toman lugar dentro del cuerpo y su superficie y, de manera colectiva, se realizan prácticas que se expresan de acuerdo con el discurso que se reproduce. El cuerpo, vivo o no, participa en la dinámica social de acuerdo con los imaginarios que constituyen su cosmovisión.

El ámbito de la naturaleza en la corporeidad es innegable. Por más que el constructo que representa la modernidad determine el distanciamiento de la cultura como una forma de proceso occidental civilizatorio, el cuerpo entra en una dinámica de negociación donde los conocimientos que son producidos a partir de él, de su observación e interpretación, se fortalecen ante el rechazo de las imposiciones. Así, la corporeidad representa el espacio más íntimo para el individuo, donde su soledad recrea una realidad, una noción que no es compartida y donde se albergan deseos y memorias, así como disgustos.

El desarrollo de este tópico es frágil, por supuesto, dado que se trata del espacio más sensible para el impacto de políticas e imposiciones por parte del grupo en el poder. El cuerpo se transgrede de una experiencia a otra, encontrándose en una dinámica constante de reconfiguración, de aprendizaje. Se trata de un vasto campo de estudio, donde la antropología se relaciona desde diversos ámbitos, como la sexualidad, el parentesco, las técnicas corporales y los imaginarios derivados de la experiencia corporal de los sentidos y las emociones. Cada uno de dichos ámbitos implica el desarrollo histórico para lograr comprender la irrupción de la modernidad, es decir, el choque y el contraste entre discursos que articulan al cuerpo.

Se hace hincapié en esta forma de transformar la definición del cuerpo debido a la incidencia de la visión occidental, de percibir el mundo desde un lenguaje y sistema de valores impuesto a partir de un contexto ajeno, a través de un proceso de colonización. Esta perspectiva no solo contabiliza y clasifica los cuerpos, también les excluye y estereotipa desde una visión generalizadora, carente de crítica, pero que responde a una motivación ideológica concreta. Una serie de tensiones se crea

a partir de la manipulación de este tipo de conceptos, cuyo valor es profundo dentro del desarrollo cultural de la sociedad, replanteando el vínculo con la naturaleza y con el cuerpo, así como la posibilidad de redefinir los limites bajo los cuales se piensa y se sitúa dentro del sistema que ordena la realidad.

La corporeidad se ha tornado un territorio de intercambio de ideas, no negando la transformación de su conceptualización a través del tiempo en diversas sociedades, sino haciendo énfasis en la modernidad contemporánea. Bajo este contexto, cada elemento cultural es desafiado por una visión homogeneizadora, hegemónica, que se integra a la visión de nuevas generaciones a través de diversos medios, como la cultura popular y la política, así como desde el mismo sistema de mercado bajo el cual se desarrolla la economía global. El cuerpo se vuelve un tópico que integra necesidades que satisfacen este mismo sistema, transformando su definición y percepción por parte de quien le porta, de quien se torna un consumidor.

Cada elemento que forma parte del sistema cultural de un grupo se vuelve frágil ante este fenómeno. El proceso de reconfiguración desplaza y seculariza detalles importantes dentro de la función cultural de tales elementos. A manera de colonización moderna, esta imposición paradigmática para observar y pensar la realidad da pie al discernimiento entre una visión y la otra, entre ideologías. Las elaboraciones desarrolladas desde este fenómeno se encuentran desde la epistemología disciplinar hasta dinámicas particulares dentro de las sociedades afectadas, donde lenguas, significados y técnicas, por mencionar algunos, son elementos que se resignifican en relación con aquellos saberes ajenos para adaptarse a las nuevas dinámicas globales.

La identidad y su desarrollo en sociedad se vincula estrechamente a este fenómeno; debido al corte ideológico se vincula con los discursos que rodean al cuerpo. De esta forma, lo que Bruno Latour (2007) considera como híbridos se expresa a partir de la concepción de la corporeidad en la modernidad, del conjunto de significados que chocan y dialogan entre sí para determinar una idea dominante, así como su extensión a través de las tecnologías, lo cual también altera su constructo.

Esta hibridación es una forma de expresar la apropiación y el rechazo del conjunto de ideas que impone la modernidad ante aquellas propias, las cuales se ven amenazadas por el creciente proceso de alteraciones y su vinculación con el consumo. Entonces, al ser el cuerpo un ente vulnerable al cambio social, voluble ante el contacto de influencias ideológicas, así como mutable dentro de la interpretación

que realiza de sí mismo, es importante considerarlo dentro de la construcción de la realidad contemporánea. Frente a ello, la antropología histórica reconstruye las trayectorias que producen tales significaciones, persiguiendo el rumbo de la memoria hasta el lugar más remoto al que haya sido desplazada, dando cuenta de que, en este caso, la corporeidad se reconfigura a partir de procesos históricos.

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA COMO MIRADA ADECUADA PARA EL ESTUDIO DEL CUERPO

Como mencioné, el abordaje interdisciplinar brinda una amplitud dentro del paisaje conceptual de un objeto de estudio, en razón de las disciplinas involucradas. No solo se trata de un diálogo donde se comparten saberes, también es una tarea que implica el reconocer las limitantes epistemológicas que puedan surgir, así como del reconocimiento de ámbitos analíticos importantes para el desarrollo de la investigación. En este sentido, es a partir del reconocimiento de la historicidad del cuerpo, y su comprensión a través de la vida social inmersa en una red de significados, que la antropología histórica le toma como una de las columnas dentro del trabajo de la disciplina.

El desafío que presenta la modernidad sobre el manejo de esta categoría analítica se refleja finalmente en la metodología, la cual se compone de las condicionantes en las que se encuentra el cuerpo, afinadas y redirigidas a responder una pregunta de investigación. Dentro de estos condicionantes se encuentra la ideología, que no es cosa menor cuando se trata de la socialización de los conocimientos, de la forma en la que se traducen los saberes de acuerdo con un interés basado en un ejercicio de poder (Giménez, 2007). Colocar a la ideología en la antesala del trabajo de investigación es estar conscientes de la historicidad reflejada en relaciones de poder, presentando al objeto de estudio como parte de un proceso histórico al cual las incógnitas se resuelven a través de una indagación abierta.

Pensar el cuerpo desde la antropología histórica es concebirle como algo que no es universal, que es dinámico y que reacciona ante el contacto sensorial y cognitivo por parte de discursos ideológicos. Ante los ojos de Elsa Muñiz (2002), el cuerpo es un constructo social, es contenedor de interpretaciones derivadas de percepciones ideológicas. El sentido y el alcance que desarrollan las posturas ideológicas sobre el cuerpo refleja contextos, materializa el tiempo a través de la piel, del uso y

del valor con el que se piensa la corporeidad. Al respecto, Guadalupe Ortiz en su trabajo doctoral menciona:

> Si bien, el *cuerpo* es un hecho biológico y tangible, no basta con solo explicar su existencia física, tenemos que transitar en el tiempo y la historia para ver cómo se le concibe y construye, los usos que se hace de él, las prácticas que se le impone, los deseos que se le imprimen (Ortiz, 2024, p. 207).

A través de la antropología histórica hay historicidad que emana a través de gestos, de movimientos, del discurso del cuerpo, logrando contemplar las transformaciones aunadas a sus dimensión biológica y simbólica, la cual, en conjunto permite interpretar el entramado cultural de una sociedad. La complejidad que se expresa a través de esta perspectiva ofrece una comprensión del cuerpo fuera de él, a través de imaginarios y otros mecanismos sociales a través de los cuales se da una configuración de la realidad. Es decir, la corporeidad se encuentra presente en todo acto humano, pues es a través de la intervención del cuerpo que el conocimiento se transmite, que es posible una significación que impacta en los diversos ámbitos de la vida humana (Millán, 2021).

El diálogo interdisciplinario no solo se ve determinado por la influencia teórica, sino también metodológica. Entonces, las estrategias que detona la pregunta antropológica sobre el cuerpo deben de dar cuenta de su lugar en la estructura cultural de la sociedad y del o los procesos que han dado pie a dicha concepción. Así, las dimensiones que se abarcan desde la antropología son variadas y variables, en el sentido del enfoque cualitativo que pueda abordarse, prevaleciendo la política como punto de referencia ante la emergencia de otros.

La antropología histórica, entonces, no puede pensar al cuerpo únicamente como un vehículo de significación, donde imaginarios y narraciones se perpetúan en una sociedad a lo largo del tiempo. El cuerpo es un archivo, como una gama de conocimientos afectivos que han moldeado la objetividad de la realidad. A través del cuerpo, de su piel y de sus experiencias, se inscriben memorias y prácticas que revitalizan el pasado en el presente, dota de vida a los imaginarios y les *vive* como forma de aprehender las normas de la vida y la sociedad.

El relato del cuerpo es la forma en la que se expresa el trabajo interdisciplinar, donde la capacidad de interpretación debe pasar por encima de los márgenes de lo

lógico para quien es espectador, eso desde una disciplina que no permite la incertidumbre de la fuente, que contempla la veracidad a partir de su testimonio. Sentir, a través de la palabra, debe representar una invitación a la indagación. Ante esto, el trabajo de campo se complejiza, la descripción sobre la realidad involucra a los diferentes componentes del grupo y crea dos visiones distintas.

Incluso dentro de la dinámica del método etnográfico, la alteridad se expresa por medio de la corporeidad. Este ámbito es parte de la constitución de la antropología, la cual ha abordado la realidad a través de los enfoques cuantitativo y cualitativo, donde la interpretación se basa en los intereses de la investigación, sin embargo, regularmente omitiendo la afectación que provoca la presencia de quien investiga. El reconocimiento del cuerpo no es unidireccional, existe una impresión mutua donde los cuerpos representan más que solo un número; se trata de complejidades corporizadas mediadas en un contexto determinado.

En este sentido, no se trata únicamente de una serie de ventajas en torno al dominio de apreciación de un tópico esencial para el abordaje del pensamiento humano, también se encuentra una reflexión sobre la misma disciplina, sobre su identidad y variedad derivada de las múltiples especializaciones que le han brotado a partir de una modernidad que estimula el pensamiento complejo. Se trata de un diálogo entre disciplinas, al igual que un diálogo entre la disciplina, con sus tradiciones y estrategias propias, con el objeto de estudio que *vive* por sí mismo, que se transforma y cambia de perspectiva. Con esto es necesario mencionar que no se da por sentado que los saberes tradicionales, por ejemplo, no cambian; al contrario, se denota su dinámica en razón de sus ritmos de vida particulares, del contexto que le rodea y que le estructura, pero que se ha visto alterado por este fenómeno.

El cuerpo tiene su historia, la cual deriva en la expresión cultural de un contexto concreto. Abordar la corporeidad pone el foco sobre la historia no contada, individual y colectiva, sobre la experiencia humana, donde el cuerpo se presenta como un constructo social en constante desarrollo y reflexión, aunque basado en configuraciones culturales determinadas por una ideología. La sociedad transmite los cuerpos a través de normas, de paradigmas que definen lo que representa y su vínculo con lo sagrado y con lo profano, así como la relación entre la naturaleza y la cultura que se encuentra encarnada a pesar de las dificultades epistemológicas. Visitar el cuerpo a través de la antropología histórica es abordar la complejidad de

la vida humana en su relación espacial y temporal, relativista pero humanista al momento de visibilizar y revalorizar realidades.

Queda preguntarse por el devenir de este presente, de las transformaciones conceptuales sobre la corporeidad que se viven hoy en día y sobre las que la antropología mantiene el ojo. Ocurriendo su estudio desde diferentes esferas, a partir de estudios de caso se refleja la dinámica modernizadora bajo la cual se encuentra este elemento cultural. Cada trabajo de investigación que le aborda es una invitación a la reflexión de la realidad, de lo ya dado y que concebimos como común. Sin embargo, así como se menciona en las primeras líneas de este texto, la incertidumbre es una virtud para la antropología, pues a través del cuestionamiento de lo perpetuado, legítimamente o no, se encuentran rastros de procesos históricos que narran experiencias y relaciones de poder entre grupos y sociedades, siempre de diferentes magnitudes, en diferentes contextos y que han derivado en la percepción contemporánea, en una visión compleja y robusta que se encuentra expuesta ante las exigencias sociales que se viven.

La perspectiva de la antropología histórica es importante, entonces, debido a su capacidad de articular fuentes de diferentes caracteres dentro de la misma pregunta de investigación, pero también por su orientación en torno a hacer visibles memorias y voces que quedan desplazadas. Así, a través del uso de conceptos abstractos y profundos, como es el de corporeidad, la disciplina se encarga de hacer reflexiones situadas en la realidad presente y en la consciencia de su devenir histórico permitiendo que quien investiga se encuentre profundamente relacionado con su trabajo.

CONCLUSIONES

Desde la antropología, la complejidad pensada como categoría analítica implica el reconocimiento de las múltiples dimensiones en que se presenta un elemento cultural dentro de la realidad. Estos elementos no son estáticos, son dinámicos en diversos ritmos y aspectos, no son ajenos a la realidad social, en donde son socializados e interpretados de acuerdo con un sentido ideológico. Su desarrollo, en términos de la modernidad, ha de cobrar un carácter particular, donde los paradigmas de la antropología se ven transgredidos ante un panorama incierto, líquido, que requiere del trabajo interdisciplinario para su adecuado abordaje.

La transformación epistemológica que ha de causar la consciencia sobre la complejidad desafía los limites disciplinares, los pone en duda, así como los potencializa debido al diálogo y la capacidad de formular metodologías más aptas. Este proceso se presenta como parte de la solución ante la crisis de sentido que la antropología vive frente al distanciamiento entre la naturaleza y la cultura, al menos de forma conceptual. Sin embargo, así como hoy en día se ha dado un desarrollo acelerado y diverso de especializaciones dentro de la antropología, de igual forma sucedería a inicios del siglo XX, cuando se reproduciría el trabajo de campo como método de investigación ejemplar y propio de este campo de estudio.

La crisis es una invitación a la renovación. Si bien se causa una discusión en torno a las condiciones epistemológicas, también existe un diálogo para llevar a superar la dificultad de replantear en torno al contexto las posturas disciplinares. A pesar de ello, la interdisciplina sigue siendo concebida como utópica, como una forma experimental más que como un paradigma ya establecido (Bru, 2012). No se trata de una crítica que se enuncie desde el conservadurismo de la disciplina, sino que es compartida desde un punto de vista realista, donde no todo trabajo realizado a partir de este método brinda el contenido deseado en torno a la colaboración entre campos de estudio. Se trata de un ejercicio que debe ser reflexionado y replanteado constantemente de acuerdo con las condiciones del objeto de estudio.

El cuerpo se presenta como un ente caleidoscópico, al igual que lo hace la antropología, donde sus diferentes dimensiones se complementan entre sí. Comprender su constitución en la sociedad es hacer una revisión dentro de sus definiciones culturales, donde las relaciones de poder han de determinar dicha visión ideológica. La antropología histórica se presenta, entonces, como un medio adecuado para el abordaje interdisciplinario de la complejidad de la corporeidad, de sus significaciones públicas y privadas, así como de su construcción a lo largo del tiempo, lo que da pie a su constitución presente.

Hoy en día el cuerpo encarna a la modernidad. Desde lo material hasta lo abstracto de su definición, la corporeidad se encuentra como un exhibidor de la mentalidad que hoy en día se comparte, y que se diferencia en un contexto de interconexión global inmediata. La tendencia a la constante transformación mantiene su estudio, por parte de la antropología histórica, como un observatorio de comportamientos que cada vez se tornan más inciertos. No obstante, se trata de estrategias emergentes, hibridaciones que se practican en razón de la supervivencia en

la dinámica impuesta por la modernidad, demostrando la capacidad y eficacia de saberes en contextos ajenos, así como de forma contraria, el olvido de aquello que ha quedado fuera del margen de la realidad.

El desarrollo del cuerpo a través de la antropología histórica, así como desde cualquier otro campo de estudio, requiere mantener presente una noción sobre el mismo, es decir, de lo concebido sobre el propio cuerpo; es decir, al final su abordaje puede convertirse en un ejercicio de autorreflexión, donde los fenómenos estudiados y criticados se encuentran en la misma corporeidad de quien investiga. Este involucramiento, involuntario o no, da pie a la generación de nuevas perspectivas que adecuan los conceptos a diferentes contextos, temporales, espaciales y culturales. De esta forma, existe una fuerza que impulsa la constante reflexión de lo ya dado, de aquello que construye el pasado y que se desafía en el presente para encontrar un futuro más conveniente.

Existe, entonces, un vínculo entre el desarrollo epistemológico con la vida cotidiana de las poblaciones. A partir del paradigma que se visibiliza, o que se pone en duda, la sociedad refleja su reacción a través de cambios en las instituciones y en el ordenamiento de los valores que le estructuran. Las calles se permean de enunciados en sus paredes, diálogos cotidianos se llenan de reflexiones y choques entre individuos, cada esfera de la sociedad se ve afectada de una forma u otra, pero nadie es ajeno a la transformación de conceptos tan profundos y complejos como el cuerpo.

Del mismo modo, tópicos esenciales y cercanos al cuerpo dentro de la antropología histórica son redefinidos por la misma ola de transformaciones. El espacio social, la identidad, los imaginarios colectivos, las técnicas y la misma vida cotidiana son reconfiguradas y analizadas dentro de estos procesos a través de un lente que persigue el pensamiento humano, que se encuentra dentro de estos ámbitos, haciendo visible un fenómeno ideológico global, así como proponiendo formas de pervivir ante ella.

El desarrollo de la antropología histórica responde a las necesidades que la sociedad demanda ante las problemáticas globales, ante el choque cultural que provoca una visión del mundo que busca el bienestar de la población ante cierto paradigma. Si bien cada sociedad define su noción de bienestar, se trata de un bien común para la sociedad global de la que ahora se habla. Esta apertura transdi-sciplinaria de la antropología histórica permite que la ambición de la disciplina se extienda y

proponga nuevas perspectivas, nuevas formas de abordaje y de solución de problemáticas; es decir, el trabajo interdisciplinario contemporáneo, con una motivación transdisciplinaria, es el modelo académico de preferencia para realizar transformaciones sociales, incidencias en la realidad que no queden en el olvido del archivo.

Al igual que sucede con otros campos de estudio, la visión epistemológica de la antropología histórica ha de mantenerse en un constante desarrollo, sujeta a la realidad y a sus transformaciones. De esta forma, su enfoque comprende la necesidad de aportar a la sociedad estrategias y modelos explicativos que permitan el resguardo y la valorización de saberes tradicionales o vulnerables a los efectos de la modernidad, revitalizándoles y brindando un nuevo horizonte a su desarrollo. La interacción cotidiana con el patrimonio cultural, material o inmaterial representa esa vitalidad de los saberes tradicionales, de las complejas ideas que han de representar realidades y dinámicas determinadas, pero que no caen en el olvido debido a lo encarnadas que se encuentran en la mentalidad de una sociedad, algo que ningún movimiento ideológico podría eliminar.

BIBLIOGRAFÍA

Bru, G. (2012). La interdisciplina como utopía, *Margen, 67*, diciembre, 1-8.

Colin, F. (2021). Notas filosóficas sobre antropología histórica, a partir del 2020. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 17-20), Universidad Veracruzana.

D'Epinay, C. (2008). La vida cotidiana: construcción de un concepto sociológico y antropológico, *Sociedad Hoy, 14*, 9-31.

Duch, G. (2010). *Lo que hay que tragar*, Los Libros del Lince.

Duch, L. y Mèlich, J. C. (2005). *Antropología de la vida cotidiana 2/1: escenarios de la corporeidad*. Editorial Trotta S.A.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.* Conaculta.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos,* Siglo XXI Editores.

Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Ediciones Nueva Visión.

Malinowski, B. (1989). *Argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre el comercio y los pueblos primitivos de la Melanesia*. Editorial Planeta-DeAgostini. (Obra original publicada en 1922).

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*, Tecnos.

Medina, I. (2006). Interdisciplina y complejidad: ¿hacia un nuevo paradigma?, *Revista Perspectiva, 29*, 89-130.

Millán, C. (2021). Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares. En J. F. J. Kuri Camacho y C. M. Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión* (pp. 73-95). Universidad Veracruzana.

Muñiz, E. (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934,* UAM-Azcapotzalco.

Ortiz, G. (2024). *La fragmentación del cuerpo. Propuesta teórico-metodológica para abordar la vejez desde la antropología física.* [Tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia].

Entre contingencias y adecuaciones: la antropología histórica en la Universidad Veracruzana en el último lustro

Martín Orlando Domínguez Rascón[1]

INTRODUCCIÓN

Como parte de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, la antropología histórica se ensambla sobre un marco de reflexión dentro y fuera de las aulas. En el acomodo de esta licenciatura, buena parte de las consideraciones se articulan alrededor de un factor central: la mera existencia de esta. Dicha condición ha fomentado una disputa persistente, donde los estudiantes, conscientes o no del carácter escaso y casi endémico de la carrera, se ven envueltos en cuestionamientos propios y externos, aunados a la definición esquiva de la licenciatura.

Partiendo de esta premisa, el texto que aquí se presenta busca ahondar en la delimitación de la licenciatura desde las exposiciones de formación y aprehensión por parte del estudiantado. Con tal objetivo se proponen tres apartados. En el primero se hace un recuento de las condiciones previas con las cuales se dispone el tablero de la reflexión antropológica de las últimas décadas. De esta manera, en "Condiciones de una antropología tardía", se retoman un par de nociones generales sobre la historia de la antropología, aludiendo sobre todo a la crisis o reforma

[1] Licenciado en Antropología Histórica y en Música por la Universidad Veracruzana. Estudiante de la maestría en Antropología Social en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Investigador independiente y fagotista de la Orquesta Sinfónica de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Correo: orlando.dgra@gmail.com

durante la segunda mitad del siglo XX, dando lugar al escenario en el cual se posiciona la antropología histórica como parte de la Universidad Veracruzana.

Posteriormente, en "Entre campos y disciplinas", se expondrán algunas líneas generales que han nutrido la reflexión, apropiación y vinculación de la antropología histórica como estudiantado. Esta sección pretende, en primer lugar, exponer las dificultades para la aprehensión de la carrera, ubicada por la inserción en un entorno de actividad antropológica compuesta por tradiciones (licenciaturas) más longevas, cimentadas en paradigmas que en ocasiones son disonantes entre sí. Asimismo, se expone una serie de categorías metodológicas y vínculos teóricos presentes en las investigaciones estudiantiles repartidas en una diáspora temática. Por último, en "Pregones dentro y fuera de la Universidad Veracruzana", se traspasan algunos elementos de la problematización de la antropología histórica en marcos de difusión a nivel veracruzano y nacional.

En cuanto a su ubicación temporal, el planteamiento del texto responde al periodo de mi estancia como estudiante de la Facultad, entre 2019 y 2023, así como al contacto mantenido con esta en 2024. Por lo tanto, se trata de un corte temporal y de observación concreto y, por ende, parcial. En este sentido, se espera que este texto brinde un enfoque de reflexión desde una perspectiva estudiantil, dispuesta, a manera de contrapunto, con el resto de los textos de esta publicación para que, de manera conjunta, se vincule el "giro" de la antropología histórica dentro de la Universidad Veracruzana con los retos de la formación de nuevas generaciones y normalidades.

CONDICIONES DE UNA ANTROPOLOGÍA TARDÍA

El relativo término "tardío", se propone como calificativo de las condiciones de la antropología histórica en dos sentidos. El primero de ellos se basa en la ubicación de sus orígenes desde la historiografía francesa a mediados del siglo XX, así como su formulación antropológica en la segunda mitad del siglo. La segunda acepción responde al panorama mexicano, en el cual la incursión de la antropología histórica como enfoque, abrazado por algunos antropólogos e historiadores, cobra fuerza en las cercanías del cambio de siglo, marco en que se inserta la creación de la licenciatura en Antropología Histórica en la Univer-

sidad Veracruzana, cuya Facultad de Antropología ya contaba con casi medio siglo de actividad.

En el panorama global, la labor antropológica de las últimas décadas se ubica entre un proceso que, dependiendo de la postura, puede ser identificado como una transformación propia de la evolución del pensamiento, o bien como una crisis emanada de la naturaleza contradictoria de los campos de conocimiento humanos culturalmente formados. En conjunto, el panorama de la antropología se asume, en primera instancia, desde el replanteamiento del proyecto humano tras las consecuencias de los ideales sociales de la modernidad occidental, tales como la racializad, el determinismo y el carácter extremista alineado con el evolucionismo social. Como resultado, la vinculación de posturas y concepciones sociales, como parte de los proyectos de dominación sobre regiones menos "civilizadas" y a beneficio de los estados modernos, provocó el cuestionamiento de las nociones académicas y colectivas, especialmente tras la ruptura del siglo pasado al compás de las guerras más sangrientas de nuestra especie, el reconocimiento de genocidios (antiguos y actuales), así como la disposición de nuevas redes de comunicación e interconexión, todo esto en el marco de la novedosa explosión de los conflictos de escala planetaria.

Ante este marco, el pensamiento antropológico, como rama de conocimiento de ascendencia occidental (gestada en el seno del colonialismo europeo y norteamericano), tuvo la necesidad de abandonar sus marcos de pensamiento, hundiendo las naves de los ideales de la modernidad. Entre los protagonistas del litigio aparece el pensamiento positivista con su ideal de observación objetiva, la concepción del carácter ascendente de la evolución humana y el supuesto carácter pasivo de las narrativas como herramientas del poder desde la centralidad de Occidente en la actividad humana. Sin embargo, para el último cuarto del siglo XX, el exorcismo de los fantasmas del pasado, así como el peso gravitacional del relativismo y la subjetividad complicó el establecimiento de una normatividad científica y unificada acorde a las diversas necesidades sociales, políticas y académicas, redefinidas en función de la vertiginosa evolución de las últimas décadas (Olivos, 2023).

Sin embargo, lejos de tratarse de un proceso de replanteo unificado, la transformación del pensamiento antropológico dio cabida a la apertura de un abanico de posicionamientos que, en los albores del siglo XXI, oscilaban entre dos sentidos. Por un lado, se cuestionó el agotamiento de la modernidad y la identificación de

las turbulencias en la disciplina a manera de puntos de quiebre, abogando por el papel de las reflexiones como parte de la evolución del pensamiento: en esta postura el proceso de transformación no apela a la crisis, sino a la dinamización de la antropología (Restrepo, 1996). Por otra parte, se invocó a la aceptación de marcos posmodernos, donde el desamparo provocado por el abandono de la modernidad (o la aceptación de que nunca fuimos modernos) incitaba al rendimiento de cuentas, a confesar los valores propios y abrir nuevos caminos desde la toma de consciencia de la naturaleza cultural de las disciplinas antropológicas como medio de construcción del conocimiento (Rutsch, 2010).

Más allá del trazado de nuevas rutas, las posiciones adoptadas dan cuenta del cambio del escenario: "No es simplemente otro trazado del mapa cultural –el movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña– sino una alteración de los principios mismos del mapeado" (Geertz, 1991, p. 64). En este sentido, es necesario desechar las pulsiones por establecer jerarquías disciplinares y enjuiciamientos metodológicos para reconocer aquel "fermento" que incita a la reforma del enramado del pensamiento antropológico, así como la materialización paulatina de nuevos marcos de pensamiento y acción, algunos de ellos enunciados como antropología histórica.

En este encuadre, para 1990 André Burguière caracterizó a la antropología histórica como una propuesta de investigación que no se define solamente por su campo, sino por "la reflexión que arrojan dichas fuentes y el manejo que se hace de los datos recopilados" (citado en Kuri y Millán, 2021, p. 8). Esta postura, emana de la revolución historiográfica fundada en la revaloración de los sistemas cotidianos frente a las narrativas hegemónicas de la historia política y militar, estableció un marco apto para el estudio de lo cotidiano como medio para el entendimiento de prácticas y configuraciones sociales. Como parte de esta línea de pensamiento, la formulación de una antropología histórica buscó proponer alternativas para la observación y la conceptualización de la actividad humana. Asimismo, tras una fuerte influencia del estructuralismo, se buscó ubicar la configuración sincrónica de los procesos sociales, en conjunto con su formulación histórica, esto con el fin de ubicar estructuras cuya normalización las hacía esquivas en la observación. En este apartado resalta la valoración de la reproducción de esquemas mentales colectivos, encuadrados en procesos de larga duración.

En su planteamiento, la licenciatura en Antropología Histórica abogó abiertamente por la solvencia de los males detectados en los ejercicios de la antropología precedente. Como resultado, la articulación de una nueva antropología en la UV, fundada abiertamente con un sentido crítico, trastocó las ya viejas querellas sobre la continuidad y crisis del pensamiento antropológico en el marco local y regional. Sumado a esto, las condiciones de esta licenciatura, casi siempre impregnadas del pensamiento posmoderno, generan una constelación de pensamiento particular, a la cual se enfrenta cualquier alumno que transite por sus aulas.

A estas alturas, sobra decir que, a partir de este planteamiento, la creación de la licenciatura en Antropología Histórica en la Universidad Veracruzana representó un primer punto de formalización de esta antropología en México y en Latinoamérica. En este nuevo marco, la antropología histórica en Veracruz se ubicó en un espacio donde la labor antropológica (social, lingüística y arqueológica) ya contaba con una trayectoria, así como un proceso de cuestionamiento asentado y reconocido.

ENTRE CAMPOS Y DISCIPLINAS

Aquel estudiante que ingresa al estudio de alguna rama de la antropología, sea consciente de ello o no (y usualmente no se es consciente de ello), se inserta en los términos y condiciones del panorama descrito anteriormente, presentado mediante una sucesión de esferas de pensamiento. El corte general de estas reflexiones usualmente se encauza sobre las críticas ya asentadas, heredadas de la reconfiguración de la disciplina a mediados del siglo XX; entre ellas aparece el extractivismo, la exotización y el determinismo. Igualmente, en el marco latinoamericano se ha abogado por la formación de nuevas epistemologías y la emancipación de las herencias europeas y norteamericanas. Sobre esto, en el campo mexicano se agregan las consecuencias de la vinculación de la antropología con el Estado, la generación de políticas y la colisión de los horizontes culturales que componen al territorio nacional, especialmente en el marco del indigenismo. Además, en el caso de la antropología histórica, a esta cuenta de letanías se agregan otras dos preocupaciones formuladas en buena medida desde una herencia positivista: el campo de estudio y, por lo tanto, la definición de la disciplina.

Desde un vistazo breve, el estudiante recién ingresado a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana puede reconocer a grandes rasgos el actuar de las diferentes licenciaturas desde sus objetos de estudio, ya sean los restos materiales, las relaciones de los sistemas lingüísticos con los marcos culturales o bien, la observación en sitio de prácticas sociales contemporáneas. Sin embargo, la antropología histórica destaca por la difícil identificación de un campo propio. A modo de respuesta rápida, es usual la ambigua definición a manera de disciplina conjugada "una combinación de historia con antropología (social)"; mientras que otras opiniones mejor informadas apelan al devenir histórico, retomando el hincapié puesto en la revaloración de procesos históricos relegados, lo que por su parte provoca la continua confusión entre los estudios subalternos, las microhistorias y las etnohistorias.

El proceso de establecimiento disciplinar puede plantearse desde la intención del pensamiento positivo de llevar a la luz aquello mal comprendido (todo aquello que no se concibiera conscientemente por la humanidad) al círculo de lo conocido, un principio de semejanza que vincula el establecimiento de disciplinas desde el empirismo; la metalurgia ha sido teorizada por la minería (Geertz, 1991). He aquí la necesidad de reconocer la cuenta de lamentos con los que se concibió la antropología, a partir ejercicios intelectuales y reflexivos en respuesta a la observación de fracciones concretas de la expresión humana a lo largo del colonialismo.

Aunque heredera de ese tronco común, la antropología histórica no surge por la necesidad disciplinar de establecer modelos de comprensión de la diversidad lingüística, social o material, que no puedan ser abarcados por los modelos preexistentes; se plantea en función de necesidades epistémicas, teóricas e incluso cosmológicas. En este sentido, su definición resulta azarosa, dado que la configuración de su horizonte no depende del abordaje de un campo propio, sino de un ejercicio de reflexión particular trasladable a distintos ámbitos; es decir, en lugar de enjuiciar lo observado desde una posición metodológica y disciplinar estática, la antropología histórica propone la adecuación desde un repertorio de herramientas para el estudio de los procesos abordados. En un sentido filosófico, esta postura retoma el impulso del giro copernicano del pensamiento kantiano, en el cual el planteamiento del supuesto de movimiento surge del acomodo del observador y no del objeto, lo que permite entretejer un minucioso conocimiento de lo observado.

De esta manera, la formación dentro de un marco teórico y reflexivo, aplicado a través de distintas herramientas de reconexión de datos, conjuga los ejercicios de análisis endémicos del giro de la antropología histórica. Esta mirada ha permitido el abordaje de fenómenos poco visibilizados, complicados entre la dispersión de sus fuentes, referentes y demarcadores; asimismo, ha favorecido el establecimiento de nuevas perspectivas sobre procesos ya visibilizados y abordados por otras áreas de la antropología y de las ciencias sociales.

Ante esta situación, se reconoce que la definición y el ejercicio de la antropología histórica depende de una formación y reflexión intensa, especialmente compleja para los estudiantes de nuevo ingreso, inclusive, esta cuestión agobia usualmente a los estudiantes a lo largo de su trayectoria escolar. Este escenario, aunado a la tendencia inter y transdisciplinaria que se incentiva como parte de los trabajos de investigación (favoreciendo de nuevo la adecuación de los marcos metodológicos en función del proceso estudiado) han abierto un espectro de investigación, cuya dispersión temática a veces resulta abrumadora y cuyos métodos varían, desde el enjuiciamiento de fuentes documentales escritas a siglos de distancia, hasta la experimentación con nuevos ejercicios etnográficos en espacios virtuales.

Como resultado, el asentamiento de las investigaciones de la licenciatura en campos de observación ya ocupados por otras disciplinas, especialmente por la antropología social y la historia, ha resultado en una situación incómoda y es causa de señalamientos externos que parten de la vinculación del estudio de un campo como sinónimo de un ejercicio de la disciplina que comúnmente (no por esto de manera normativa) aborda este campo; es decir, el estudio de un sistema de medicina tradicional desde un ejercicio etnográfico por la antropología histórica puede ser reconocido como antropología social, y un estudio de archivo novohispano desde la antropología histórica puede ser identificado como historia o etnohistoria. Sin embargo, el despliegue de este espectro no implica una falta de cohesión, dado que los distintos ejercicios de la diáspora de investigación se vinculan al desarrollo general de la licenciatura y responden al diseño de esta. Además, es posible establecer un segundo sistema de caracterización a partir de los espectros o estilos de investigación.

En primer lugar, aparecen las investigaciones de corte sincrónico, dedicadas a la observación de realidades actuales, mediante ejercicios etnográficos cuya reflexión diacrónica puede recurrir al archivo como unidad de análisis y triangulación.

Estos tienen la capacidad de formular ejercicios de antropología urbana, como es el caso del análisis del sistema de limpia pública en Xalapa (Vázquez, 2024). Asimismo, también se encuentran trabajos que problematizan campos tradicionalmente abordados por la antropología, como los sistemas de cargos y la medicina tradicional, aunque estos se reformulen ante el carácter históricamente producido y su enfrentamiento en condiciones desafiantes como la migración y la mutabilidad de los sistemas de pensamiento.

En este mismo corte aparecen ejercicios más focalizados, vinculados al estudio de entornos de acción concretos como asociaciones y fundaciones civiles. Además de abonar en la vinculación y colaboración con colectividades implicadas en la resolución de problemáticas sociales, este apartado ha permitido dimensionar el peso de las construcciones históricas en la formulación del mundo social y simbólico. Como parte de este campo destaca el trabajo de la Fundación Ave Fénix para adictos, alcohólicos y farmacodependientes, realizado por Kate Scarlett Martínez, galardonada con el premio Arte, Ciencia, Luz al mejor trabajo recepcional del área académica de Humanidades en 2024 (Hernández, 2024).

En otra tónica, se han formulado algunos ejercicios de investigación de fenómenos sincrónicos que escapan a la observación de campos físicos y se insertan en la reflexión de la interacción humana en los campos de la virtualidad. Este corte se alinea especialmente con la pérdida de los marcos normativos de interacción durante la pandemia de covid-19, en el cual las restricciones obligaron al replanteamiento de problemas de estudio, campos de observación y posibilidades metodológicas. Como campo reciente, la puesta en marcha de investigaciones virtuales obligó a la adecuación y problematización de las herramientas de observación tradicionales, ejercicios que, en conjunto, tienen el potencial de brindar marcos de reflexión para el acercamiento a la expansión de las dinámicas virtuales en la vida contemporánea.

Por último, aunque se ha señalado que el antropólogo no debería recurrir al archivo en primera instancia (Ponce, 2021), diversos trabajos de investigación han formulado un campo de investigación de corte histórico, en donde el enjuiciamiento de fuentes y la revalorización de procesos históricos poco abordados permiten dar nueva luz sobre la configuración de artefactos culturales concretos (como materiales gráficos o literarios), o bien como ejercicios de comprensión sobre el establecimiento y evolución de zonas urbanas, prácticas sociales y marcos

normativos. Dentro de esta inclinación, el apartado metodológico retoma la lectura de fuentes "secundarias", el enjuiciamiento hermenéutico de los testimonios y el planteamiento de marcos de etnografía histórica.

Como resultado, el producto de las investigaciones de corte histórico ha omitido nuevas miradas sobre periodos históricos, delimitados por la problematización de los actores y sus condiciones de vida. De manera particular, resalta la herencia estructuralista que acompaña a la conceptualización de fenómenos observados como parte de procesos de larga duración, ante lo cual la reflexión histórica de esta antropología debe tomar responsabilidad para esclarecer las capacidades de agencia y albedrío de los actores sociales, como individuos con concepciones propias y capacidad de injerencia sobre su entorno, no solo como elementos jugados por las estructuras previas que fueron heredadas.

Dentro de sus distintos matices, los trabajos realizados en la licenciatura representan los ejercicios de apropiación de la antropología histórica por parte de los alumnos, aunque habrá que hacer hincapié en las tendencias de selección de campos de observación. En este sentido, la caracterización de los espectros de investigación aquí propuestos no debe entenderse como casillas inamovibles, dado que el intercambio de enfoques es común dentro de los ejercicios de investigación. Como parte de la propuesta de esta antropología, la formulación histórica se presenta como un eje vital para las investigaciones de fenómenos sincrónicos, mientras que el estudio histórico depende íntimamente de la problematización y reforma desde la observación sincrónica. Más que posibles, los entrecruzamientos parecen deseables.

Es necesario señalar que tras los estilos de investigación observados en la diáspora temática de los trabajos estudiantiles, estos responden en primera instancia a la dirección de seis líneas de investigación y, en un marco global, al sentido y pertinencia de esta antropología singular. En cuanto a las líneas de investigación (Identidades, Vida cotidiana, Técnica y materia, Cuerpo y sexualidad, Espacio social y Memoria colectiva), como formación común de la licenciatura se imparte una experiencia educativa de cada una a manera de introducción, referentes a partir de los cuales cada estudiante elige su adscripción a partir de sus intereses de investigación particular. Si bien cada una de estas líneas prioriza un espectro temático concreto, en conjunto son atravesadas transversalmente por la conformación teórica de la antropología histórica. Con el fin de mantener este texto en

sus cabales, no ahondaré en la conformación general del pensamiento y la problematización ejercitada en la antropología histórica de la UV, ámbito que podría ser desarrollado en otro espacio de manera más concisa y sistemática que las posibilidades ofrecidas en este texto.

Sin embargo, es necesario hacer dos señalamientos, en primer lugar, destacar un divisor común de gran parte de los trabajos de investigación, los cuales, de una u otra manera han enfocado la visualización de estructuras de poder que pueden denominarse como políticas culturales. Este ámbito, aunque se imparte como una experiencia educativa no representa una línea de investigación en sí misma, sin embargo, su presencia explícita o implícita brilla en gran parte de las investigaciones. El énfasis en la detección de políticas culturales se ve favorecido por la definición de sistemas de poder en los procesos estudiados y en cómo estos han materializado estructuras mentales en experiencias vividas en marcos cotidianos, ya sea espaciales, técnicos, identitarios y corporales. Además de ejercitar las capacidades de análisis de las estructuras del pasado lejano y cercano, la toma de consciencia sobre las repercusiones de las decisiones en estados y colectividades se ha posicionado como una herramienta indispensable para comprender el devenir de procesos históricos y contemporáneos, así como un elemento clave para la reflexión sobre la definición del futuro.

Por otra parte, a manera de demarcadores generacionales, el periodo que experimenté como estudiante de la licenciatura fue definido por dos referentes. En primer lugar, el fallecimiento de René Cabrera Palomec en 2018, fundador de la licenciatura, al cual los estudiantes de nuevo ingreso no logramos conocer más allá de memorias, textos y grabaciones. Por otra parte, la llegada de la crisis de covid-19, la reformulación virtual de la interacción social, estudiantil y académica en 2020, así como el lento reingreso a la vida postpandemia entre 2023 y 2024. De manera crítica, las restricciones al trabajo de campo tradicional favorecieron el planteamiento de investigaciones históricas o bien en la formulación de la virtualidad como un campo de observación que debía plantearse como terreno de escrutinio y análisis.

En este escenario, el planteamiento de la antropología histórica en la tónica del cuestionamiento y reformulación del pensamiento antropológico global, aunada a la formación disciplinar en un periodo de contingencias y adecuaciones particulares, produjo un espacio propicio para la maleabilidad de los marcos metodológicos, a

veces de carácter exprofeso y dependientes de las capacidades de observación y movilidad de cada estudiante. Ante esta bruma, los trabajos de investigación adquirieron coloraturas de realidades diversas, así como de saberes académicos y no académicos encauzados por los estudiantes. Este marco favoreció la triangulación de fuentes, la apropiación de una fuerte vinculación personal con los procesos de investigación, el planteamiento de sentidos de responsabilidad (en ocasiones impulsada por la pertenencia) hacia las comunidades y colectivos vinculados con los temas de estudio.

PREGONES DENTRO Y FUERA DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA

A finales de la segunda década de este siglo, la licenciatura en Antropología Histórica se preparaba para la celebración de sus 20 años de trayectoria, periodo en el que se formaron varias generaciones de antropólogos históricos ya inmersos en el ejercicio profesional, a nivel nacional y estatal. En cuanto al cuerpo docente, la mayoría estaba compuesto por perfiles formados inicialmente en otras disciplinas (antropología social, historia, arqueología, etc.), que se habían encaminado en el proyecto de la antropología histórica; sin embargo, ya se contaba con docentes cuya formación inicial se desarrolló en la propia licenciatura: Lourdes Becerra, Blanca Saucedo y José Carlos López.

A partir de su trayectoria relativamente corta, la licenciatura ofrecía a los estudiantes un acomodo particular de beneficios y dificultades. En primer lugar, el diseño de la licenciatura, reflejado en el plan de estudios, representó un elemento persuasivo vital para el ingreso a la licenciatura. He de reconocer que, en términos personales, el valor encontrado en el plan de estudios se sobrepuso a la incertidumbre sobre la definición del campo de estudio y la dirección metodológica de la carrera. En este apartado es necesario resaltar la publicación del libro *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión*, coordinado por José Francisco Javier Kuri y Cristina María Millán (2021). Por lo menos en un nivel interno, la aparición de esta publicación en el periodo aquí abordado representó el establecimiento de una barandilla bibliográfica, base común y herramienta conjunta para los estudiantes de la licenciatura.

Como ya se mencionó antes, la adscripción a la licenciatura en Antropología Histórica vincula al estudiante con un panorama teórico y disciplinar propio, el

cual se experimenta de primera mano en el entorno inmediato de la Facultad de Antropología. Ya sea mediante encuentros en los pasillos, debates en las experiencias educativas compartidas con otras licenciaturas o bien en conversaciones fuera del ámbito escolar, las indagaciones sobre la licenciatura (o bien el abierto cuestionamiento de esta) desde otras miradas disciplinares, obliga a la emisión de respuestas, algunas retomadas en primera instancia de lo escuchado en las aulas, y otras, fruto de procesos de reflexión y apropiación personales. Este escenario ha favorecido la reflexión continua del estudiantado de antropología histórica desde las primeras semanas de estudio, condición que se suma al impulso de los académicos para fomentar los ejercicios de pensamiento y acción, tanto dentro como fuera de las aulas.

En conjunto, la labor estudiantil, el desempeño profesional de los egresados y las estrategias de divulgación académicas y hacia el público en general han difundido la existencia de ese algo llamado "antropología histórica" como parte de la labor antropológica de la Universidad Veracruzana. Sin embargo, la inercia de difusión de la antropología histórica aún debe mantener su curso, ya que todavía tiene un largo camino por recorrer. Es necesario considerar que, a nivel nacional y latinoamericano, buena parte de las dificultades para el reconocimiento de la antropología histórica responden a la falta de espacios, categorías y conceptualizaciones que contemplen y difundan la existencia de esta antropología confusa para propios y externos. Por ejemplo, el trabajo de investigación presentado por mi parte en los premios INAH 2024 se ubicó en la categoría de historia y etnohistoria, ya que, aunque se reconocía en él un ejercicio de antropología histórica, a falta de una categoría propia se encuadró en la más cercana.

Además, cotejando el marco estudiantil, el encuentro con antropólogos formados en otros centros educativos usualmente provoca cuestionamientos similares a los encontrados en el marco local, aunados al desconocimiento de la existencia de la antropología histórica como licenciatura, o bien en el entendimiento de esta como un enfoque de investigación propia de la antropología social o de la historia. Este panorama resulta notorio con la aparición de estudiantes de la licenciatura en eventos nacionales, como el Congreso Nacional de Estudiantes en Ciencias Antropológicas (Coneca) y latinoamericanos, como el Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA).

Dentro de estos encuentros, posicionados tras la pandemia de covid-19, la tónica de reflexión ha recaído en la necesidad de replanteamiento del pensamiento antropológico apelado en párrafos anteriores, con un volumen dimensionado tras las infecciones de nuestra década. Por un lado, el crecimiento exponencial de los medios de comunicación y el ejercicio de sistemas sociales fraguados en la virtualidad han obligado a replantear las concepciones del campo y la supuesta contención de factores. Asimismo, la inmersión del proceso educativo de las nuevas generaciones entre las restricciones pandémicas ha dejado rezagos temáticos para la formación antropológica tradicional, mientras que abrió el planteamiento de nuevos sistemas de observación y reflexión.

CONCLUSIONES

Ante este mar de arrastres y géneros confusos, el *giro* de la licenciatura en Antropología Histórica invita a la aceptación de los resquebrajamientos y las aperturas del pensamiento antropológico, mediante la consciencia de su carácter producido como respuesta a marcos de acción y reflexión concretos. Acostumbrada a la falta de estabilidad, tiene la capacidad de proponer métodos de observación que no se encasillan en las miradas desde aldeas y nichos calzados para la preservación de marcos disciplinares con poca correspondencia a las necesidades académicas, sociales y culturales que emanan de las contingencias de nuestros tiempos. En conjunto, la experiencia formativa a la que se ha apelado en este texto se inserta en una generación marcada por replanteamientos propios, en la cual, las relaciones con la modernidad y su aparente estabilidad se postulan entre el sutil desconcierto y un creciente sentimiento de ruptura a nivel individual y colectivo.

La formación de la antropología histórica dentro de la Universidad Veracruzana, durante el periodo del que surge este texto, se tiñe parcialmente por un trasfondo de controversia dentro del horizonte de la Facultad de Antropología, así como del panorama nacional y latinoamericano. Su planteamiento, como una nueva formación por sí misma, aviva el foco de las polémicas y cuestionamientos que han marcado a la práctica antropológica desde finales del siglo pasado. En esta gran escala, la trayectoria de la carrera no solo implica el acomodo de un mapa curricular, sino que representa la existencia pulsante de una encrucijada (crítica

o por lo menos inflexiva) que nace de la reflexión sobre la antropología como un campo de conocimiento universal, pero que en su dimensión cotidiana y práctica adquiere insalvablemente un sentido local.

Ante esta dimensión, el asentamiento de esta construcción teórico-metodológica no se trata de una incorporación pasiva en un contexto, dado que sus posibilidades, definición e incluso existencia han tenido que ser cuestionados, explicados y abogados; un sistema que ha sido definido por el cuerpo académico y estudiantil, aunque también en buena medida por agentes ajenos a la carrera, quienes han dotado de innumerables puntos de reflexión (formulados de manera más o menos cordial) sobre el papel de la antropología histórica en el panorama antropológico. Aunque este carácter parece ser un acompañante de largo alcance para los años venideros de esta antropología (así como su papel de espejo para las otras ramas del pensamiento antropológico) es necesario reconocer la consolidación y reconocimiento que ha adquirido paulatinamente la licenciatura como parte de sus años de ejercicio y formación profesional.

A partir de la práctica docente de la UV, la movilidad de sus estudiantes y la inserción de los egresados en diversos entornos profesionales, a lo largo del país, aparecen nuevos ejes de cuestionamientos que aluden a las dimensiones y capacidades del ejercicio de la antropología histórica ante distintas regiones y ámbitos de práctica. Como réplica del carácter diverso de los trabajos de investigación realizados dentro de la licenciatura, y a manera de herramienta de supervivencia dentro de las dificultades exponenciales de las profesiones en el país, los ejercicios de la antropología histórica han decantado en diversas áreas, tales como la gestión cultural, el resguardo del patrimonio, el trabajo social, la docencia, la museografía, el diseño de ámbitos alineados a expresiones artísticas, así como la creación de espacios museográficos, comerciales y comunitarios.

Quedará pendiente entonces reconocer y evaluar el desenvolvimiento de la antropología histórica como campo de práctica y reflexión que año con año expande sus ecos, dimensiones y representantes. En este tenor, se deberá poner especial hincapié en la evaluación de los vínculos de cohesión entre la diversidad de expresiones que se articulen desde los ejercicios de esta antropología sobre los años venideros, que auguran ser contextualizados por nuevos resquebrajamientos, contingencias, realidades y normalidades.

BIBLIOGRAFÍA

Cardoso, R. (1996). *La antropología latinoamericana y la "crisis" de los modelos explicativos, paradigmas y teorías*. Maguaré. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/28407Repositorio UNAL

Geertz, C. (1991). Géneros confusos: La refiguración del pensamiento social. En C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 63-77). Gedisa.

Hernández, J. (11 de diciembre de 2024). Egresada UV analizó imaginario de la locura en fundación de Coatepec. *Universo*. Sistema de noticias de la UV. https://www.uv.mx/prensa/general/egresada-uv-analizo-imaginario-de-la-locura-en-fundacion-de-coatepec/

Kuri, J. y Millán, C. (coords.). (2021). *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión*. Universidad Veracruzana.

Ponce, E. (2021). Tradición e identidad desde la perspectiva de la antropología histórica. En Kuri, J. y Millán, C. (coords.). (2021). *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión* (pp. 97-117) Universidad Veracruzana.

Rutsch, M. (2010). Antropología y crisis del sentido: algunos apuntes. *Anales de Antropología*, *30*(1). https://doi.org/10.22201/iia.24486221e.1993.1.16989Revistas UNAM

Olivos, N. (2023). *De eso llamado antropología posmoderna: entre la crisis, la revolución y la ciencia normal*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Vázquez, J. (27 de agosto de 2024). La basura, un problema sin solución que puede detenerse. *Universo*. Sistema de noticias de la UV. https://www.uv.mx/prensa/banner/la-basura-un-problema-sin-solucion-que-puede-detenerse/

CUARTA PARTE

ALGUNAS FORMAS DE MIRAR

Maestros indígenas del mezcal: reflexiones desde la tradición y la antropología histórica

Eduardo Ponce Alonso[1]

INTRODUCCIÓN

En estos tiempos de quiebres, rupturas y crisis, donde lo sólido se convierte en líquido (Bauman, 2003) y en donde las identidades se convierten en evanescencias (Echeverría, 1997) es pertinente la pregunta por la tradición. Es necesario cuestionar a qué hace referencia la tradición, qué es lo que ancla la tradición, qué es lo que perfila, qué se cambia; pero sobre todo qué es y cómo se integra lo nuevo a lo ya establecido; cómo los sujetos reproducen y transmiten sus identidades, su cultura; quiénes o qué son y cómo identificar a "los guardianes de la tradición" (Díaz, 1999). Al entender la tradición como punto central del análisis se ponderan procesos y no eventos, lo cual configura un campo de reflexión propio de la antropología histórica. Desde esta mirada, la tradición es asumida como un "campo problema", es decir, "como un campo intelectual" antes que como uno "disciplinar".

El proyecto Maestros Indígenas del Mezcal tiene como premisa dicho planteamiento. La producción de mezcal en Teopantlán, en el estado de Puebla, nos permite plantear algunas ideas desde el campo de la antropología histórica, poniendo al centro a la "tradición", como elemento exegético, lo cual permite abordajes particulares.

---

[1] Doctor en Ciencias Humanas con especialidad en Estudio de las Tradiciones. Adscrito al programa de licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana. Correo: edponce@uv.mx

La producción del mezcal no se da como un elemento aislado, sino que es producto de procesos que conforman un estilo de vida particular. La producción de mezcal, como "tradición", no es solo una bebida elaborada para el consumo, sino que integra una dinámica de vida específica, producto de crisis, quiebres y rupturas.

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA COMO MARCO DE REFLEXIÓN

La perspectiva de la antropología histórica que se propone es la que agrupa a algunos profesores de la licenciatura en Antropología Histórica que se oferta en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, por ello, es importante argumentar y discutir sobre cómo se entiende esa disciplina específica.

Como primer elemento podemos decir que la antropología histórica es un intento por romper las fronteras disciplinares entre la antropología y la historia. De manera un poco más precisa es el ejercicio por realizar una antropología cercana a la reflexión histórica. Desde este punto de vista se trata de responder la pregunta antropológica por "el otro", desde una visión relacional y procesual.

Autores como Eric Wolf (2005), Norbert Elías (2009), Marshall Sahlins (2008), por mencionar algunos, desarrollaron propuestas de investigación donde trabajan y plantean este tipo de acercamiento disciplinar. La "otredad", como fenómeno central de la reflexión antropológica (Boivin, Rosato y Arribas, 2004; Krotz, 2002) implica no solo pensar la diferencia, sino construir interpretaciones que permitan entender los procesos que llegaron a construir y consolidar dicha diferencia. Por ello, este tipo de quehacer pugna por un tipo de reflexión que vincule campos disciplinares que permitan dar cuenta de la realidad social. Así, entendemos que la cultura, por su misma definición dinámica, es inseparable de la historia.

Desde este punto de vista es necesario aclarar lo siguiente: ¿cuáles serían las especificidades de la antropología histórica que se pregona en este documento? La antropología histórica que se plantea lleva en su impronta la siguiente premisa: toda interpretación antropológica es intrínsecamente histórica. Se trata de una reflexión antropológica con un enfoque diferente. Desde este enfoque la antropología histórica se entiende como un posicionamiento de investigación en donde lo que importa es la producción de sujetos sociales, sentidos, lugares y tiempos (Axel,

2002). Publicaciones como *Elogio de la antropología histórica* (2016), privilegian la reflexión sobre temas que atañen a fenómenos como exclusión, racismo, segregación, mestizaje, vistos como categorías dinámicas, lo cual implica tener presentes los usos que los distintos grupos, en tiempos específicos, hicieron de ellos y cómo los construyeron según sus circunstancias.

Desde la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, la antropología histórica se entiende como "una manera particular de hacer" antropología (Kuri Camacho y Millán Vázquez, 2021) la cual busca posicionarse en procesos y no solo en eventos. Las explicaciones desde la antropología histórica buscan superar la construcción de modelos estáticos por modelos dinámicos. Evidenciar dichos procesos dinámicos requiere de herramientas conceptuales y metodológicas que den cuenta de los elementos diacrónicos y sincrónicos. La tradición como herramienta conceptual permite evidenciar los procesos de producción de sujetos sociales en contextos particulares.

Con base en los argumentos de Sergio Zendejas (2018), se busca explorar la formación de los sujetos sociales, para el caso de Teopantlán la aparición del "maestro mezcalero indígena". Es decir, se busca comprender los diferentes elementos, momentos y circunstancias que dieron forma a la aparición de esta figura para indagar su proceso de formación social, lo cual nos posiciona en la búsqueda de condiciones y procesos sociales más amplios. Sin embargo, para esta propuesta nos limitaremos a los elementos locales como punto de partida y análisis, en donde la aparición de actores, espacios y organizaciones motivaron la aparición de la categoría de "maestro mezcalero indígena" en Teopantlán.

LA TRADICIÓN COMO ELEMENTO PROCESUAL

La idea de la tradición es un tema clásico que ha ocupado a la antropología desde hace varios años, por ello, no sería atrevido decir que el concepto de tradición, junto con el de cultura, son los elementoss que dan identidad a la antropología en sus orígenes. Es común escuchar expresiones como "la tradición es", o bien "nuestra tradición es..." la comida, la danza, la vestimenta, u otros elementos debido a que se ha abordado a la tradición desde sus contenidos y/o manifestaciones simbólicas o folklóricas.

Desde el planteamiento aquí propuesto, dichos elementos son parte de la tradición, pero no la tradición propiamente dicha. Abordar a la tradición desde sus manifestaciones da como resultado una visión parcial del fenómeno; para abordarlo de manera holística es necesario comprender el fenómeno desde su funcionamiento y uso. Lo que se propone es un camino complementario de los estudios de la tradición, en donde se pongan en evidencia sus procesos de construcción y uso. Visto de esta manera, la tradición se muestra como un sistema autopoiético que puede ser "inventado", "invocado", "debatido", "legislado" o "normalizado" (Carril y Espina, 2001).

La distinción prístina entre pueblos con historia o pueblos con tradición ha llegado a nuestros días con la separación entre tradición y modernidad, o bien en los discursos en los cuales se menciona a la tradición como punto de desarrollo o como "lastre". La dicotomía entre tradición y modernidad es punto de partida para abordar las discusiones en las cuales se pueden mencionar la relación entre costumbre y razón, rural y urbano, ciencia y magia, entre otros. Se busca argumentar la tradición como una forma de tecnología social que permite a las sociedades cubrir sus necesidades, ya sea materiales o espirituales; por lo tanto, cada manifestación de la tradición responde a un tiempo y a un espacio particular. Para lograr lo anterior habrá que pensar desde otro ángulo el concepto mismo; de manera particular, podríamos decir que la tradición es entendida como el tiempo de la cultura.

Según David Berliner (2010), la tradición contribuye a las transformaciones, a las representaciones, a las prácticas, a las emociones, al aprendizaje, y a las identidades. Coincido con este autor en que, para entender a la tradición no se tiene que partir de su manifestación sino de su *leitmotiv*, es decir, desde la transmisión.

Desde hace varios años se ha construido consenso en relacionar el concepto de tradición con el de transmisión. El número 59 de la revista *Relaciones,* del Colegio de Michoacán, es un buen punto de referencia en el cual se ponen sobre la mesa estos temas y nos permite plantear las siguientes preguntas: ¿qué se transmite?, ¿cómo se transmite?, ¿cómo funciona la tradición?, ¿qué implica la transmisión? Estas reflexiones han llevado a pensar modelos que ayudan para explicar la transmisión, ya sea de generación en generación, como corrientes culturales o bien condensadas en patrimonios.

De manera inicial podemos decir que, solo un tipo de transmisión que implica un "saber-estar", mediado culturalmente, se podría considerar como tradición. Se trata pues de la recuperación de un "saber-vivir" que conforma identidades y grupos sociales; aunque la mercantilización en la cual estamos inmersos ha hecho que todo lo que lleve la etiqueta de "tradición" sea susceptible de demanda y consumo y, por lo tanto, sea objeto de demanda y de venta.

Raymond Williams (1977), expone una de las características principales del concepto de tradición: su mecanismo de selección. Las pautas culturales se transmiten por medio de la tradición, lo cual nos posiciona ante dos elementos vinculados. La cultura requiere de los modelos propios de la tradición para su reproducción. En ese devenir no solo se aborda la continuidad de los elementos, también se agregan nuevos y se excluyen otros.

Por otro lado, para Thierry Linck la tradición se convierte en un "recurso social que orienta y cuadra las relaciones entre los individuos" (Linck, 2010, p. 95). García Canclini (2004), agregaría que las tradiciones son construidas y teatralizadas en un mundo que funciona como el escenario. Faltaría mencionar que es en dicho escenario donde las expresiones tradicionales son los guiones que permiten a los individuos actuar en él. Estas ideas ponen en evidencia que la importancia de la tradición no está en el pasado sino en la configuración del presente y en la idealización del futuro.

Desde este punto de vista, Pedro Tomé (2004), menciona que el análisis de las tradiciones "nos muestra cómo están operando en la sociedad actual procesos de prefiguración del futuro, simultáneamente en procesos de constitución o consolidación de regiones culturales y de mundialización" (p. 57). El análisis que propone Tomé está pensado en la identificación de los actores de la tradición y sus principales impulsores. La inserción de nuevos elementos a los circuitos de la tradición genera modificaciones que deben tomarse en cuenta para entender el surgimiento de nuevas expresiones en las sociedades.

La perspectiva expuesta busca seguir el planteamiento de la antropología histórica, en donde la tradición engloba los mecanismos por medio de los cuales se transmite, integra y regula la información de una generación a otra. Se transmiten experiencias que permiten dar respuestas y adaptarse a las demandas de las circunstancias, por ello se propone un esquema (Figura 1) como una forma de ver y explicar el funcionamiento y los procesos de la tradición.

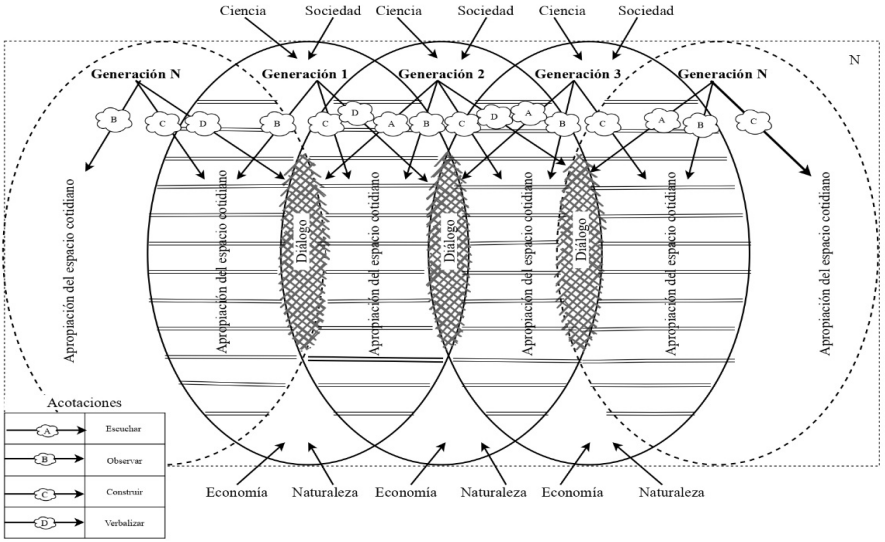


Figura 1. Proceso de la tradición de generación en generación.

Fuente: Ponce (2021).

El esquema trata de recuperar las tensiones, cambios y negociaciones que al interior del grupo se realizan y que son parte de su devenir. El esquema propuesto permite asumir la tradición como estrategia y herramienta de análisis procesual. Bajo este enfoque es posible conocer y hacer evidentes los procesos que se buscan evidenciar desde la antropología histórica. La tradición, como mecanismo de selección y olvido, permite una ventana de observación para comprender los procesos que conformaron sujetos, grupos y realidades sociales.

El análisis desde la tradición y el enfoque de la antropología histórica parte del uso del pasado como un elemento configurador del presente. Para Nájera Espinosa (2019), se trata de la "administración del pasado", que construye colectividades y respalda las agendas del presente. Este planteamiento nos permite pensar en las preguntas al respecto de la aparición de nuevas categorías sociales, como la de "maestro mezcalero" y, sobre todo, reflexionar al respecto del papel de la categoría de "maestro mezcalero indígena", que se retoma en la comunidad de Teopantlán, Puebla.

Desde estos planteamientos se mostrarán algunos aspectos del proyecto Maestros Indígenas del Mezcal.

EL PROYECTO MAESTROS INDÍGENAS DEL MEZCAL Y EL PROCEDER ETNOGRÁFICO

Aunque ninguna investigación es tarea sencilla, esta en particular implicó una serie de actividades y acciones para su realización. Fue necesario salir del canon clásico de la etnografía, en todas sus vertientes: en sus formas de pensar, en sus formas de ver la realidad y sobre todo en sus formas de proceder. Es un trabajo que desborda las fronteras de lo disciplinar y que permitió repensar el trabajo etnográfico.

Este planteamiento generó una serie de reflexiones para encuadrar el trabajo en campo. Realizar trabajo antropológico tiene como punto central el trabajo de campo desde una metodología etnográfica (Restrepo, 2016), la cual plantea la búsqueda de datos desde el "estar ahí". El objetivo central es tener una visión compleja de la realidad, en donde no se trata de observar actividades aisladas, sino en un contexto de vida particular.

Realizar etnografía implica un posicionamiento del investigador. Evidenciar desde dónde se parte para efectuar la observación es crucial para reconocer los alcances y elementos que se deben tomar en consideración. En este sentido, identificar a los actores imprescindibles para realizar el proceso de investigación es una de las primeras actividades que el investigador debe ponderar.

El universo de actores no se reduce a las personas cercanas, sino también a la posición del investigador. Por ejemplo, detalles como ser miembro de una institución son cosas que pueden cambiar el punto de observación, así como también el tipo de relación laboral, la red de trabajo; el capital cultural y social son elementos que no se pueden quedar fuera de la ecuación. Hacer etnografía no es entonces únicamente el "estar ahí", propuesto por Geertz (2005), implica el cómo hacer para estar y sobre todo el cómo se llegó a estar ahí.

Para este trabajo, este cambio en el posicionamiento significó construir y tejer puentes institucionales que permitieron "estar ahí". Desde una posición de profesores de tiempo completo pertenecientes a una universidad pública se tuvieron que desarrollar y establecer las alianzas para generar el trabajo de campo. El estable-

cimiento y firma de convenios de colaboración entre instituciones fue uno de los primeros pasos que se efectuaron.

Esta investigación se realizó en el marco de un convenio general entre la Universidad Veracruzana (UV) y el Instituto Poblano de Pueblos Indígenas (IPPI). Esta actividad parecería mera formalidad, sin embargo, la firma de estos acuerdos fue crucial para la solicitud de permisos, de recursos y sobre todo del involucramiento de actores en el trabajo de campo, como son los alumnos en formación. Sin este marco las actividades planteadas se hubieran realizado de otra manera o no se hubieran desarrollado.

El convenio permitió delimitar salidas y reuniones con el equipo de trabajo de la Facultad de Antropología (FAUV) y el Instituto Poblano de Pueblos Indígenas. Organizar tiempos, recursos y sobre todo diálogo entre las partes. El proyecto Maestros Indígenas del Mezcal, determinó el espacio en donde se realizarían las actividades, un proyecto ambicioso e integral que demandaba un trabajo colaborativo. La propuesta original implicaba recorrer cuatro realidades en donde la producción del mezcal es característica y tratar de delimitar y caracterizar las dinámicas de pequeños productores de mezcal (micro destilerías), con miras a organizar su producción para el ingreso al mercado con un sello distintivo y competitivo.

En este sentido, la observación etnográfica se centró en registrar y en identificar formas de organización sostenibles en el tiempo, formas que han permitido que la identidad de la localidad en cuestión haya sobrevivido y respondido a las circunstancias del tiempo; cada grupo social desarrolla estrategias que le permiten mantenerse y adaptarse a lo largo del tiempo.

La valoración del panorama político y de los actores a nivel local es uno de los elementos que permite al investigador decidir las rutas del trabajo. A diferencia de otras comunidades, en donde los actores políticos entorpecían la entrada a la comunidad y en donde no se percibía un compromiso por participar en el proyecto colectivo, Teopantlán demostraba una diversidad de actores sociales y políticos con una apertura del diálogo, interés y opinión al respecto de las actividades.

Se parte del planteamiento de que los pueblos originarios han generado un tipo particular de vida, por lo cual, es importante considerar la relación que pueda haber entre la producción de mezcal y las formas de vida de los pueblos productores. La visión holística de la antropología es fundamental para entender las particularidades en la producción del mezcal.

El proyecto antropológico Maestros Indígenas del Mezcal tiene como premisa dicho planteamiento. La producción del mezcal no se da como un elemento aislado, sino que es producto de procesos que conforman un estilo de vida particular. El mezcal entonces no es solo una bebida para consumo, sino que está integrada en una dinámica particular de vida.

LA PRODUCCIÓN DE MEZCAL Y LOS MAESTROS INDÍGENAS DEL MEZCAL: ALGUNAS REFLEXIONES DEL PROYECTO

Desde 2024, el mezcal es una de las bebidas de moda. Muchos bares, centros recreativos y espacios "alternativos" han puesto en los gustos más selectos al mezcal. Esta alta demanda por la bebida espirituosa ha provocado modificaciones en diferentes puntos de la cadena de producción. Estos cambios se deben a diferentes factores, entre los que podemos mencionar la aparición de nuevos actores, el juego de la cultura y los bienes culturales en el mercado, la materia prima y los procesos de producción.

Hablar de las bebidas espirituosas nos remite al campo de la cultura o la tradición como elemento de generación de valor. Procesos como el del tequila, los vinos, el champán, el ron o algunos otros, pueden dar cuenta de la asignación de valor y cómo se han vivido dichos fenómenos desde lo local, con la aparición de nuevos actores y los cambios en la producción y en la organización social. No cabe duda de que, en este tiempo en que "lo auténtico es escaso", la tradición dota de valor a los productos que de ella emanan. Las formas y las maneras en que este proceso ha sucedido se han registrado en diversos trabajos (García, 2022; Hernández, 2013, 2020).

Desde los argumentos de Domingo García, la elaboración del mezcal es una "tradición reinventada en y por la modernidad".[2] La premisa para el autor es que el mezcal que es resultado de las condiciones de producción no es el mismo que llega al mercado.

---

[2] Es interesante la discusión que este autor plantea en cuanto a la relación que guarda la tradición y la modernidad en la producción mezcalera, al momento de argumentar que los procesos de la modernización ayudaron a mejorar los procesos tradicionales a partir de bases científicas.

> Los consumidores solo pueden percibir el mezcal de un modo alucinado, en donde el destilado existe por sí mismo, independientemente del entramado social que lo hace posible. Para el consumidor inconsciente (o insensible) a las condiciones de producción, el mezcal aparece en una forma fantasmagórica, un placer puro, una experiencia sensorial y contemplativa desligada del esfuerzo y las condiciones sociales que lo hicieron posible (García, 2022, p. 23).

El análisis que se presenta busca posicionar el enfoque antes descrito en la producción de mezcal en la comunidad indígena de Teopantlán, en el valle de Matamoros en Puebla. La elaboración de mezcal en Teopantlán nos permite ordenar y comprender el devenir, no solo de la producción sino de la comunidad misma. En la tradición es posible observar tiempos de bonanza, crisis, olvidos, resignificaciones, transmisión e inclusión, todo ello en diferentes momentos que han sido parte de la historia de la comunidad y de sus generaciones.[3]

El proyecto Maestros Indígenas del Mezcal, realizado entre 2022 y 2023, tuvo como premisa un planteamiento de antropología histórica, teniendo como eje a la tradición: la producción del mezcal como tradición no se da como un elemento aislado, sino como producto de procesos que conforman un estilo de vida particular. El mezcal no es solo una bebida elaborada para consumo, sino que está integrada en una dinámica particular de vida.

Comprender el proceso de la elaboración de mezcal en la comunidad de Teopantlán, en el estado de Puebla, permitió acercarnos a los elementos que han llevado a posicionar a esta bebida como una de las de mayor demanda en los últimos años. Ante este panorama, los mecanismos de la tradición se activaron a nivel local para permitir a los mezcaleros de Teopantlán participar de la "revolución mezcalera".

Es evidente que la manera de producir mezcal ha cambiado a lo largo de los años. El trabajo mezcalero ha sido parte de los ritmos de vida en Teopantlán, su cambio es intrínseco a las dinámicas del pueblo y a la de las personas que lo habitan. Para su producción se aprovecha la temporada de calor de enero a mayo.

---

[3] El registro más antiguo que se tiene de la producción de mezcal en Teopantlán data de 1914 y corresponde a una serie de solicitudes para la "asignación de cuotas" de dueños de "establecimientos para elaborar mezcal" (Archivo de Bienes Comunales, Teopantlán, Puebla, caja 1, vol. 1, 1914).

Desde tiempo atrás sus habitantes han aprendido a aprovechar los recursos disponibles en su entorno, han estudiado y desarrollado técnicas para "domesticar" lo "salvaje" de la naturaleza y transformarla en "recursos naturales" que pueden aprovechar.

En años anteriores al 2023, a pesar del buen mercado que el mezcal tenía, en la localidad se registraron entre cinco y siete alambiques que producían de manera intermitente, para el año 2023 estaban en funcionamiento siete alambiques en la comunidad. Sin embargo, se esperaba que para los años venideros aumentara el número de alambiques en la localidad debido a la inserción de nuevos actores como grupos de productores y artesanos del cobre. Mas allá del aumento del número de alambiques, es necesario reflexionar en las implicaciones que este fenómeno puede tener, no solo en términos de la producción, sino en la organización social y en materiales para la producción en una escala local.

La producción de mezcal en Teopantlán tienes diferentes momentos: la recolección de la materia prima (maguey, leña y, si es necesario, colectar agua), la cocción del maguey, macerado, la fermentación, el destilado. En cada una de estas etapas se registran saberes y sujetos sociales específicos, además de que con el tiempo se han ido adaptando y transformando.

En un primer momento, la selección y corte de la materia prima es importante. La selección de la materia prima es crucial para la producción de un buen mezcal, los productores saben cuál es el maguey que "ya está bueno" y cuál aún "está tierno". En palabras de Modesto, maestro mezcalero: "yo siempre les he dicho a la gente, no corten magueyes tiernos, para qué los quieres cortar. Pues sí, a lo mejor que no encuentres para completar tu quemita, hasta una cabecita, nomás para completar y ya, vámonos. Pero nunca corten ni tampoco que les corten el cogoyo…".[4] En este primer momento se prefieren aquellos "magueyes silvestres", es decir, que crecieron en los cerros. Sin embargo, la demanda de la materia prima ha hecho que comience a escasear la planta, por lo que se ha optado por comenzar a cultivar y germinar las semillas.

Para Melesio, otro maestro mezcalero, los recuerdos de los cerros cubiertos por maguey se remontan a la década de 1980: "Me acuerdo de que en los ochenta había harto maguey, se veía hasta bonito, pues las laderas, así como verde cenizo, todo

[4] Modesto, entrevista realizada el 27 de junio de 2023 en Teopantlán, Puebla.

lleno de maguey. Ahora ya no hay nada, ya no crece, puras piñitas así chiquitas. Pero sí, hubo un tiempo en que sí había mucho".[5]

Esta realidad de acceso a los recursos naturales pone de manifiesto los nulos procesos de regulación del corte del maguey, ya que al ser un recurso comunal, cualquier persona que sea parte de la comunidad puede acceder a él, incluso se menciona que personas de otras localidades entran a cortar en las tierras comunales de Teopantlán. La escasez del maguey silvestre ha generado la aparición de un nuevo actor social, las personas se han especializado en el cultivo y cosecha del maguey, es decir, productores que antes se dedicaban a todo el proceso de producción han optado por sembrar en sus parcelas magueyes y vender a los grupos de productores. Lo anterior marca un primer cambio en la cadena de producción.

> Pero sí, una parte de mi vida fui mezcalero. Ahorita ya no pues, pero vamos a retomarlo porque estamos sembrando […] Estamos germinando. De hecho, yo tengo allá en donde está el palenque, donde está el rancho, un poco para allá tantito, tengo una amelga de maguey, lo germiné. Entonces desde hace dos años [...] hace dos años salió muchísimo, muchísimo. Hace un año igual. Yo vendí.[6]

Otro espacio en la cadena son los momentos de fermentación. La fermentación del maguey cocido se realiza en tambos de plástico de 200 litros aproximadamente, lo cual deja un sabor peculiar al producto del destilado.[7] Con la participación en los concursos de mezcal y el contacto con otros productores se han comenzado a reemplazar los toneles de plásticos por contenedores de madera y, en algunos casos, con cueros de vaca.[8] Si bien la fermentación en recipientes diferentes al plástico ayuda a la construcción de un mejor sabor mezcalero, el reemplazo se debe también al discurso por la recuperación de los procesos de producción "ancestrales". Algunos de los productores en Teopantlán han comenzado a explorar la fermentación en cueros de vaca, ya que "esa era la manera como se hacía antes".

---

[5] Melesio, entrevista realizada el 28 de junio de 2023 en Teopantlán, Puebla.

[6] Melesio, entrevista realizada el 28 de junio de 2023 en Teopantlán, Puebla.

[7] Según García Garza este es otro de los procesos que la "revolución mezcalera" ha mejorado.

[8] En algunas otras localidades la fermentación se realiza en tanques, o en algunos casos se mencionó que la fermentación se realiza en recipientes de lata de 200 litros.

En el fondo, lo que se observa es que este cambio responde a prácticas que ayudan a alcanzar niveles de distinción en el mercado: no es lo mismo un "mezcal tradicional" que un "mezcal ancestral".[9]

El aspecto de la destilación es otro de los momentos en donde se han registrado adaptaciones. Con la demanda de la espirituosa en el mercado global, los productores se ven en la necesidad de producir cada vez más, lo cual motivó la búsqueda de los alambiques para la destilación. Esta circunstancia propició la llegada de artesanos del cobre para la construcción del equipo adecuado. Adquirir un alambique no es tarea sencilla, los costos de producción del alambique no son menores, por lo que se busca la organización colectiva para acceder a ellos.

El mezcal es tema de historias en la comunidad, se habla de aquellos tiempos de bonanza que permitieron sacar adelante a las familias y hacerse de un patrimonio y de una identidad. Los maestros mezcaleros de mayor edad recuerdan cómo a partir del trabajo y las ventas del producto mezcalero pudieron hacer su vida familiar. Esto contrasta con las nuevas generaciones, en las cuales se registró un abandono de la actividad pero que con el paso de los años comenzó a recuperarse.

> Por ejemplo, cualquier cosita que quiere uno comprar; por ejemplo, ahorita que tengo mezcal, quiero comprar, pues ya vendo el mezcal y ya tengo ahí una feriecita. Por decir, de 100 litros, pues ahorita no está muy caro pues, pero de todos modos de 100 litritos pues ya tiene uno ahí una feriecita. Por eso le digo que el mezcal es un buen trabajo para ayudarnos, para uno como para la familia.[10]

En la localidad, la producción de mezcal se considera desde diferentes aspectos. No solo es un negocio sino también un fondo de ahorro para cubrir las necesidades de las familias. En el ámbito social, es utilizado en mayordomías y reuniones donde se ofrece a los asistentes. En los trabajos de licenciatura de Óscar Anselmo Vázquez Alejo (2025) y Michelle Jácome Hernández (2025) se registra el uso de la espirituosa en la organización barrial, en celebraciones públicas y particulares.

---

[9] La Norma Oficial Mexicana 070-SCFI-2016, Bebidas alcohólicas-Mezcal-Especificaciones, establece tres categorías de mezcal derivado del "proceso específico utilizado de cocción del maguey o agave, molienda, fermentación y destilación": mezcal, mezcal artesanal, mezcal ancestral.

[10] Modesto, entrevista realizada el 27 de junio de 2023 en Teopantlán, Puebla.

Otro punto importante es que el mezcal se entrega como obsequio de agradecimiento o invitación.

Un punto fundamental en el proceso mezcalero de la localidad de Teopantlán es el programa federal Sembrando Vida[11] y la generación de cooperativas rurales, como el caso de la marca colectiva El Gran Tiachka, lo cual implicó una respuesta de la tradición a elementos de organización ajenos a la dinámica social. Entre los más importantes podemos destacar dos: el cambio del "maguey silvestre" a "maguey cultivado" y una organización distinta a la tradicional que tiene que ver con la figura de "comunidades de aprendizaje campesino" (CAC) propias del programa Sembrando Vida.

Las CAC, como espacios de intercambio de saberes, han permitido que los procesos de transmisión de experiencias se reactiven y se valoren entre las generaciones. Lo que antes era transmitido como un oficio, hoy es parte de un legado y una identidad entre las familias, que se legitima con la experiencia, pero sobre todo con las distinciones o premios que como "maestros mezcaleros" han obtenido a nivel nacional y regional. Modesto, maestro mezcalero en Teopantlán, mencionó que, con el proyecto Sembrando Vida, aparecieron "nuevos productores de mezcal". Productores de primera generación que tienen entre cinco y seis años de comenzar a producir, pero que se motivaron por las actividades del grupo y el intercambio de experiencias y saberes que se genera entre los integrantes de las CAC.

La organización colectiva propia de la localidad ha posibilitado el funcionamiento de las CAC, ya que todo el proceso de producción del mezcal se realiza de manera grupal, solo el destilado se hace de manera individual; ahí, cada productor cuida y recolecta la destilación del producto. Además, la participación en grupos de trabajo da la posibilidad a los productores de participar en diferentes nichos de mercado, que desde lo individual no sería tan fácil llegar.

Los facilitadores de los grupos de Sembrando Vida, del año 2023, reconocen que la organización comunitaria absorbió el modelo de trabajo de los CAC. En Teopantlán el sistema de mayordomías es predominante en muchas de sus actividades

[11] Sembrando Vida es un programa federal implementado desde el año 2019, que busca atender las problemáticas de pobreza rural y degradación ambiental, a partir de acciones que refuerzan y recuperen el tejido social de las comunidades rurales.

y en su organización barrial.[12] La organización de las CAC trasladó a su funcionamiento mucho de la estructura social local, con todo lo que ello implica: multas y roles en la organización. De esta manera, una nueva figura colectiva fue integrada al tejido social permitiendo su funcionamiento y ensamble con otras figuras.

Los grupos de trabajo desde las CAC permiten a los productores acceder a programas de apoyo, desde donde se puede hacer gestión para solicitar ayuda económica para equipo de destilación, capacitación en materia de mercadotecnia, instrucción técnica, participar de convocatorias de eventos en donde pueden comercializar su producto y competir por distinciones de "maestros mezcaleros".

La apropiación de la marca colectiva El Gran Tiachka ha tenido una buena aceptación, ya que los productores comentan la importancia de tener su marca. La realización de varios ejercicios para llegar a construir acuerdos fue importante. Entre los elementos que se consideraron fue la elección del nombre, para el cual se ensayaron varias opciones como: La Parroquia, El Nacimiento del Agua y El Gran Tiachka, siendo esta última la más aceptada, ya que mencionaron que el mezcal y la Iglesia no se llevan, por lo cual no era posible relacionarlos.[13]

Con la marca colectiva, la producción de los grupos se ha promovido y expuesto en diferentes partes del país y en distintos escenarios. La confianza que los productores tienen en el proyecto es clave. La "potencia" que la cooperativa tiene para llevar el producto a mercados lejanos y la posibilidad de organizar y especializar la cadena productiva ha sido un motor para la producción local, haciendo que algunos productores que tenían emprendimientos particulares hayan optado por el trabajo colectivo.

La figura colectiva les ha dado la posibilidad de posicionar su producción de mezcal de manera diferente. El Gran Tiachka se promociona como un "mezcal artesanal con tradición", con lo cual se busca entrar al juego del "mercado de la distinción", evidenciando que la producción de la espirituosa en Teopantlán no solo es una cuestión técnica, sino también un cúmulo de elementos propios del estilo de vida de la localidad.

---

[12] Ver Jácome Hernández (2025).

[13] Resulta interesante esta observación ya que, entre la tradición oral se menciona que el impulso que se le dio a la producción de mezcal vino de un "padre" que llegó a la localidad y que los motivó a consumir los productos locales y dejar de lado productos como la cerveza.

A partir de todos estos elementos, la producción del mezcal en Teopantlán comenzó a tener un repunte en la comercialización, en la transmisión de los saberes y en la construcción de figuras como la de "maestro mezcalero indígena", que se entiende como el sujeto social que aparece a partir de la revaloración del oficio mezcalero y las distinciones que los diferentes concursos de mezcal otorgan.[14]

APUNTES FINALES

El esquema de análisis propuesto nos permite recuperar ideas esbozadas por Sergio Zendejas (2018) en su trabajo *Migajas y protagonismo,* en donde se plantea la construcción y análisis de la "formación de sujetos sociales", como es el caso de los "mezcaleros" de las primeras generaciones y de "maestros mezcaleros indígenas" de las generaciones más recientes. Al combinar el esquema propuesto de la tradición con las ideas de Zendejas se logran diferenciar sujetos sociales que van cambiando y apareciendo a partir de los elementos de escucha, observación, construcción y verbalización de su entorno cotidiano, y que son respuesta a las circunstancias sociales, naturales, científicas y de la vida misma.

El enfoque de la antropología histórica y el marco de la tradición permite rastrear argumentos específicos (el de los mezcaleros y de los maestros mezcaleros indígenas) construidos en cada una de las generaciones, pero sobre todo procesos sociales más amplios (el mercado y la demanda del mezcal) que en su interseccionalidad nos permiten tener una interpretación de la realidad cercana a la producción del texto cultural del mezcal y no únicamente a su lectura cultural.

Las generaciones jóvenes de productores de mezcal en Teopantlán entienden que las condiciones de producción del mezcal han cambiado y que ya no se trata solo de producción. Andrés, quien es uno de estos jóvenes productores y que trabaja muy cercano a las organizaciones de Sembrando Vida, en el ámbito local, tiene muy claro que los verdaderos maestros mezcaleros no son aquellos que únicamente cortan y destilan, sino "los que piensan en el futuro" y en la reproducción del oficio con todo lo que ello implica en su caracterización biosociocultural.

---

[14] Desde el año 2023 los productores de mezcal se han caracterizado por ocupar lugares destacados en concursos como "Premio al origen. Los mejores mezcales de Puebla".

BIBLIOGRAFÍA

Axel, B. K. (2002). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*. Duke University Press.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Berliner, D. (2010). Anthropologie et transmission, *Terrain* (55), 4-19.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Antropofagia.

Carril Á. y Espina Barrio, A. B. (eds.). (2001). *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*. Centro de Cultura Tradicional, Diputación de Salamanca, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.

Díaz G. Viana, L. (1999). *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular.* Sendoa Editorial.

Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM, El Equilibrista

Elías, N. (2009). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, N. (2004). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

García Garza, D. (2022). *La revolución mezcalera. Los destilados de agave y la invención del mezcal*. El Colegio de Michoacán.

Geertz, C. (2005). *Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Gedisa.

Hernández López, J. de J. (2013). *Paisaje y creación de valor. La transformación de los paisajes culturales del agave y del tequila*. El Colegio de Michoacán.

Hernández López, J. de J. (2020). *En viña cerrada no entran moscas. Lecciones del vino bordelés para pensar los casos del tequila y del mezcal*. El Colegio de Michoacán, CIATEJ.

Jácome Hernández, M. (2025). *Juntos pero no revueltos. Las identidades como marcadores de territorialidad en los barrios de Teopantlán, Puebla*. [Tesis de licenciatura en Antropología Histórica] Universidad Veracruzana.

Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. UAM-I, FCE.

Kuri Camacho, J. F. J. y Millán Vásquez, C. M. (coords.). (2021). *Avatares de la antropología histórica. XX años de reflexión*. Universidad Veracruzana.

Linck, T. (2010). Del patrimonio a la patrimonialización (refundar el campo epistemológico de la economía). En T. Linck, J. Moguel y A. Ramírez (coords.). *Economía popular y procesos de patrimonialización* (pp. 93-116). Juan Pablos Editores.

Mateo Dieste, J. L. y Coello de la Rosa, A. (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Nájera Espinosa, O. (2019). "La antropología de la historia. La memoria y los usos sociales y políticos del pasado. Exploraciones sobre la perpetua danza de la antropología y la historia", *Antropología Experimental*, *19*.

Ponce Alonso, E. (2021). *Injertos socioculturales. La tradición azaharera en Michoacán y Veracruz*. El Colegio de Michoacán.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.

Sahlins, M. (2008). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Gedisa.

Tomé Martín, P. (2004). Ecología cultural y procesos económicos en la conformación de las regiones culturales. *Regiones Culturales / Culturas regionales* (pp. 51-67). Conaculta, Coneculta-Querétaro, El Colegio de San Luis, México.

Vázquez Alejo, O. A. (2025). *"Esa es mi música". Los músicos de banda de viento en Santiago Teopantlán, Puebla*. [Tesis de licenciatura en Antropología Histórica] Universidad Veracruzana.

Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Ediciones Península.

Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

Zendejas Romero, S. (2018). *Migajas y protagonismo. México rural marginal, siglo XX. Volumen 1: Etnografía histórica de una élite burguesa*. El Colegio de Michoacán.

Los movimientos religiosos: el Señor de la Buena Muerte en Texocuixpan, Puebla

María del Carmen Macías González[1]

INTRODUCCIÓN

Desde que fui alumna de la licenciatura en Antropología Histórica, hace más de 20 años, me quedó claro que esta disciplina permitía dar cuenta de diversos fenómenos desde una manera muy particular de observar. No solo se establece un diálogo con las y los colaboradores en trabajo de campo, sino que también permite un diálogo con los documentos, no solo archivos históricos, en este caso, los parroquiales del Exconvento de San Francisco o de la Arquidiócesis de Puebla; los de la cabecera municipal y los agrarios,[2] así como los de la Junta Auxiliar de Texocuixpan, pero sobre todo los familiares, las cartas, las fotografías y los medios audiovisuales; los objetos arqueológicos, los monumentos y los sitios históricos. De ahí que la construcción del conocimiento, junto con las personas que nos relatan sus historias de vida, no solo nos ayudan a recuperar una memoria colectiva, elaborar una historiografía o narrar con la etnografía un hecho, sino que dejan también una impronta que nos interpela para tratar de comprender mejor, –y si se puede– proponer en el ámbito laboral, propuestas de política pública, o bien, establecer líneas de investigación que nos permitan ampliar la visión y percepción de las cosas, de las personas y de las culturas.

---

[1] Doctora en Antropología Social. Adscrita a la Universidad Iberoamericana sede CDMX. Correo: mariamaciasgo@gmail.com

[2] Registro Agrario Nacional en el estado de Puebla.

Las y los antropólogos trabajamos con nuestros propios cuerpos porque son los que habitan y cohabitan espacios durante nuestras investigaciones, pasamos por emociones, por encuentros y desencuentros, adaptándonos, y al mismo tiempo poniendo mente y atención a todo lo que sucede a nuestro alrededor. Y eso también lo viven las personas que se convierten en colaboradores nuestros, con las que hablamos, vivimos y compartimos. Todo ello forma parte de lo que en antropología histórica abordamos en torno a los cuerpos, la memoria y el territorio, por mencionar algunas.

Destaco de la antropología histórica la unión de dos disciplinas, a partir de lo cual se establece una relación metodológica que no solo nos permite analizar y reflexionar, sino generar conocimiento y establecer posturas desde lo multi e interdisciplinar. Es por esta tradición antropológica histórica en la cual me formé que, al ir avanzando en el trabajo de campo, en la reflexión de los datos y desde mi propia inquietud, improvisé de manera empírica una perspectiva multiescalar y *mereológica* de la investigación.[3] Esta propuesta ha permitido no únicamente reflexionar sobre el santuario y sobre las peregrinaciones por separado, sino en su conjunto. De ahí mi insistencia de ver esta práctica religiosa como un binomio inseparable, intrínsecamente relacionado y ligado por el mito y por las diversas historias que los hace amarrarse sin soltar. Y no solo eso, al dar con el conjunto, la religiosidad se complejiza aún más al dar cuenta de la manera en cómo se aborda un fenómeno de esta naturaleza, pues a partir de una práctica aparentemente local se han abierto otras escalas de análisis en las que intervienen el contexto histórico regional y nacional, así como actores sociales y estructuras de poder que inciden en la continuidad histórica de un culto que al paso de los años permanece con sus respectivos cambios y adaptaciones, pero que podría estar en peligro si el Estado permite la extracción de minerales a cielo abierto en la región. De esta manera, se presentaría el ocaso o el desplazamiento del culto, pero lo más grave, una forma de vida no solo doméstica o agrícola, sino ritual.

Desde esta perspectiva, incorporando conceptos de la antropología histórica, presento el culto cristológico en la sierra norte de Puebla: el Señor de la Buena Muerte.

---

[3] El concepto mereológico se refiere a estudio de las partes, y de las partes con el todo, y cuya complejidad, de acuerdo con Robert Thornton radica, por un lado, en mantener la misma relación para el todo que para las partes, como una rama que forma parte de un árbol; y por otro lado, pertenece a la regla de inclusión de clases, por lo que las categorías analíticas constituyen miembros de un conjunto (Strathern, 2004: 109).

APROXIMACIONES: SANTUARIO-PEREGRINACIÓN

Los santuarios propician un gran flujo humano, un tránsito constante de peregrinas y peregrinos provenientes de diversos lugares que esperan un año completo para poder recorrer un camino, ya sea a pie, a caballo, en bicicleta, en camión, en motocicleta o en automóvil. De manera individual o en grupo,[4] las personas se desplazan para encontrarse con la imagen con la que han "pactado" un intercambio de sacrificios, el cumplimiento de una manda, el agradecimiento por un milagro concedido o, simplemente, son movidos por el interés de visitar algún lugar para conocer una imagen milagrosa.

Las y los peregrinos, al hacer un viaje establecen un recorrido; marcan el territorio cuando trazan una ruta para llegar al encuentro con su divinidad. En este camino se delimitan puntos para el descanso, encuentros y desencuentros en los que establecen límites, tiempos, ritmos en el andar y formas de llegar, así como redes, conexiones e intercambios.

La antropóloga Lourdes Báez hace énfasis en el término "movilidad", para referirse a la peregrinación, como el traslado de miles de personas hacia un santuario en el que además del motivo religioso se implica un intercambio comercial, un flujo migratorio y la reconfiguración del territorio. Lo anterior genera el fortalecimiento de relaciones interétnicas, no solo en el ámbito económico, político o social, sino en el religioso, y ello se puede notar cuando se visitan santuarios regionales (2004: 25).

El estudio de las peregrinaciones y los santuarios van de la mano. En la literatura antropológica podemos encontrar un sinnúmero de discusiones, reflexiones, así como descripciones sobre santuarios, sus conflictos, sus formas de organización social y económica; y sobre las peregrinaciones, acerca de cómo se organizan, cómo viajan, qué rutas toman o cuántos días dura el trayecto.[5]

---

[4] Sobre las formas de organización, cada peregrinación tiene una propia, aunque es cambiante de acuerdo con los contextos: *1)* peregrinación corporada (de carácter plural respecto a sus integrantes, con un jefe o líder) que se puede identificar de los demás porque porta un estandarte en el que se hace patente el lugar de origen y se incluye la advocación del santo o virgen; *2)* peregrinación familiar; *3)* peregrinación individual (Vargas, 2000: 79).

[5] El estudio de las peregrinaciones en México ha sido abordado por diversos investigadores y desde distintos enfoques. Entre los más destacados están Fernando Cámara Barbachano y Teófilo Reyes Couturier (1974), Gilberto Giménez (1978), Víctor y Edith Turner (1978), Carlos Garma, Robert Shadow y María Rodríguez Shadow (1994), Beatriz Barba de Piña Chan (1998), Paolo Giuratti y Elio Masferrer (1998), Alicia Barabas (2004), Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu

Para el objetivo de este artículo abordaré de manera general la historia de Texocuixpan, del culto y de la aparición; datos acerca de las y los peregrinos que acuden a los santuarios a pagar una manda o pedir un milagro, y cómo todo ello se articula en una relación santuario-peregrinaciones, indisociable e intrínseca a un territorio. De aquí resalto lo multiescalar, como categoría de análisis que permite generar conexiones, ir y venir metodológicamente para comprender un fenómeno religioso como el del santuario-peregrinación. De esta forma, proponer un modelo teórico-metodológico también busca generar consciencia acerca de estas prácticas religiosas y de quienes las llevan a cabo.

En este tenor, parto del concepto *magnetismo espiritual*, definido como: "el poder de un santuario de peregrinaje para atraer devotos" (Puebla y Preston, en Propin y Sánchez, 2015: 93). Desde esta perspectiva, los santuarios como lugares "espiritualmente atractivos, se aprecian no solo por los aspectos simbólicos, sino por la socialización religiosa, las peregrinaciones, los rituales y experiencias personales" (Rosendahl, 2009, en Propin y Sánchez, 2015, p. 92).

En la interacción de dichos aspectos, así como en la ubicación geográfica del santuario y la movilidad de las y los peregrinos, de los comerciantes, así como de las y los pobladores de la región, se pueden observar y delimitar sus alcances, no únicamente territoriales sino también devocionales y económicos, al tiempo que nos indica que estos enclaves pertenecen a un orden multiescalar: global, nacional, regional o local.

En este orden de ideas, los flujos de personas se han incrementado a partir de la mezcla de la motivación religiosa con los intereses del mercado de la fe, de los imaginarios de la magia y la sanación, que también forma parte de una nueva dinámica en torno al turismo comunitario y religioso (Propin y Sánchez, 2015, p. 93).

Sobre esta temática se puede contemplar una diferencia entre quienes peregrinan y quienes realizan turismo religioso; los primeros hacen la peregrinación para pagar una manda, agradecer el milagro o encontrarse con la entidad divina; y los segundos, acuden para conocer el santuario, ir a la feria, comer en el pueblo, llevarse agua milagrosa o pasear. Evidentemente, son dos motivaciones distintas que no son excluyentes una de la otra, pues las peregrinas y peregrinos también dedi-

---

(2012) y Yólotl González Torres (2015), quienes además de realizar investigación antropológica y sociológica han coordinado y compendiado libros con colaboraciones de colegas que han llevado a cabo trabajo de campo a lo largo del territorio mexicano y fuera de él, con el propósito de dilucidar este fenómeno.

can un tiempo para pasear, comer y llevarse agua curativa; y las personas turistas para escuchar misa, comprar estampas o pedirle favores a los santos o vírgenes. Lo que me interesa recalcar aquí es que ambos actores son atraídos tanto por la historia, por el lugar, por la feria o por el santo o virgen y por los milagros de las imágenes que visitan. De esta manera propician, dentro y fuera del santuario, un flujo de objetos, mercancías y afectos.

En torno a las curaciones milagrosas o los "favores" concedidos, como parte de los elementos que propician la llegada de visitantes, James J. Preston afirma que: "La dotación espiritual se asocia con acontecimientos o atributos milagrosos, tales como, curaciones milagrosas relacionadas con elementos naturales como el agua (Agua Santa en Texocuixpan), las apariciones sobrenaturales, la geografía sagrada y la dificultad en el acceso" (Propin y Sánchez, 2015, p. 93). De acuerdo con el autor, "las curas milagrosas atraen a un gran número de peregrinos [...] el rango de curas que se atribuyen a la intervención divina son extensas", estas incluyen enfermedades y, lo que Preston denomina como *social healing* (curación social), que gira en torno a situaciones laborales, es decir, "el logro de un trabajo a través de la solidaridad familiar" (1992, p. 33).

De esta manera, a partir de nociones como apropiación del territorio, de los vínculos afectivos en una región, del magnetismo espiritual y de la movilidad, desarrollé una investigación antropológica histórico-social en torno al santuario del Señor de la Buena Muerte, en Texocuixpan, Puebla, y de la cual abordaré algunos puntos esenciales en este espacio.

TEXOCUIXPAN O LUGAR DEL ÁRBOL DE TEJOCOTE

El santuario del Señor de la Buena Muerte se encuentra en la sierra norte de Puebla, en el municipio de Ixtacamaxtitlán, específicamente en la localidad de Texocuixpan, la cual cuenta con más de 790 habitantes.[6]

---

[6] Según el Censo de Población y Vivienda 2020, Texocuixpan tiene un total de 791 habitantes, de los cuales, 404 son hombres y 387 son mujeres. Fuente: https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/, consultado el 20 de septiembre de 2025.

El nombre Texocuixpan proviene del náhuatl y tiene algunas variantes e interpretaciones. Por un lado, se hace referencia a un gavilán, tal y como se puede apreciar en el arco de bienvenida: "gavilán sobre un tejocote". Y también en el libro de René Bonilla, *Ixtacamaxtitlán un lugar con historia,* que lo traduce como "gavilán sobre o en el tejocote", pues "de acuerdo con el *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* se traduce como: *texoco* = tejocote; *cuixi* = gavilán; y *pan* = sobre o en" (2013: 302). Aunque la variante gira en torno al gavilán, la constante es el árbol de tejocote y fue precisamente sobre este que, de acuerdo con la historia oral, se apareció la imagen del Señor de la Buena Muerte.

De acuerdo con los archivos históricos, Texocuixpan pasó de ser un barrio a pueblo con el nombre oficial de Texocuixpan de Xicoténcatl, el 17 de noviembre de 1877, a través de una disposición realizada por el gobernador Crisóstomo Bonilla.

No obstante, de acuerdo con el antropólogo Bernardo Sánchez Lapuente (2008), la fundación de Texocuixpan data de tiempos anteriores, pues en los archivos de la Unidad Médica Regional (UMR) "en 1817 se construyeron viviendas de zacate y arcones a distancias muy dispersas para formar primero una ranchería, que fue posteriormente una colonia y desde 1877 junta auxiliar" (2008: 38). Por su parte, Rogelio Ramírez dice que "Texocuixpan antes formaba parte de Ahuata, otra localidad de Ixtacamaxtitlán; pero los antiguos pobladores solicitaron su separación" (entrevista, mayo, 2019). El dato más antiguo que se obtuvo sobre la población que habitaba Texocuixpan es del año 1776, en un libro de bautismo del exconvento de San Francisco, en el que se refiere el bautizo de un niño que había quedado huérfano.[7] Según lo relatan algunos texocuixpenses, antes era una ranchería con algunos caseríos, se fue poblando y creció.

La mayor parte de la población se dedica al campo, siembran maíz, haba, alverjón y papa; tienen árboles frutales de capulín, manzanas, peras y tejocotes, principalmente. En algunas casas aún hacen pulque; también brindan servicios de estacionamientos, baños, regaderas, cuartos y caballerizas, así como de alimentos para las personas que visitan el santuario. En el centro hay pequeñas fondas, así como puestos de "tloyos" (tlacoyos), gorditas y quesadillas; barbacoa y carnitas.

---

[7] Libro de Bautizos 1764 a 1781. Foja 13v. Archivo histórico de la Parroquia de San Francisco Ixtacamaxtitlán, Puebla.

Hay migración hacia Estados Unidos, especialmente a San Francisco, California; y a Boise, Idaho. Y al interior del país a destinos como Ciudad de México, Estado de México, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Desde hace algunos años, empresas subcontratadoras de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) llegan a Texocuixpan para hacerse de mano de obra de hombres jóvenes, principalmente, y trabajar en el cableado y colocación de postes en estados como Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango y Oaxaca.

La fuente primaria de subsistencia es el santuario, pues, aunque la fiesta es en mayo, todos los fines de semana, arriban peregrinaciones. También en fechas especiales como Semana Santa, en agosto y en diciembre para fin de año.

En 2020, durante la pandemia por coronavirus se vivió un tiempo excepcional. Los eventos masivos se cancelaron, entre ellos, los cultos religiosos como las peregrinaciones. En Texocuixpan se percibió una llegada mínima en aquella época, la parroquia se mantuvo cerrada y únicamente se colocó la imagen del Señor de la Buena Muerte en las escaleras detrás de la reja.

No llegaron comerciantes ni se abrieron las fondas ni los puestos de comida que habitualmente se observan durante las fiestas. Esta situación se prolongó dos años aproximadamente, y como en todo el mundo, una vez vacunada la población, la fiesta fue retomando su dinámica habitual. Sin embargo, se generaron mermas en la economía de la población que no solo habita en el pueblo sino en las localidades colindantes, quienes generalmente esperan mayo y los días de asueto para recibir a cientos de peregrinas y peregrinos para ofrecer sus servicios y productos.

Desde el siglo XIX, Texocuixpan ha sido un punto clave dentro de la región. Su historia ha marcado distintos cambios en la organización y en la dinámica económico-social, así como político-religiosa.

EL CULTO AL SEÑOR DE LA BUENA MUERTE

En distintas ocasiones he escrito acerca de mi acercamiento con esta celebración. Brevemente contaré que mi familia es oriunda de Teziutlán, municipio serrano de Puebla. Mi abuela materna y sus hermanas peregrinaban al santuario para estar el 3 de mayo –día en que se celebra al Señor de la Buena Muerte–, y contaban historias acerca de cómo salían de noche y llegaban por la mañana; se quedaban

a dormir en el suelo con cobijas, en espacios prestados o rentados por las y los habitantes del pueblo, quienes, durante mayo, reordenan sus casas para adecuarlas como lugares de hospedaje para las personas que viajan desde distintos puntos hacia el santuario.

Mi abuela y sus hermanas contaban que salían de Teziutlán en camionetas y llegaban hasta Libres, de donde salían con unas primas a pie; llevaban un burro en el que cargaban agua, tamales y tlacoyos, y caminaban por distintos lugares, subían caminos sinuosos, y en ese andar se encontraban con personas de otros municipios pertenecientes a la región serrana, como Chignahuapan, Zacatlán, Tetela de Ocampo, y del estado de Tlaxcala como Huamantla o Tlaxco, entre otros.

Entre sus relatos y recuerdos, contaban que las personas mayores les decían que nunca voltearan hacia atrás pues se convertirían en piedras, o que si se quejaban demasiado harían enojar al Cristo y no les concedería el milagro.

Dentro de la indagación antropológica e histórica revisé fuentes documentales y archivos parroquiales; hice recorridos por la región, realicé encuestas durante las festividades para ubicar la procedencia de las y los peregrinos, cómo realizaban el viaje, y los motivos de su peregrinaje. En Texocuixpan hice la mayor parte de mi trabajo de campo, llevaba a cabo recorridos por el pueblo, platicaba con la gente y hacía entrevistas. Estar en el lugar me hizo reconocer distintos momentos en torno a la movilidad y al modo de vida de quienes habitan en los santuarios. Estas historias y el apego afectivo que tengo por la sierra poblana, me llevó a pensar antropológicamente la relación entre el santuario y la peregrinación, así como la reconstrucción de una historia poco conocida acerca de este enclave regional y devocional.

Entre habitantes, peregrinas y peregrinos se cuenta acerca de la aparición del Señor de la Buena Muerte o *cristofanía*. A este tipo de relatos se les conoce como tradición oral, porque son contados y reproducidos de generación en generación; aunque tiene algunas variantes, el mito original prevalece.

La que sigue es una versión propia, reconstruida a partir de la historia de Luis Nava Rodríguez, un sacerdote oriundo de Apizaco, Tlaxcala, que recuperó esta historia, así como de los diferentes relatos contados por pobladores de Texocuixpan y las personas peregrinas.

> Se dice que un hombre barbado y moreno llegó a Texocuixpan a pedir posada a la casa de una pareja de ancianos, el señor que vivía ahí estaba enfermo. La anciana

> le dio posada al peregrino cuyo aspecto era de mucho cansancio. En la madrugada, alrededor de las tres de la mañana, el señor de la casa se despertó y le preguntó a su esposa "¿quién es el señor que vino a pedir posada?", la esposa sorprendida le respondió que no había llegado ningún señor, pues no quería comentarle que sí había llegado un limosnerito a pedir posada. El anciano le dice a su mujer que la persona que llegó lo curó. A la mañana siguiente, la pareja salió con pan y café a buscar al peregrino, pero al llegar, ya no estaba y en su lugar se encontraba un Cristo tallado en madera en el árbol de tejocote. Ahí mismo y de manera milagrosa, también brotaba agua, ahora conocido como el Pocito de Agua Santa.

A partir de la historia de aparición y del milagro de curación, surge la idea de que el Cristo eligió Texocuixpan como su casa, por lo que se puede asumir un sentido de pertenencia hacia la imagen. Lo anterior remite al *dwelling* (Clifford, 1998; Ingold, 2000), es decir, a los anclajes que las personas tienen sobre un lugar a partir de vínculos afectivos, a sentidos de propiedad no en términos legales sino en las formas de "habitar" y generar agencias sobre el territorio o una imagen.

Una vez fundado el Santuario, el *Legajo de Cuentas* dice que en el siglo XIX los encargados eran los mayordomos, quienes llevaban a cabo la administración de los bienes. Hacían gestiones para la construcción o remodelación de la iglesia, recolectaban limosnas entre habitantes y las comunidades alrededor; organizaban la festividad del 3 de mayo. Otros personajes importantes mencionados en los archivos eran los "diputados", quienes realizaban viajes a distintos puntos para difundir la devoción al Cristo de Texocuixpan (*LCSBM, 1811-1901.* [Archivo] Caja 84. Vol. 2). Esta práctica también es conocida como *demanderos,* y eran las personas que salían con réplicas de la imagen a recolectar limosnas para sus santuarios y para difundir el culto.

En los archivos del Señor de Huaxtla, en Tlatlauquitepec, Puebla, hay noticias de que los mayordomos del Cristo salían con la imagen a Atempan y Teteles, Puebla y Jalacingo, Veracruz, para pedir limosnas para su santuario. Se puede decir que para aquella época fue una actividad habitual entre los mayordomos responsables de los santuarios, ya que les permitía recaudar fondos y promover la devoción de sus imágenes.

Aunque la información que contienen los archivos de cuentas permite pensar que el culto y la visita de personas devotas al Señor de la Buena Muerte datan del

siglo XIX, hay datos que permiten inferir que el Cristo tiene una antigüedad mayor, aproximadamente de finales del siglo XVI y principios del XVII.

En términos generales se sabe que los mitos de apariciones de los cristos proliferaron en el siglo XVI permitiendo así la evangelización y la construcción de templos dedicados a las distintas advocaciones del Cristo, de tal manera, surgieron devociones y se edificaron los templos del Señor de Chalma, del Señor de las Maravillas, del Señor del Calvario, del Señor del Veneno y del Padre Jesús, entre otros. El caso del Señor de la Buena Muerte en Texocuixpan no fue la excepción, pues según Bonilla, su iglesia "formaba parte de las iglesias tributarias y dependientes del proyecto franciscano en el siglo XVI y formaba parte de los barrios más antiguos del Ixtacamaxtitlán colonial" (2013, p. 304).

Por otra parte, en conversaciones con los cronistas del municipio de Ixtacamaxtitlán, Jorge Luis Torres, expone que el culto nace justamente en el siglo XIX con las reformas de Benito Juárez, pues al separar al Estado de la Iglesia, esta generó la estrategia de refugiarse en lugares alejados del gobierno juarista, de modo que estos pequeños centros de devoción crecieron en localidades con pocos habitantes.

Sin embargo, y pese a ello, aunque los sacerdotes tenían el control sobre estos santuarios, las mayordomías empezaron a ganar fuerza y a generar relaciones un tanto ríspidas, provocando conflictos religiosos, principalmente, en torno a la administración de los recursos que se obtienen gracias a la llegada de peregrinaciones.

La tradición es visitar al Señor de la Buena Muerte el 3 de mayo, no obstante, el 20 de mayo es una fecha importante que nace como una manera de subsanar algunos problemas entre familias de mayordomos y el párroco de planta que había sido designado por la Arquidiócesis de Puebla en 1980.

HISTORIA BREVE DE UN CONFLICTO

Como se ha mencionado, el santuario del Señor de la Buena Muerte era administrado por mayordomos en el siglo XIX; fue a partir de la llegada de un párroco de planta a Texocuixpan, en 1980, cuando esta administración pasó a manos del sacerdote, lo que ha provocado desde entonces un conflicto entre familias que buscan la restitución de la figura del mayordomo y la Iglesia, así como con las personas que están a favor de los curas, quienes generalmente colaboran en las actividades

de la iglesia y se muestran renuentes a las demandas del grupo que busca de nuevo la administración del santuario.

Durante 46 años se han llevado a cabo distintas negociaciones. Una muy importante que determinó la realización y organización de la fiesta patronal en dos fechas fue cuando en 1980, el padre Antonio Cabezas convocó a una asamblea para proponer que, además del 3 de mayo, día en el que arriban más peregrinaciones, se realizara una fiesta en una segunda fecha, con el objetivo de que las y los texocuixpenses también pudieran disfrutar la celebración al Cristo. Desde aquel entonces se creó un Comité de Feria para organizar la fiesta el 20 de mayo, año con año.

De 1980 a la fecha ha habido cuatro párrocos. En 2017, aunque no como tal una mayordomía, la iglesia concedió la creación de un Comité que administrara el Pocito de Agua Santa; y recientemente el párroco actual designó a su sacristán como mayordomo, lo que ha revivido el viejo conflicto sociorreligioso entre las familias.

La reflexión que surgió en torno a esta relación sociopolítica y religiosa del conflicto ha permitido ver en multiescala y de manera relacional el dato etnográfico, la historiografía en torno al culto y la administración del santuario, estableciendo así otra relación conflicto-religiosidad que atraviesa al conjunto santuario-peregrinación.

Para esta escala, he retomado algunas discusiones, entre ellas las de Robert Shadow y María Rodríguez-Shadow (2002) quienes afirman que los santuarios son puntos de referencia de la vida religiosa y símbolos de identidad, y en tanto sean vistos como fenómenos sociales implican otras relaciones de tipo económico y festivo "unidos por el invisible tejido ideológico" (2002, p. 22). En este punto convergen Fernando López Aguilar y Patricia Fournier, al exponer que los santuarios "se convierten en arenas contestatarias donde ocurre la competencia entre discursos distintos, tanto de lo sagrado como de lo secular" (2012, p. 87). Desde estas perspectivas, el análisis de los santuarios y las peregrinaciones se circunscribe desde lo que plantea Carlos Garma: "Como parte de un proceso social mayor, [de tal manera que] nuestros conocimientos deben ser profundizados, a partir del creciente papel que tienen los elementos de culto y creencia en la vida pública" (1994, p. 11).

De este modo, se reivindica, se reconfigura y se desarrolla desde lo público y desde lo privado un catolicismo que ha sabido jugar y entender muy bien cómo funcionan las dinámicas locales para permanecer como la religión más practicada

en el país. Justamente, desde la perspectiva de la escala que planteo como modelo de explicación, se analizan procesos de secularización y laicidad que de alguna manera son inherentes a las prácticas locales de la religiosidad.

LA MOVILIDAD RELIGIOSA

Un santuario no puede ser sin las peregrinaciones, y estas no se realizan sin la devoción a una imagen. Las personas que hacen la marcha a pie, a caballo o bicicleta, viajan durante varios días u horas. Quienes lo hacen en motocicleta, en automóvil, camión o transporte público, lo hacen en menor tiempo, dependiendo del lugar de origen. Hay personas que han viajado desde hace 20 o 30 años, o bien, lo hacen por primera vez motivados por la fe y la devoción al Cristo, pero también porque gustan de visitar este tipo de lugares.

Para las y los texocuixpenses es una importante derrama económica, pues peregrinas y peregrinos consumen servicios y productos. Hay pobladores que recuerdan que antes, cuando no había caminos como los que hay ahora, peregrinas y peregrinos se quedaban hasta una semana en Texocuixpan; en la actualidad vienen de entrada por salida y eso de alguna manera impacta en sus economías. No obstante, la convocatoria sigue siendo relevante en términos afectivos y devocionales, y ha sido constante durante varios años, a excepción de la pandemia.

La movilidad religiosa del Señor de la Buena Muerte está signada en las peregrinaciones y en los comerciantes que se dirigen al santuario. A partir de las encuestas que apliqué durante el trabajo de campo, pude encontrar cómo peregrinan, de dónde provienen, a qué otros santuarios acuden, y a partir de la experiencia de acompañar dos peregrinaciones, una de día y otra de noche, pude ahondar en los ritmos, las paradas y los lugares de la memoria, así como en las motivaciones, para reflexionar en torno a los cuerpos peregrinos, los cuales cargan historias, esperanzas y que son historias vivas de la reproducción y continuidad de este tipo de cultos.

Esta movilidad propicia una *economía devocional*, concepto que surge a partir de un acercamiento etnográfico con los comerciantes, locales y foráneos, que llegan a Texocuixpan, quienes no solo ofrecen información acerca de lo que se consume en este tipo de mercados, sino que habla de una organización y dinámica

en torno a las fiestas patronales y a un ciclo de fiestas a lo largo de la región a la que acuden durante todo un año.

Gracias a la movilidad y a los trazos de las distintas rutas que siguen, tanto peregrinaciones como comerciantes, en un territorio y que marcan un calendario festivo, propuse dos tipos de flujos: *1)* el simbólico-devocional, a través del "pago de mandas", al hacer el camino a pie, en bicicleta o a caballo, cuando se entra de rodillas o se camina descalzo, y que lleva implícita distintas motivaciones; y *2)* el económico, que tiene que ver con el pago de misas, de depositar limosnas o dar cooperaciones para la enflorada de la iglesia, o algún trabajo para mejorar su infraestructura, así como el beneficio económico para la Iglesia, autoridades locales, comerciantes y habitantes.

En torno a la movilidad, se presenta una transmisión de la memoria de generación en generación, lo que ha propiciado la continuidad del culto y que se extiende hacia otros puntos, a partir de la relación con los caminos y las rutas que siguen las peregrinaciones y, por tanto, una apropiación y marcaje del territorio. De aquí identifiqué a distintos actores y su relación con el territorio:

1. La Iglesia católica y su distribución territorial para la ubicación de sus Arquidiócesis, Diócesis, parroquias y santuarios.
2. Las y los habitantes a través de sus rituales para el campo, las cruces en los campos, los santuarios.
3. Las y los peregrinos a partir del camino, las ermitas, las cruces, los árboles, caminos y veredas que ellos mismos han abierto para su paso.
4. El Estado, la construcción de vialidades, distribución y concesión territorial.
5. Las empresas transnacionales con fines financieros y de explotación en áreas territoriales ricas en minerales, como ocurre en Ixtacamaxtitlán.

Sin embargo, la propuesta en torno a la movilidad va más allá de dar cuenta de intercambios y el fortalecimiento de redes que, en efecto, son propiciadas por los flujos de personas, objetos, mercancías y dinero. Se dirige hacia una construcción epistémica a partir del *giro móvil* en la investigación, del análisis multiescalar y relacional que permite ver, a partir de un santuario, las distintas capas que componen un fenómeno social y religioso.

REGIÓN DEVOCIONAL

Desde una aproximación holística e interdisciplinaria, como la que permite establecer la antropología histórica para comprender la importancia de la composición santuario-peregrinaciones, se ha echado mano de disciplinas como la cartografía y el análisis regional, no solo para ubicar geográficamente este fenómeno, sino sus alcances dentro del análisis escalar. Lo anterior permite *mirar* al santuario, como núcleo cúltico y local; a la peregrinación como manifestación ritual, pero también como marcaje territorial al hacer camino, ya que deja huellas materiales e inmateriales sobre el territorio.

Esta relación significa una fortaleza para la continuidad histórico-económica local y regional del culto, mientras que la injerencia de otros actores, como la minería a cielo abierto, representan una amenaza. Hago énfasis en ello porque gracias a este diálogo entre disciplinas con la antropología histórica se ha podido ver geográfica y espacialmente la apropiación del peregrino, del habitante, del comerciante y de actores externos a la dinámica devocional.

En este sentido, la cartografía contiene atributos cualitativos y cuantitativos. Es una construcción social que integra una interpretación distinta, como un texto en el que está plasmada una representación de la realidad y un proceso histórico relacionado con el contexto de quien la elabora (Alves de Carvalho y De Araujo, 2008; Harley, 2005). Dichos autores exponen que tanto la cartografía como los mapas producen conocimiento espacial, no obstante, la cartografía –pensada como una forma de integrar una representación gráfica– y las narrativas permiten ver el movimiento, las agencias; en otras palabras: "Los lugares que la gente activamente recrea –las transformaciones del espacio en lugar– y de cómo "hacen su propia geografía y cómo elaboran su propia historia"; son procesos que pueden ser observados desde la cartografía (Craib, 2004: 4). Por ello, tiene connotaciones más complejas: puede ser vista como una metodología y como una epistemología, y al mismo tiempo genera conocimiento de tipo relacional al nutrirse de otras disciplinas, como la historia, la antropología o las artes.

A partir de estas premisas, tanto el mapa como la cartografía permiten visualizar, por un lado, capas de información para determinar la influencia del santuario; y por otro, desde el trabajo antropológico, saber cómo se tejen relaciones sociales y las problemáticas que estas conllevan.

De este modo, la región devocional, como constructo de la cartografía y de la antropología como disciplina general, es un producto de las redes de nexos signadas por la movilidad religiosa, la memoria colectiva que permea el paso de las y los peregrinos, pues sin llevar un GPS guardan en la memoria el recuerdo de un territorio, el marcaje simbólico que dejan a su paso; son huellas del viaje al dejar cruces, piedras, incluso la basura, que sirve como un componente de lo que consumen las y los peregrinos, y de cómo, de cierta manera, este consumo ha ido cambiando.

De modo que el estudio de los santuarios y las peregrinaciones está mediado por el contexto, pero también por las relaciones y por las actividades realizadas por las y los peregrinos, habitantes y comerciantes que, de una manera u otra, están mediadas también por la historia, por los cristos, por las acciones de mayordomos u organizadores de peregrinaciones en la actualidad. Es decir, está articulada a partir de experiencias individuales y colectivas; de historias regionales e historias de vida muy particulares.

En este sentido, el análisis multiescalar propuesto, derivado del diálogo entre las disciplinas con la antropología histórica, permitió dar cuenta de la complejidad de un fenómeno religioso que día a día genera un dinamismo propio de un territorio y de una región, sujeta a las contingencias de actores sociales internos y externos, pero que permite ampliar el conocimiento. Es como si viéramos a través de la lente de una cámara fotográfica, haciendo un *zoom in-zoom out* que nos ayuda a ver el detalle en lo local y después verlo abierto para configurar distintas relaciones (locales, regionales, globales).

Para ampliar el análisis sobre lo multiescalar, en un tema en el que están referidas devociones, la historia de una región o de un culto y del territorio, que se reproduce año con año, he retomado conceptos como *dwelling* (Clifford, 1992; Ingold, 2000; Hemond, 2019), y agencia. El *dwelling* en relación con la agencia nos ayuda a ver cómo las y los actores sociales involucrados en este conjunto se relacionan, aprehenden y se apropian de los espacios, como el santuario o los caminos donde dejan huella al peregrinar.

Al hablar de agencia parto de la capacidad que poseen personas, objetos o imágenes para provocar secuencias causales de un tipo particular, sucesos no necesariamente físicos, sino causados por actos mentales, de voluntad o de intención, incluso de poder (Gell, 2016 [1998]).

Definir la imagen del Señor de la Buena Muerte como un agente, más que como un símbolo, permite pensar en las interacciones y acciones que los actores sociales realizan sobre dicha imagen u objeto. Ayuda también a problematizar fenómenos, como en este caso el conflicto religioso, la presencia de actores externos al santuario-peregrinación, el viaje, la apropiación de los territorios y los vínculos afectivos vertidos hacia dicho conjunto.

Desde estas nociones, la perspectiva multiescalar y relacional –como modelo teórico-metodológico– ha permitido develar distintas problemáticas. Retomo lo dicho por el antropólogo Vicente Torres para el caso de la peregrinación andina en Perú, al plantear la necesidad de ampliar las relaciones sociales más allá de lo humano, es decir, con otras entidades como los animales o las cosas. De modo que no se limite, sino que se extienda a otras como el santo, la montaña y la Madre Tierra (2018).[8]

Justamente, al abrirse hacia otros elementos, la problematización se ha ampliado hacia otras nociones, como tradición-modernidad, naturaleza-religiosidad, agencia-movilidad y región-territorio, por mencionar algunas.

Al abordar el conjunto santuario-peregrinación como fenómeno, pude adentrarme al sentido que cobran y tienen este tipo de prácticas religiosas desde su expresión local vinculada a procesos, contextos y escalas más amplias. Dicho binomio tiene un componente móvil como construcción epistémica, que al conjugarse con la noción de religión permite comprender cómo se legitima un espacio de religiosidad, a la vez que permite dar cuenta de la construcción de territorialidad, de las agencias y de los tránsitos en distintas escalas en torno a la devoción hacia el Cristo.

Aquí cabría hacer un importante paréntesis, pues al hablar de apropiaciones, de vínculos afectivos con el territorio, con el habitar estos lugares y con la reproducción de un culto católico, está presente no solo un fuerte arraigo a este tipo de prácticas religiosas, sino un contexto social, económico y una reapropiación que da continuidad.

---

[8] Sobre las relaciones sociales, Torres hace una crítica, pues dice que "solo han sido referidas las relaciones humano-humano y han quedado en el plano metafórico y como creencias las relaciones humano-cosa, humano-animal y humano-planta. Sin embargo, entre las poblaciones andinas y la peregrinación, en concreto, las relaciones sociales se extienden más allá de lo humano y abarcan relaciones humano-cosa, humano-animal y humano-planta" (2018, p. 306).

El punto a destacar es que en la agencia hay potencia (Gell, 2016 [1998]), misma que permite ser agente de cambio ante un conflicto de esta magnitud. Lo que realizan un grupo de texocuixpenses, junto con los pobladores de Santa María y la zona afectada, es generar nexos, redes de apoyo para salvaguardar sus "usos y costumbres", la memoria, el paisaje, la vida.

CONCLUSIONES

Una vez que inicié formalmente con la investigación en Texocuixpan, y principalmente con el trabajo de campo, salieron a relucir distintas historias, no solo acerca del culto y su origen, sino de los conflictos locales en torno a la administración del santuario entre un grupo de habitantes y la Iglesia; y en una escala más amplia, acerca de la empresa minera canadiense Almaden Minerals, que significaba un peligro en la región debido al tipo de extracción de minerales a cielo abierto que buscaba llevar a cabo en aquel entonces, y que actualmente se encuentra detenido para beneficio de todas y todos los pobladores.

Hace 10 años inicié este trabajo antropológico, donde no solo estaba presente un interés genuino por entender este fenómeno religioso que contemplaba un componente relacional y uno escalar vinculado con los afectos, con el territorio y con una historia regional que delimitó, de alguna manera, una problemática global en torno al despojo y la explotación de los recursos locales.

Agradezco la perspectiva que me ha brindado la antropología histórica a lo largo de mi trayectoria como investigadora, esta resulta crucial para comprender los fenómenos religiosos, como la peregrinación al santuario del Señor de la Buena Muerte en Texocuixpan, ya que me permite articular una mirada que conjuga lo simbólico, lo territorial y lo corporal en una misma narrativa de sentido y de diálogo con otras disciplinas.

Este enfoque posibilita trazar una genealogía en torno a las prácticas devocionales que no solo inscriben rutas físicas sobre la sierra norte de Puebla, sino que marcan a los cuerpos y a las memorias de quienes participan en ellas, dando lugar a una cartografía afectiva y ritual. A través de conceptos, como memoria colectiva, imaginarios y corporalidad ritual, la antropología histórica ha permitido leer este enclave no como un mero espacio físico, sino como un nodo denso de significa-

dos que emergen de la oralidad, de la práctica y del archivo. Siguiendo a William Christian (1991), quien sostiene que "los relatos locales de lo sagrado son tanto historia como religión, narrativas donde el pasado se activa en el presente a través del rito", este trabajo ha buscado reconstruir una historia regional que emerge desde abajo, desde la voz de las y los peregrinos, entrecruzada con documentos parroquiales y memorias familiares que se resisten al olvido.

Tal como señala Mariela Eva Rodríguez (2020), el trabajo de las y los antropólogos, en estos contextos, se convierte en un ejercicio de escucha de "las voces múltiples que configuran el sentido de lo sagrado en lo cotidiano". Asimismo, el estudio de lo religioso ha permitido "una lectura transdisciplinaria que comprenda las redes simbólicas y territoriales, como expresiones vivas de una memoria en disputa" (Carlos Reynoso, 2017). En este sentido, la propuesta teórico-metodológica en torno a este fenómeno religioso, no solo busca documentar una práctica, sino contribuir a la reconstrucción de una historia regional viva, tejida entre cuerpos, archivos y caminos marcados por la fe, y que estas nociones no pudieron haber nacido sin el diálogo constante que nos brinda la antropología histórica.

BIBLIOGRAFÍA

Alves de Carvalho, E. y de Araujo, P. C. (2008). *As formas de expressâo de Cartografia*. Brasil: UNIDIS.

Archivos de la Arquidiócesis de Puebla (AAP).

Archivos de la Presidencia Auxiliar Municipal de Texocuixpan (APAMT).

Báez, L. (2004). *Nahuas de la sierra norte de Puebla*. México: CDI, PNUD.

Barabas, A. M. (coord.). (2004). *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones.* México: INAH.

Blancarte, R. J. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios sociológicos XIX*: 57. https://laicismo.org/data/docs/archivo_1516.pdf

Bonilla López, R. (2013). *Ixtacamaxtitlán. Un lugar con historia.* Puebla: Montiel & Soriano Editores.

Censo IMSS-Bienestar, Clínica de Texocuixpan, 2018.

Christian, W. A. (1991). *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton University Press.

Clifford, J. (1992). "Traveling Cultures", En E. Grossberg *et al. Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 96-116.

Coleman, S. y John, E. (2004). "Introduction: Reframing Pilgrimage". En Coleman, S. y Eade, J. (eds.). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London, New York: Routledge, pp. 1-37.

Craib, R. (2004). *Cartographic Mexico. A history of estate fixations and fugitive landscapes.* UK: Duke University Press.

Eade, J. y Sallnow, M. J. (eds.) (1991). *Contesting the Sacred: the Anthropology of the Christian Pilgrimage.* London: Wipf & Stock.

Fournier, P., Mondragón, C. y Wiesheu, W. (coords.). (2012). *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones.* México: Colmex.

Garma Navarro, C. y Shadow, R. (coords.). (1994). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I.

Geertz, C. (2000 [1973]). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

Gell, A. (2016 [1998]). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires, Madrid, México: Paradigma Inicial.

Giuratti, P. y Masferrer Kan, E. (coords.). (1998). *No temas… yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica*. México: Plaza y Valdés Editores.

Harley, J. B. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: FCE.

Hemond, A. (2019). *Antropología audiovisual. Curso corto*. México: Universidad Iberoamericana.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, UK-New York.

Legajo de cuentas del Santuario de la Buena Muerte 1811-1901. [Archivo] Caja 84. Vol. 2. Inventario del Archivo Parroquial de San Francisco de Asís, Ixtacamaxtitlán, Puebla.

Libro de Bautizos 1764 a 1781. Foja 13v. Archivo histórico de la Parroquia de San Francisco Ixtacamaxtitlán, Puebla.

López Aguilar, F. y Fournier García, P. (2012). "Peregrinaciones otomíes. Vínculos locales y regionales en el Valle del Mezquital". En Fournier, Mondragón y Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones,* México: Colmex, pp. 81-119.

Masferrer Kan, E. y Báez, L. (1994). *Pueblos indígenas de México. Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: INI, Sedesol.

Mauss, M. (1970). *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies.* London: Cohen and West.

Méndez García, E. (2017). *De relámpagos y recuerdos… Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CIESAS.

Mondragón, C. (2015). *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico Occidental*. México: Colmex.

Nava Rodríguez, L. (1979). "La milagrosa imagen del Señor de la Buena Muerte". En *Cristos. Revista mensual para sacerdote*s. Puebla.

Preston, J. J. (1992). "Spiritual Magnetism: an Organizing Principle for the Study of Pilgrimage". En A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys*, Westport, CT: Greenwood Press, pp. 31-46.

Propin Frejomil, E. y Sánchez Crispín, Á. (2015). *Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológic*a. *Revista de Geografía Norte Grande, 61*. México: Instituto de Geografía, UNAM, pp. 91-106.

Reynoso, C. (2017). *Antropología, religión y territorio: ensayos de cartografía simbólica*. Ediciones del Sol.

Rodríguez, M. E. (2020). *Religiosidades, cuerpos y memorias: perspectivas antropológicas desde América Latina*. Editorial Biblos.

Sánchez Lapuente, B. (2008). *La identidad juvenil entre el destino y la posibilidad: ¿qué se asume, qué se negocia y qué se enfrenta? Identidad juvenil en Texocuixpan, Ixtacamaxtitlán, Puebla*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología. México: UAM-I.

Shadow, R. y Rodríguez-Shadow, M. (1994). "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas". En C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México: UAM-I, pp. 15-39.

Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. UK: Altamira Press.

Torres, J. L. y Gómez García, L. E. (2018). Santuarios en Ixtacamaxtitlán. Las apariciones del Señor de la Salud y el Señor de la Buena Muerte. Siglos XVIII y XIX. Ponencia presentada por los autores en el IV Congreso de Etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones. 15 al 17 de enero. Puebla: FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Torres Lezama, V. (2018). *El santo hace solito su fiesta: mayordomía, danza y territorio en la peregrinación a Qoyllurit'i.* Tesis para obtener el grado de doctor en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana.

Urry, J. (2007) *Mobilities*. UK: Polity Press.

Las cofradías del pueblo de Orizaba en la primera mitad del siglo XVII: los actores y sus instituciones

José Antonio Montiel Vera[1]

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es comprender cómo las cofradías permitieron a un grupo de españoles, ajenos al gobierno de indios de Orizaba, organizarse e integrarse al orden pueblerino del antiguo régimen. A través de varios apartados se expondrá quiénes eran los vecinos y cómo se ordenó el territorio indígena en un periodo poco explorado, cuando se llevó a cabo la construcción del orden local; en ese tiempo, cuando lo religioso no solo estaba relacionado con lo trascendental, lo que permitía al grupo social vincularse con lo divino a través de su figura religiosa. El carácter religioso de la época se manifestaba como "movimiento asociativo"; es decir, como el fundamento que daba coherencia a las instituciones locales sin importar su naturaleza, ya sea comercial, política, hospitalaria, secular, regular, gubernativa, etc. (Lempérière, 2013, p. 26).

Desde el enfoque de la antropología histórica es posible reflexionar cómo era imaginado el pueblo y cómo eran llevadas a cabo las dinámicas de los actores en el espacio. ¿Es posible descubrir el orden de las instituciones del pasado? De acuerdo con Castoriadis, la institución y las significaciones imaginarias (en este caso, las jurídico-religiosas del mundo cristiano) dan coherencia a lo discontinuo al

[1] Doctor en Historia y Estudios Regionales. Investigador independiente. Correo: antoniomontiel1990@gmail.com

construir el sentido de la vida; es decir, al articular el orden social en una duración histórica determinada.[2] De tal forma, se busca descubrir cómo los actores locales interactuaron con las instituciones de su época, las cuales deben ser comprendidas como corporaciones. Esto implica adentrarse en el imaginario de una sociedad que debe considerarse jurisdiccional, con arraigo de una cultura jurídico-religiosa en florecimiento y con profundas transformaciones.[3]

La antropología histórica, con una larga tradición en Latinoamérica y en Europa (recordando sus antecedentes en la microhistoria mexicana e italiana, en las investigaciones del instituto Max Planck, en la Escuela de los Annales, en la historia colombiana, y desde hace 25 años en Xalapa, entre otras escuelas),[4] se acerca a la mentalidad del grupo social y a su ensamblaje con las instituciones de la época.[5] Estudia a los grupos sociales del antiguo régimen, los cuales, aunque no se encuentran fuera de lo occidental, tampoco son modernos; porque las reglas en las que pensaban aspiraban a la salvación de las almas, al bien común y al buen gobierno. En este caso, explorar el funcionamiento de una cofradía pueblerina ayuda a comprender qué era un pueblo; también permite observar cómo estaba articulado el imaginario religioso con la práctica administrativa local, en una época en que el Estado (era monopolio del poder político, de la práctica del derecho y de la violencia) no existía.

Las cofradías permiten observar la asociación de un grupo a través del culto al santo patrón, lo que activaba una "economía de la salvación eterna" (Lavrin, 1998, p. 49). Las misas salvaban las almas y eran pagadas con bienes materiales; principalmente se pagaba la subsistencia del padre y el adorno de las imágenes. Las

---

[2] Recordando que la sociedad es creación y autocreación, es cohesionada por sus instituciones (Castoriadis, 1997).

[3] El análisis histórico-antropológico de los antecedentes de la modernidad jurídica implica el entendimiento del orden jurídico interno, constituido como orden cultural, es decir, a través del entendimiento de los fueros y leyes privativas de los territorios se deben de construir las categorías sociales o composición antropológica (Clavero, 1986, pp. 37-38).

[4] Viazzo, en su estudio introductorio hace un recorrido sobre las diversas escuelas de antropología histórica, retoma el cuestionamiento sobre si la antropología con el tiempo se convertirá en historia. Las grandes obras etnográficas realizadas a mediados del siglo XX se convierten en fuentes históricas para el historiador contemporáneo; asimismo, la propia ciencia histórica retoma la necesidad de entender lo mágico y lo fantástico de los grupos campesinos europeos (Viazzo, 2003).

[5] Una historia cada vez más antropológica que estudia el imaginario y las instituciones (Korsbaek, 2000, pp. 95-96).

cofradías tenían el objetivo de resolver el problema espiritual de la muerte, buscaban la salvación y acelerar el tránsito por el purgatorio (Martínez López-Cano, 2004). Es posible observar que, paralelamente al carácter trascendental de estas agrupaciones, las cofradías legitimaron a las organizaciones locales y promovieron la jerarquización de sus actores; de igual forma, fungieron como base de una organización política, que en este caso funcionó paralela al gobierno de los indios, quienes compartían la misma parroquia.

Las actas también dan testimonio de la importancia comercial del pueblo de Orizaba. Constantemente se registraba el ganado y el remate de esclavos africanos, desde las últimas dos décadas del siglo XVI. El pueblo era un nodo que conectaba con las regiones del sotavento ganadero, con las carnicerías poblanas y con las de Pachuca, con el camino a La Antequera, con Veracruz-La Antigua y con los obrajes del Altiplano; dinámicas que motivaron que la sede del corregimiento dejara de estar en Tequila, en la sierra de Zongolica, y se estableciera definitivamente en Orizaba, en el año de 1580. También era el punto de encuentro de los caminos internos que posibilitaban el desplazamiento de los funcionarios españoles entre los pueblos que conformaban la jurisdicción. A inicios del siglo XVII, con la fundación de la Nueva Veracruz y del nuevo camino, aumentó el transporte de mercaderías, el cual trajo consigo la recurrente presencia de carreteros y cuadrillas de indios que se dirigían al puerto en temporada de descarga de flotas. Por lo que el pueblo, de ser imaginado como el espacio de protección de los indios en la práctica, se convirtió en un espacio reconstruido por el comercio.

LA ATRACCIÓN POR EL PASADO Y EL PAPEL REFLEXIVO EN EL PRESENTE

La experiencia formativa en la licenciatura en Antropología Histórica sembró el interés por entender cómo los actores utilizan las instituciones para asociarse en una época a la que no pertenecen. Pesquisa que tenía un fuerte trasfondo antropológico a la vez que se relacionaba estrechamente con la historiografía (en donde la antropología histórica ya tiene un nicho consagrado). El profesor Cabrera Palomec planteó cuestionamientos respecto a ¿cómo se gestaban las identidades y cómo era su encuentro en una cultura barroca?, pregunta que partió de los temas de la

modernidad y del *ethos* barroco, que forzosamente abarcan la historia cultural del siglo XVII; temas tratados en su seminario de investigación e identidades que ahora sabemos buscaban integrarse al orden.

La semilla sembrada en la licenciatura se fue desenvolviendo en otras experiencias de investigación, la cual se centró en el pueblo de Orizaba en los siglos XVI y XVII, lo que conllevó no solo a realizar un trabajo de archivo e historiográfico, sino también a la reconstrucción de la memoria histórica. El reto fue reconstruir al pueblo de acuerdo con sus propias narrativas, relacionar a los actores a través de sus vestigios archivísticos y considerar las posibilidades que la observación geográfica permite. Por lo que hablar de pueblo implica adentrarse en los actores, en las instituciones, en el territorio, en la división del trabajo, en las jerarquías políticas, etc.; es decir, en el conjunto de actividades y relaciones que dan coherencia a la conformación histórica del espacio en su temporalidad de estudio. Por ello, la antropología histórica busca acercarse a los actores que construyen el terruño y permite desentrañar al pueblo, tanto en su dimensión imaginaria como en las relaciones concretas con el territorio.

Uno de los objetivos de la antropología histórica es observar la duración de los procesos históricos; es decir, la formación de la cultura en su rango temporal, cristalizada en la interacción que los actores sociales hacen con sus instituciones. Así, es posible observar una época a través de la duración de su imaginario, por la forma en que los actores pensaban el orden y lo manifestaban. Asimismo, estos actores concebían el poder de forma diferente, no como dominación, sino como poder político subordinado al derecho común ejercido por las identidades locales (Hespanha, 2010, p. 46). En este periodo imperó una razón cristiana en donde el pueblo fue imaginado como el espacio de resguardo religioso para los indios; sin embargo, la interacción de las identidades desenvolvió relaciones contradictorias.

El estudio de los actores del antiguo régimen permite observar cómo utilizaban los símbolos del poder e instituciones de su época (cómo invocan a Dios y al rey, a las ordenanzas y al conjunto de aparatos administrativos) para consolidar sus intereses locales. Una sociedad que estaba ordenada por la costumbre no puede ser observada a través de las nociones modernas de Estado, dominación política, propiedad, etc., utilizadas para entender la construcción del poder centralizado. Geertz explicó que los fenómenos culturales deben ser entendidos como sistemas significativos, en el sentido que lo que se hace y se dice en cada pueblo corresponde

a marcos locales de acción y de interpretación. Para un etnógrafo, y en este caso para un historiador, las formas de conocimiento son inherentemente locales e inseparables del contexto (1994, p. 22).

Asimismo, entender las reglas con las que ese otro se representaba en un periodo como el barroco se vuelve un poco complicado, no solo por la dispersión de fuentes, sino también porque historiográficamente se desconoce mucho, ya que es un periodo que no se considera relevante para la comprensión de la formación del aparato estatal. Sin embargo, la autonomía antes de la fundación de los estados liberales era el fundamento de la organización de los grupos locales (Grossi, 1997), por lo que es un periodo que puede mostrar relaciones complejas que rompen con las narrativas con las que se ha explicado ese pasado, considerado despectivamente medieval (en Europa) y en este caso colonial.[6] Es un periodo que incluso para los historiadores es confuso, porque su análisis implica romper con los lentes de la modernidad. Por eso el interés antropológico de conocer al otro, quien posiblemente sea cercano a nuestro espacio pero que es lejano en el tiempo; porque sus instituciones no son las estatales.

Desde este enfoque se busca observar cómo se introdujo el orden novohispano en un pequeño pueblo, es decir, cómo los actores ajenos al gobierno de indios de Orizaba se apropiaron de las instituciones con las cuales consolidaron sus intereses políticos y territoriales. La historiografía se ha acercado con un enfoque antropológico al estudio de la política y de la justicia local, en donde resalta la interacción del orden moral-local, es decir, la costumbre, con el sistema normativo de la monarquía,[7] la cual intentó administrar jurídicamente a través de tribunales especiales al conjunto de comunidades políticas-religiosas-económicas (cuerpos políticos) distribuidas en repúblicas, universidades, conventos, hospitales, cofradías, consulados (también, el estudio de los mayorazgos y cacicazgos ha tenido un tratamiento específico), entre otras; que estaban organizadas en cabildos

---

[6] La sociedad novohispana heredó de la Edad Media la asociación corporativa, en donde el derecho natural y el de gentes funcionaron como los principios organizadores del mundo jurídico. No puede concebirse el término colonial para explicar este periodo, debido a que la organización política y administrativa de la Nueva España era el virreinato. Lo colonial y el colonialismo surgen como rechazo al despotismo español, en donde la idea de progreso y el nacionalismo mexicano del siglo XIX se posicionaban en contra de la llamada dominación española (Lempérière, 2004).

[7] Véase la compilación de trabajos que abordan la relación de la costumbre indígena con el sistema jurídico novohispano en el siglo XVI (Yannakakis, Schrader-Kniffi y Arrioja Díaz Virruel, 2019).

y constituidas cada una en su derecho. Esto también puede concebirse como la formación de "entidades protoestatales" que operaban paralelamente a una estructura imperial cada vez más debilitada (Pietchmann, 2016, p. 40).

El análisis de las fuentes, desde el enfoque de la pluralidad jurídica, permite romper con las dicotomías con las que desde la modernidad se ha explicado el pasado (como las oposiciones de etnia-nación, comunidad-Estado, barbarie-civilización); asimismo, dicotomías que omiten las manifestaciones de autonomía de los grupos subalternos, por lo que se intentará distanciarse de los modelos explicativos de conquistados y conquistadores, y la oposición entre indios y españoles. El poder político consolidado en las corporaciones locales debe ser entendido bajo su autonomía y sus propias representaciones; subordinado a un imaginario jurídico-religioso trascendental. Al contrario del Estado liberal, homogéneo y centralizado, la monarquía española estaba compuesta por una pluralidad de derechos que en conjunto se asimilaban a la organización del cuerpo humano. La sociedad del antiguo régimen fomentó la desigualdad entre estas identidades, cuyo orden político era considerado natural y de procedencia divina. Estas corporaciones obtenían su jerarquía dentro de la monarquía; de acuerdo con la importancia de sus funciones emitían sus propias reglamentaciones, además tenían autorización (ya sea real o religiosa) para administrar bienes (Rojas, 2007, p. 52; Garriga, 2004, p. 13).

De esta manera, el pueblo puede ser concebido como una entidad que tiene su propia memoria, a la vez que construye sus propias narrativas. Le corresponde al antropólogo histórico desentrañar las narrativas ocultas, las que van contra corriente. Unas están físicamente en el espacio (en calles, en construcciones y en la lógica de los caminos), haciendo gestos que ya no comprendemos, otras están en los archivos. Los archivos parroquiales y notariales contienen amplia información en la que es posible observar las dinámicas locales del pueblo en el siglo XVII, en donde coincidía población de diferente origen. A través de transacciones, declaración de bienes, libros de bautizos, libros de cofradías, testamentos, entre otras relaciones escrituradas, es posible definir que el pueblo era un espacio común en donde interactuaban diferentes corporaciones; asimismo, era un espacio en donde imperó la diversidad. En términos metodológicos, introducirse en las fuentes de archivo obliga al investigador a contextualizar a los actores que construyeron las fuentes; al contextualizar surgen las voces que estaban ocultas.

En un inicio, al adentrarse al pasado novohispano del pueblo de Orizaba, la investigación se vio obligada a criticar las narrativas construidas desde el poder político, con las cuales se ha enaltecido la fundación española de la villa de Orizaba. A la fecha, la narrativa histórica oficial excluye al pasado indígena, también a la pluralidad, como si la hispanidad (o incluso la blanquitud) continuara siendo sinónimo de modernidad,[8] por lo que uno de los objetivos del enfoque antropológico fue entender los mitos que los actores utilizaron para explicar su pasado, en este caso para "legalizarlo".

Los mitos tenían fundamentada su narrativa histórica en la descripción del jefe político Segura, y en las obras decimonónicas de los historiadores clásicos de Orizaba: Arróniz y Naredo, obras que incluso arrebataron a los naturales el patronato de la parroquia de Orizaba. Hacer historia desde el presente implica desarticular las narrativas oficiales, algunas incrustadas en los monumentos del poder político; estas narrativas deben de ser cuestionadas con un riguroso contraste de fuentes primarias.

La fundación de la villa de Orizaba fue sustentada con las promociones que el vecindario de españoles hizo en la segunda mitad del siglo XVIII, durante las coyunturas clave del reformismo borbónico. Este grupo, constituido principalmente por cosecheros de tabaco, logró obtener el permiso para fundar un ayuntamiento en el año de 1764; posteriormente, para investirse con título de villa y colocar escudo de armas. Sin embargo, historiadores contemporáneos han demostrado que, desde mediados del siglo XVI el pueblo de Orizaba estuvo gobernado por el cabildo de indios,[9] incluso la población indígena estuvo bajo el gobierno político de sus caciques, provenientes de los altepeme montañosos; asimismo, el pueblo fue residencia de afrodescendientes relacionados al ingenio, a los molinos y al transporte; por lo tanto, abordar el archivo desde nuevas perspectivas ayuda a comprender la complejidad de las relaciones sociales en el espacio.

---

[8] Una identidad que se ubica dentro del proyecto civilizatorio capitalista a través de la blanquitud y de la apariencia étnica de la población europea (Echeverría, 2010, p. 60).

[9] Investigaciones que retoman el enfoque etnohistórico y político del pueblo de Orizaba (Cruz Soto, 2002; García Márquez, 2002; García, 2015).

EL PUEBLO DE INDIOS

Las fuentes de geografía histórica y de archivo permiten observar que, desde mediados del siglo XVI varias poblaciones indígenas estaban formalmente asentadas en el valle de Orizaba. Las Leyes Nuevas ordenaron a los corregidores, a los alcaldes mayores y a los ministros, el resguardo de los indios en reducciones, para facilitar la administración de los sacramentos y de la justicia. Los antecedentes de estas poblaciones se encuentran en los altepeme de Matlatlan, Oztoticpac, Acultzingo, Poxcautla, Texmalaca, entre otros; distribuidos en las faldas del volcán Pico de Orizaba y en la sierra de Zongolica (García Márquez, 2005). El glifo de Ahuilizapan, del Códice Mendocino, puede representar a una confederación indígena conformada por estos altepeme. Con las políticas de reducciones los pueblos se establecieron en terrenos de fácil acceso, con preferencia en los caminos principales y con disponibilidad de agua. De acuerdo con Gerhard, entre los pueblos de Maltrata, Acultzingo y Orizaba, los cuales están dentro del valle, hubo un aproximado de 1300 tributarios en el año de 1565, en el año de 1570 un aproximado de 1140 y en 1626 se registró el punto más bajo con 500 tributarios (1986, pp. 211-212) debido a las epidemias que arrasaron con la población indígena. Estas reducciones fungían como repúblicas relativamente autónomas, las cuales quedaron sujetas a autoridades de mayor jerarquía, como al corregimiento indiano y a las autoridades religiosas.

El pueblo, durante su fundación, a mediados del siglo XVI, fue pensado bajo una razón político-administrativa-religiosa, es decir, la creación de pueblos se fomentó para acercar a los naturales al gobierno perfecto e integrarlos a la monarquía católica por medio de la república de indios, la cual los responsabilizaba a cumplir con obligaciones religiosas y tributarias.[10] Las ordenanzas consideraban que estos territorios fueran exclusivos para los naturales, pues a través del resguardo se buscaba su conservación espiritual. Estas ordenanzas permitían la continuación del orden político indígena que no fuera contrario a la religión católica; asimismo, la

[10] Consideraban que los naturales vivieran en "concierto y policía", para que no estuvieran separados por sierras y montes, y de esta forma fuesen instruidos en la religión católica, esta doctrina era pagada con los tributos de los indios (Ley I, Libro Sexto, Recopilación de Leyes de Indias –R. L I. en adelante–).

jurisdicción les proveía de potestades para compeler a los naturales, obligarlos a pagar tributo e ir a misa.[11]

Se tiene información que acota que, desde el año 1550, dentro del pueblo vivían un aproximado de 132 vecinos con sus familias, contaban con 62 casas y tenían un señalamiento de dos leguas de largo y una de ancho, territorio en donde las autoridades indígenas repartían solares, distribuían ganado y mandaban a hacer sementeras. Su encomendero era Juan Coronel, a quien tributaban "cada día diez indios de servicio, y cuatro tributos cada año, y en cada uno cinco cargas y un xiquipil de cacao" (García Castro, 2013, p. 240). En la década de 1580 estaban establecidas las tres instituciones de autoridad: el gobierno de indios, el corregimiento español y el ministerio religioso. En ese entonces sus caciques continuaban ejerciendo oficios de república, además de negociar el constante avecindamiento de arrieros españoles, quienes se establecieron a orillas del río Orizaba y camino real, asimismo, actas notariales permiten saber que desde esa década las casas de los españoles habían quedado mezcladas con las de los indios.[12]

El pueblo reorganizó el territorio indígena y delimitó la jurisdicción a unidades controlables sujetas a una cabecera (García Martínez, 1987, p. 78). A partir del año de 1601 se puede observar que la población indígena había fundado otras congregaciones llamadas "Santiago Tlilapa, que tiene 12 tributarios; el de Santa María Asunción Izhuatlán, que tiene 23 tributarios; el de Santa Ana Toztlán que tiene 5 tributarios; y quedará esta congregación de 166 tributarios" (Arróniz, 2004, p. 208). Estas congregaciones se asentaron en condición de pueblos sujetos (también eran nombrados barrios, de acuerdo con la percepción que las autoridades tenían sobre las congregaciones, capilla y familias principales), sus alcaldes estaban subordinados a la autoridad del gobernador indígena de Orizaba, a la vez, su población estaba empadronada en la parroquia de este pueblo y obligada a pagar tributos a la cabecera. Durante la primera mitad del siglo XVII se anexaron los

---

[11] Que en las reducciones haya alcaldes y regidores indios que tengan jurisdicción para "castigar con un día de prisión, seis u ocho azotes al indio que faltare a misa, o se embriague, o hiciere otra falta semejante…" (Ley XVI, Ley XVI, Libro Sexto, R. L. I.)

[12] En un estudio sobre el gobierno de indios de Orizaba, en el siglo XVI, se identificó al cacique Miguel Mendoza, proveniente del sitio de Oztocticpac, también a los hermanos Juan y Francisco García del sitio de Texmalaca. El cabildo de indios tuvo a estos caciques como gobernadores, también se encontraban Baltazar del Castillo, Tomás del Castillo, Diego de Castañeda, Diego Hernández, entre otros, quienes ejercieron los cargos de alcaldes y regidores (Montiel Vera, 2024).

sujetos de Ixtaczoquitlán, Omiquila y Necoxtla. En las descripciones del obispo Mota y Escobar, en el año de 1610, en los pueblos, barrios y cabecera sumaban aproximadamente 200 tributarios casados; en ese entonces el obispo confirmó a naturales, negros, mulatos y españoles (1987, p. 257).

Este ordenamiento territorial de aspiración cristiana prohibía la residencia de españoles y castas en pueblos de indios. Esta separación tenía fundamentos morales y económicos, buscaba alejar a los indios de los vicios y de la vagancia, además de proteger sus tierras y bienes.[13] Estas ordenanzas podían ser omitidas a través de la demostración de virtudes en beneficio al bien común y a la conservación de los indios. Por ello, los españoles asentados desde finales del siglo XVI recurrieron a las formas de representación propias de su época, tanto para regular su situación territorial como para organizarse políticamente.

PUEBLO QUE SE ORDENA

A pesar de la escasez de la información demográfica y geográfica para Orizaba, en el siglo XVII se puede observar la importancia administrativa y productiva del pueblo. La producción estaba subsumida a la disponibilidad del trabajo libre y esclavo, a las condiciones tecnológicas y a los recursos naturales. En este valle había un ingenio y varios molinos a lo largo de la ribera del río Blanco y río Orizaba, los cuales aprovecharon la fuerza hidráulica para mover sus mulas. También, su importancia estribaba en su posición en el camino carretero que proveía a los tenderos de mercaderías de Castilla y otras del sureste novohispano, por lo que Orizaba fue intervenida por actividades económicas relacionadas al comercio, a la producción de azúcar y de harina; dinámicas a las que estaban vinculadas personas ajenas al gobierno de indios. En ese entonces, la parroquia era el aparato administrativo del pueblo y no tenía exclusividad sobre los indios, por lo que fungía como un articulador de diversos actores, en donde los párrocos utilizaban las definiciones de su época para ordenar a la población dentro de sus libros.

---

[13] Prohíben que en las reducciones y pueblos vivan "españoles, negros, mulatos o mestizos, porque se ha experimentado que algunos españoles, que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida…" (Ley XXI, Libro Sexto, R. L. I.).

Esta sociedad del antiguo régimen posicionaba a sus individuos de acuerdo con la calidad de su nacimiento (pureza de sangre), privilegiaba a la nobleza indígena e hispana y a los españoles que desempeñaban sus oficios honorablemente; por lo que el común de naturales, de españoles y demás castas eran considerados marginados. Asimismo, sobre mucha población recaía el estigma de la mala sangre, atribuido a los judíos, esclavos y moros recién convertidos.[14] Aunque en el pueblo las casas de los indios y de españoles estaban revueltas (juntas paredón con paredón), la administración parroquial marcó una distinción interna, la cual intentaba mantener la cohesión moral de sus pobladores, señalando a cada uno de acuerdo con su calidad jurídica.

El registro de bautizos del archivo parroquial permite observar que debajo de las descripciones generales con las que se calculó la población en ese siglo, existieron una serie de relaciones entre familias y afiliaciones religiosas. A pesar de la descompensación demográfica demostrada por Gerhard, las familias indígenas que conformaban los barrios iban en constante crecimiento. Entre los años de 1624 y 1627 se puede constatar que la población mayoritaria era la indígena, en el libro de esos años aparecen 105 familias.[15] El libro que contiene el registro más amplio es el de los años de 1627 a 1629, en donde se suma un aproximado de 296 familias distribuidas en los pueblos sujetos y en la cabecera (Tabla 1). Para mediados del siglo XVII el pueblo de Ixtaczoquitlán es el que tiene el registro más alto de nacimiento de naturales.

La condición jurídica de esclavo permite observar las dinámicas en las que la población afrodescendiente estuvo involucrada, en el libro de los años de 1627 a 1629 se observa a los hijos de esclavos del ingenio del Conde del Valle, del convento-hospital, y de comerciantes locales. La mayoría de los vecinos españoles tenían esclavos cuyos hijos estaban registrados en la parroquia. Por ejemplo, se bautizó a Pedro, esclavo, hijo de Agustín, esclavo del Conde del Valle y de María Trinidad,

---

[14] Como el caso de Fernández Rodríguez, comerciante de esclavos en las jurisdicciones de Veracruz, Orizaba y Córdoba. Tuvo tratos con Juan González de Olmedo y con Francisco Miguel, entre otros comerciantes. Fue acusado por la inquisición de judaizante (Jiménez Ovando y Ortega Torres, 2015).
[15] México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978, database with images, FamilySearch (https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GP48-CH1?cc=1883382&wc=3P3Y-Y4M%3A176854501%2C176850802%2C177975102 : 21 May 2014), Orizaba > San Miguel > Bautismos 1624-1633, 1646-1677 > 78-132; parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz).

Mulata. Estas familias de esclavos realizaban alianzas de compadrazgo a través del bautizo de sus hijos, por ejemplo, en el de Gaspar, negro esclavo de Juan González de Olmedo, fueron compadres Antón y María esclavos de Francisco Miguel.

Tabla 1. Libro de bautizos 1627-1629[16]

Población de los barrios	Calidad de los registrados
Orizaba (cabecera) - 56	India/indio - 187
Ixtaczoquitlán - 44	Española/español - 30
Omiquila - 11	Esclava/esclavo - 17
Ixhuatlán - 9	Sin especificar - 58
Necoxtla - 6	Carreteros - 4
Tlilapan - 6	
Sin especificar barrio - 91	
no indios - 73	

En el libro de los años de 1631 a 1633 se registró el bautizo de 24 esclavos, entre ellos Bartolomé, hijo de domingo y Gregoria, fueron padrinos Felipe, esclavo del escribano Francisco Ramón y Mariana, india.[17] Estos registros resaltan los vínculos entre una pequeña comunidad de afrodescendientes con residencia en el pueblo, quienes de alguna forma estaban relacionados con la producción local y con el comercio. También se observa a un pequeño grupo de tenderos españoles, ya habían echado raíces y empadronado a sus hijos, aunque son una minoría, son una élite que monopolizó el comercio de larga distancia y la producción de harina.

En el siglo XVII, nuevas dinámicas rompieron con los espacios imaginados; pues el espacio que fue elegido por comodidad, para administrar lo jurídico y lo religioso a los indios, se transformó en un espacio que resurgió por su producción y

[16] "México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978," database with images, FamilySearch https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GP48-CH1?cc=1883382&wc=3P3Y-Y4M%3A176854501%2C176850802%2C177975102 : 21 May 2014), Orizaba > San Miguel > Bautismos 1624-1633, 1646-1677 > 78-132; parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz).

[17] "México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978," database with images, FamilySearch (https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GP48-CH1?cc=1883382&wc=3P3Y-Y4M%3A176854501%2C176850802%2C177975102 : 21 May 2014), Orizaba > San Miguel > Bautismos 1624-1633, 1646-1677 > 78-132; parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz).

comercio. Orizaba reunió a los indios que sobrevivieron a las primeras reducciones cristianas con familias de otras localidades. Se dieron dinámicas que introdujeron a nuevos actores y a nuevas corporaciones, igualmente religiosas, pero que comenzaron a dar otra forma al pueblo, el cual dejó de ser propio de los indios. Por ello los españoles buscaron conciliar sus intereses, haciendo una interpretación de la normatividad de la monarquía, por ello las ordenanzas de separación residencial pasaron a segundos términos.

LAS TIENDAS Y MOLINOS

Generalmente, los arrieros españoles se asentaban en las cabeceras de las repúblicas de indios, en aquellos pueblos que estaban a orillas de los principales caminos, lo que los llevaba a aprender la lengua de los lugares en donde residían, también a inmiscuirse en el comercio de la localidad.[18] Las ordenanzas reservaron para los españoles el comercio de carne, de vino y de larga distancia, lo que los posicionaba en un lugar privilegiado dentro de las jerarquías pueblerinas. Los españoles comenzaron a imponer su visión del espacio, que también era cristiana pero no igual a la de los indios, pues dependían directamente del comercio, de sus tiendas y de los carreteros.

Se construyó dentro del pueblo un convento-hospital, bajo la orden de Juan de Dios, era para el descanso de los viajeros. Un tal Pedro Mejía donó el terreno e hizo la solicitud ante el virrey; paralelamente, el carretero Sebastián Maldonado formuló la solicitud al obispo en Tlaxcala e hizo tratos con el encomendero de Orizaba para encauzar los tributos de los indios para esta fundación. Inicia la construcción de obras pías para demostrar sus aportaciones al bien común, además, el hospital justificaba las licencias para continuar con el transporte. Los naturales tuvieron que tolerar a autoridades externas que les demandaban el cobro de tributo, como el prior del hospital, quien mandó a encarcelar al gobernador Simón del Castillo en

[18] Como el estudio sobre Cholula, en donde se ilustra la retracción de la población indígena, el crecimiento mestizo y la presencia de comerciantes españoles. Fue general el desplazamiento de los indígenas a los barrios periféricos. Asimismo, las políticas de separación residencial a mediados del siglo XVII perdieron sentido (Castillo Palma, 1991, p. 24).

el año de 1622.[19] Los frailes del hospital también se inmiscuyeron en el comercio de harina, además de tener esclavos a su disposición.

Orizaba se convirtió en un pueblo en donde vecinos de Huatusco, Zongolica, Tlalixcoyan y Tehuacán, entre otras jurisdicciones, compraban todo género de productos. En los años de 1631 y 1641 son mencionados los tenderos en el registro de alcabalas del Archivo Notarial, entre ellos, Manuel de Carvajal, quien manifestó tener en su tienda ropa de China, paños, jabón y otras menudencias; Francisco Borges Pacheco vendía productos traídos de la ciudad de Puebla, botijas de vino, "mercaderías de jabón, candelas de sebo y petates"; Benito Madrid tuvo menudencias de China, miel de Campeche, cacao, candelas, "jergueta de Tlaxcala para vender en su tienda", la cual compró a Fray Luis, prior del hospital, "más una carga de pescado que compró de Fray Miguel de la dicha orden". Sebastián de Origuen, "manifestó tener en su tienda, vino, cacao, velas, jabón y otras mercaderías, hasta por la cantidad de 300 pesos de oro común, poco más o menos". El sargento Martín Vivas manifestó que en la esquina de su casa tenía una tienda, la cual era atendida por un "negro suyo", en donde vendía algunas mercaderías.[20]

Los vecinos mejor posicionados tuvieron dominio sobre molinos y tiendas, por lo que les era indispensable ser aliados de los dueños de carros (comerciantes del consulado de México), a ellos les pagaban fletes para que transportaran sus productos a Veracruz y al centro de la Nueva España. Uno de los molinos de la jurisdicción estaba en manos de Antonio González, arrendatario de Pedro Fernández Asperilla (ganadero y vecino de Puebla de los Ángeles); era despachado por su mayordomo Bartolomé Franco, "negro esclavo".[21] Los comerciantes y productores de harina realizaban negocios con los carreteros que bajaban a la Nueva Veracruz durante la temporada de descarga de flotas, de esta forma concretaban compraventas con vecinos de otras poblaciones.

---

[19] El 24 de mayo de 1622, Fray Gabriel Bermejo, ministro provincial de la orden Juan de Dios, levantó una petición al corregidor de Orizaba, Luis Marín Quiñonez, para celebrar mandamiento de prisión al gobernador Simón del Castillo. Los padres de la orden poseyeron poder especial para cobrar al "gobernador, alcaldes e indios del pueblo de Orizaba, los tributos que como a su encomendero le daban al dicho Luis Pérez de Vargas, cuya cantidad, una vez cobrada, la transfieran a Sebastián Maldonado como pago de los 660 pesos que le deben" (ANO, 1622, Exp1, F.1-8vta, 1622/05/09).

[20] ANO, 1631-1635, Exp. 2; ANO, 1636-1641, Exp. 3, F2vta, fecha 1636/02/12.

[21] Testamento de Antonio González (ANO, 1620, Exp. 2, f: 1-114).

Por ejemplo, Antón González despachó en el pueblo de Orizaba a Alonso Martínez de Salas, dueño de carros y vecino de México ("yendo este testigo con sus dichos carros y bajaba a la ciudad de la Veracruz este primer viaje de esta flota que al presente está en el puerto de San Juan de Ulúa…"). Este carretero recogió 21 cargas y media de harina empetatada, posteriormente, fue fletada a peso cada carga a la ciudad de la Veracruz, en donde entregó cuatro cargas y media a una "negra panadera".[22] Otro vecino dedicado a la producción de harina fue el alférez Juan González de Olmedo, sus hijos traían a cargo 100 mulas aparejadas divididas en dos recuas "que han trajinado y trajinan de México a la Nueva Veracruz y otras partes…"; con estas recuas andaban en servicio catorce esclavos. Tuvieron tratos con Juanes de Vidante, arrendatario del molino de La Puente de Don Miguel. También tuvieron más de "ochenta cargas de trigo liadas empetatadas" resguardadas en el molino de Antón Díaz.[23]

Este grupo de españoles buscaba acceder al vasallaje a través de las formas de asociación de su época, intentaban obtener jurisdicción y territorio, es decir, un lugar dentro de la monarquía. También, en el pueblo y en la parroquia buscaban consolidar su espacio político-religioso. Hay que recordar que su situación en el pueblo era irregular, porque compraron casas a los indios sin el permiso de las autoridades virreinales, por lo que carecían de títulos y de cédula de fundación. Estos españoles sabían que no podían obtener autonomía municipal, porque este espacio era exclusivo para el resguardo de los naturales, quienes desde mediados del siglo XVI ejercían gobierno y administraban bienes en Orizaba. El pueblo era imaginado como el espacio de salvación de las almas de los indios, por lo que la intervención territorial de estos españoles fue justificada bajo la razón jurídica que comprometió a la monarquía a proteger a los naturales y a encaminarlos al cristianismo.

---

[22] Al morir Antonio González varios comerciantes demandaron el cobro de harina y dinero, entre ellos "el padre Fray Martín de San Juan, prior del hospital de la orden de Juan de Dios, por ocho cargas de trigo" (ANO, 1620, Exp. 2, f: 1-114).

[23] Inventario, división y partición de bienes del alférez Juan González de Olmedo (ANO, 1637, Exp. 1, F: 18).

FIELES VASALLOS SIN PRIVILEGIOS

Desde la fundación del hospital-convento, bajo la orden del beato Juan de Dios, estos vecinos construyeron argumentos para representarse como corporación frente al obispo y ante el virrey, justificaban que su avecinamiento en Orizaba era en beneficio de la corona y sin menoscabo a los naturales, pues habían contribuido a su salvación espiritual. En 1618 los carreteros pidieron licencia para fundar un hospital para el remedio de los indios trajineros, quienes peligraban y morían por "no hallar a mano medicinas y remedios"; de esta forma, antes de morir podían administrarles los santos sacramentos.[24] Los carreteros hicieron esta fundación para obtener permisos para transportar a los indios cargadores a Veracruz durante la descarga de las flotas, debido a que los virreyes prohibieron que los carreteros bajaran con indios en los meses más calurosos y lluviosos, porque el cambio de clima y de altura, entre el Altiplano y la costa, provocaba su enfermedad y muerte. Paralelamente a la fundación de la villa de Córdoba, los vecinos de Orizaba promocionaron su utilidad a la corona con obras pías en beneficio del control del nuevo camino.

Los comerciantes y productores de harina que se asentaron en Orizaba intentaron construir derechos colectivos en el territorio indígena, entre ellos, obtener representación política y el acceso al ejido. Para lograrlo también contribuían a la hacienda del rey con donaciones.[25] Estos avecinados identificaron las necesidades del imperio, en las cuales también figuraba la protección de las costas y el combate a los cimarrones. Desde 1620 se tiene registro que conformaron un pelotón al mando del capitán Pedro Cabrejas, como sargentos Martín Vivas y Sebastián de Prado, el alférez Juan González de Olmedo y su hijo del mismo nombre, este último posteriormente ocupó el cargo de capitán.

Dentro de la coyuntura de pronunciación sobre el pago de composiciones generales, entre los años de 1643-1645,[26] este grupo de vecinos, conformado por el

---

[24] Véase la compilación de documentos en Arróniz (2004, pp. 623-626).

[25] Como en un caso de estudio para Nueva Granada, durante las reformas borbónicas, en donde la población avecinada y libre asumió el discurso de vasallaje para el reclamo de los derechos y así poder acceder a la justicia y a las tierras provistas a los cabildos locales (Bolaños Rodas y Perea Bonilla, 2022, p. 66).

[26] Desde 1635 se estableció un programa fiscal que responsabilizaba a los virreinatos en financiar la Armada (Torres Ramírez, 1981, p. 35).

capitán de infantería española Juan González de Olmedo, el sargento Sebastián de Prado, el escribano público Francisco Miguel Herrera, el alguacil mayor Lope de Gainza, el alférez Luis Núñez Centeno, el comerciante Benito Madrid, el tendero Francisco Borges Pacheco, el dueño de carros Francisco Ramón Guzmán, el comerciante Rangel de Moya, entre otros signatarios; solicitaron que se les diera título de villa y la licencia para fundar un regimiento con dos alcaldes ordinarios ("como las demás gracias, libertades e inmunidades que semejantes oficios gozan en las demás ciudades y villas de estos reinos"); es decir, buscaban obtener derechos y privilegios correspondientes a las repúblicas de españoles. El testimonio menciona que estos vecinos siempre habían ofrecido servir a su majestad con donativos, además, habían colaborado con la compañía de batallón:

> ...con todos los vecinos con sus armas y caballos bajando a la ciudad de la Nueva Veracruz todas las veces que se les ha sido ordenado y mandado por los señores virreyes y tenientes de capitanes generales con la fuerza y fidelidad que es notorio sin representar ningunos inconvenientes.[27]

Estos actores asumieron la tradición de "fieles vasallos", al defender los fueros del rey por su propia cuenta. Consideraban que este compromiso con la protección del reino les daba la virtud para representarse como corporación. Mencionaron que eran "tan pobres que no tienen más de tan solamente sus casas pequeñas de jacales y muy pocas de cal y canto sin poderse extender...",[28] también, que no tenían tierras ni ingresos por falta de flotas. Apelaban a la voluntad del rey católico que protege al pobre y al miserable. A cambio, un total de 95 vecinos hicieron una donación de 3,060 pesos a la Armada de Barlovento, así obtuvieron los títulos de las casas en donde tenían sus tiendas,[29] con esto justificaban que su asentamiento no fue en contravención al derecho de los naturales ni a las ordenanzas del rey. Sin embargo, estos vecinos no solucionaron su aspiración jurisdiccional ni la obtención

---

[27] Otros signatarios de la memoria son Miguel de Oryaberta, Pablo de Cabrejas, José de Cabrejas, Franco Rodríguez, Cristóbal Centeno, Juan Pizarro, Manuel González, Ignacio de Espinosa, Jacinto Pérez, Agustín de Acevedo, Marcos de la Cruz, Juan Pérez, Juan López de Velasco, Antonio Rodríguez, Juan Hernández de Estrada, Rodrigo Rangel de Moya, Marcos de Espina, testigo Franco Miguel Herrera escribano público (ANO: 1643; exp3, f. 4).

[28] ANO: 1643; exp3, f. 4.

[29] Composiciones de tierra de los vecinos de Orizaba y certificados de pago (ANO, 1644, exp1).

de ejido. Con el pasar del siglo se vieron obligados a continuar demostrando su utilidad. Aun así, sin tener ayuntamiento, dentro del pueblo habían logrado asociarse en cofradías, elegir a sus representantes y ejercer una administración de bienes.

COFRADÍAS DE ADVENEDIZOS

Los libros del Archivo Parroquial de Orizaba permiten saber que este grupo de españoles estuvo integrado en la parroquia del pueblo, a través de la cual fundaron cofradías. La importancia de observar las cofradías radica en que fueron formas asociativas utilizadas por los vecinos, quienes se organizaron bajo la advocación de una imagen religiosa. Pueden ser definidas como congregaciones eclesiásticas compuestas principalmente por seglares (no pertenecientes al clero), con sus propias reglas, reguladas por el derecho canónico y autorizadas por el obispo (a diferencia de las hermandades que solo eran autorizadas a nivel parroquial), estaban destinadas a fomentar la devoción a una imagen religiosa y obras de asistencia caritativa (Carrera, Cruz Peralta, Cruz Rangel y Pérez Zevallos, 2011, p. 9; Bazarte Martínez y García Ayluardo, 2001, pp. 30-31; Cruz Peralta, 2011, p. 188); la palabra cofrade refiere a la reunión de fieles con autoridad competente establecidas en las iglesias para auxiliar al clero en el sostenimiento del culto (Serrano Espinoza y Jarillo Hernández, 2013, p. 10).

En el archivo parroquial se encuentran los libros de las cofradías de las Benditas Ánimas del Purgatorio, la Limpia Concepción y la del Santo Sacramento (conteos que datan del año de 1626); otras cofradías se fundaron a lo largo del siglo XVII. Estas tenían a la cabeza al mayordomo, quien era el responsable de los bienes, también un diputado encargado de resguardar la llave del cofre de limosnas; ambos eran elegidos a través de votaciones cada dos años y rendían cuentas frente a testigos (que generalmente era el corregidor o alcalde mayor) y vicarios. Los vicarios, además de impartir las misas registraban las limosnas y montos aportados por cada cofrade; mayordomos y diputados administraban más de una cofradía a la vez.

Las cofradías de las Benditas Ánimas del Purgatorio y Limpia Concepción tuvieron por casi veinte años como mayordomo a Bartolomé Márquez Pacheco (se tiene registro que fungió entre los años de 1618-1638, solamente fue elegido

mayordomo Salvador Vázquez Maldonado en el año 1628 y el siguiente año ocupó nuevamente el cargo su antecesor) y como diputado al alguacil Lope de Gainza. En el año de 1630 declaró por cargo 223 pesos de los cuales 114 debía Antón Diez, mayordomo que fue en el año de 1618. Otro de los vecinos que fungió como mayordomo fue Benito Madrid quien también administró los bienes de la cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora "fundada en la iglesia parroquial advocación al glorioso San Miguel".[30]

En los siguientes años los comerciantes Francisco Ramón Guzmán, Sebastián de Origuen y Diego Macías Rangel fueron los mayordomos. Fueron elegidos anualmente junto con un diputado, tenían la función de administrar la limosna dada por los hermanos cofrades, con ese dinero pagaban misas y fiesta de aniversario. En el año de 1640 fueron declarados los bienes de la cofradía:

> Primeramente, dos casillas negras una a medio traer y otra vieja de seda -más una manga negra -más un paño negro de difuntos -más seis candeleros de azófar -más dos candeleros de azófar quebrados -más media arroba de cera labrada -más un plato de plata en que se pide la limosna para las ánimas -más un frental nuevo de seda -más una caja con su llave -más una cajuela chica vieja -más un lienzo que dio de limosna el sargento Sebastián de Prado -y el cuadro y altar hizo Francisco Ramón [Guzmán] por asentar en la dicha cofradía por los hermanos él y su mujer y sus cinco hijos que son siete hermanos que montó la limosna de todos los diez pesos cuatro tomines…[31]

Otra de las cofradías fue la del Santísimo Sacramento, fundada en la iglesia parroquial. El obispo Juan Palafox y Mendoza en 1649 colocó con su propia mano la imagen del santísimo. Un acta de bienes fechada el tres de enero menciona que vecinos españoles nombraron albacea para la fundación al capitán Juan González de Olmedo. En presencia del licenciado Gerónimo de Valencia, beneficiado cura, vicario y juez eclesiástico por su majestad, y del capitán Bernabé Domínguez

---

[30] México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978. Database with images. FamilySearch. http://FamilySearch.org: 27 May 2021. Parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz). Orizaba, San Miguel, cofradías 1636-1820, imagen 13-14.

[31] México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978. Database with images. FamilySearch. http://FamilySearch.org: 27 May 2021. Parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz). Orizaba, San Miguel, cofradías 1636-1820, imagen 38.

Abarca, alcalde mayor. La cofradía declaró por bienes unas casas y solares de cal y canto, con cobertura de teja de las cuales se obtenían 100 pesos cada año. La cofradía se fundó con 274 pesos recolectados de las mandas de los cofrades, su primer mayordomo fue Miguel Méndez Ferrera (escribano público y cuñado del capitán Juan González de Olmedo).[32]

Desde el año de 1649 el capitán Juan González de Olmedo fue mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, tres años después anexó a su administración los bienes del Santísimo Sacramento. Los vecinos alquilaban las casas de las cofradías, los mercaderes podían acceder a predios urbanos en los cuales vendían sus productos por determinadas temporadas. En el año de 1664 la cofradía declaró por bienes 259 pesos y siete tomines, más los réditos de las casas. El mayordomo cada año recibía de los vecinos los réditos por los predios que alquilaba. Por ejemplo, en ese año recibió de rédito 50 pesos de la casa donde vivía Francisco Gómez, de Diego Rangel 15 pesos y de Agustín Macín recibió 20 pesos.[33]

Al toque de campana los hermanos se dirigían a la casa parroquial para elegir a su representante "cada uno de por sí dando sus votos por escrito", asimismo, con el dinero recaudado de las limosnas los mayordomos podían invertir en casas, ganado, bienes suntuosos y ornato, los cuales pasaban a formar parte de las posesiones de la cofradía. De tal forma, las imágenes religiosas utilizadas por los cofrades se vinculaban a comportamientos políticos y económicos. Los cofrades al tener representación en la parroquia intentaban hacer pasar por natural la irregularidad de su avecindamiento en el pueblo de indios, pues lo justificaron con sus contribuciones a la salvación de las almas de los naturales y a la defensa del reino. Con el tiempo esto generó una sobreposición de derechos pertenecientes al fuero de indios con los derechos de vasallaje que solicitaban estos vecinos advenedizos.

---

[32] México, Veracruz, registros parroquiales y diocesanos, 1590-1978. Database with images. FamilySearch. http://FamilySearch.org: 27 May 2021. Parroquias Católicas, Veracruz (Catholic Church Parishes, Veracruz). Orizaba, San Miguel, cofradías 1636-1820, imagen 141.

[33] "Ante el Capitán don Juan de Ursúa, Alcalde Mayor en este partido, pareció el sargento Juan Ortiz, quien dijo tiene arrendada al capitán Juan González de Olmedo, una casa que es de la Cofradía de la Virgen Santísima…" (ANO, 1645-1667, Exp. 1, F. 130 – 130 vta. 1655/02/15).

COMENTARIOS FINALES

Es necesario continuar con una antropología histórica que reflexione de forma transversal sobre el archivo, las instituciones y el imaginario. Los vecinos españoles utilizaron las cofradías e intancias jurídicas de su época para organizarse y obtener derechos de vasallaje. En esta sociedad sin Estado, los actores, junto con sus instituciones, ejercieron las funciones del imperio. Se habló del pueblo como el espacio de resguardo religioso de los naturales, tema que debe ser profundizado para entender la conformación de los territorios municipales, la autonomía y la política indígena. En el caso de Orizaba, la imposición del orden territorial de carácter trascendental (el pueblo de indios) fue rebasado en el siglo XVII por el desarrollo de las dinámicas económicas locales.

Al reconstruir la memoria del pueblo a través del archivo se observó una temprana diversidad poblacional, asi como la expresión constante de sus corporaciones. Las circunstancias materiales y la concepción del territorio podían coincidir contradictoriamente, porque el imaginario y sus instituciones tenían fundamentos en la costumbre (los fundamentos racionales llegaron siglos más tarde). La antropología histórica permitió acercarnos a la representación de los actores a través de sus testimonios escriturados. Las identidades formalizaron una relación con la monarquía, la cual era un cuerpo místico-religioso y no un Estado; asimismo, desde lo local asumieron una posición de poder. Los actores del antiguo régimen fueron modernos a su manera; es decir, construyeron un *ethos* histórico al asociarse dentro de su temporalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arróniz, J. (2004). *Ensayo de una historia de Orizaba.* Orizaba: Imprenta de J. B. Aburto.

Bazarte Martínez, A. y García Ayluardo, C. (2001). *Los costos de la salvación: las cofradías y la Ciudad de México, siglos XVI al XIX.* México: Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Bolaños Rodas, R. y Perea Bonilla, B. (2022). A imagen y semejanza de los nobles: el caso de los nuevos vecinos de la ciudad de Caloto, Provincia de Popayán, Reino de la Nueva Granada, 1784-1800. *Historia y Memoria* (25), 63-101.

Carrera, E., Cruz Peralta, C., Cruz Rangel, J. y Pérez Zevallos, J. (2011). Introducción. En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. Cruz Rangel y J. Pérez Zevallos, *Las voces de la fe: las cofradías en México (siglos XVII-XIX)* (pp. 7-30). México: CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana.

Castillo Palma, N. (1991). *Cholula, sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796).* México: Universidad Autonóma Metropolitana.

Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena* (35), 1-9.

Clavero, B. (1986). *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea.* Madrid: Tecnos.

Cruz Peralta, C. (2011). Las cofradías en la Huasteca según los libros de visitas pastorales (siglos XVII-XVIII). En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. Cruz Rangel y J. Pérez Zevallos, *Las voces de la fe: las cofradías en México (siglos XVII-XIX)* (pp. 187-224). México: CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana.

Cruz Soto, I. (2002). Los privilegios perdidos. El gobierno indio de la Orizaba Colonial. En C. Serrano Sánchez, R. Morante López, *Estudios sobre la historia prehispánica y la sociedad colonial de Orizaba.* México: UNAM.

De la Mota y Escobar, A. (1987). *Memoriales del obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII.* México: SEP.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud.* México: Era.

García Castro, R. (ed.). (2013). *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

García Márquez, A. (2002). La iglesia de San Miguel Orizaba siglo XVI. En C. Serrano Sánchez y R. Morante López, *Estudios sobre cultura prehispánica y la sociedad colonial de la región de Orizaba.* México: UNAM, Universidad Veracruzana.

García Márquez, A. (2005). *Los aztecas en el centro de Veracruz.* México: UNAM.

García Martínez, B. (1987). *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de puebla hasta 1700.* México: El Colegio de México.

García, R. L. (2015). La territorialidad de la república de indios de Orizaba. Entre la separación de los sujetos y la preponderancia española: 1740-1828. *Hmex* (LXIV: 4).

Garriga, C. (2004). Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen. *Istor, Revista de Historia Internacional,* año IV (16), 1-21.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona: Paidós.

Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821.* México: UNAM.

Grossi, P. (1997). Un derecho sin Estado. La noción de autonomía como fundamento de la Constitución jurídica medieval. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho,* (9), 167-178.

Hespanha, A. (2010). Antigua regimen nos trópicos? Um debate sobre o modelo político de império colonial portugués. En J. Fragoso y M. Couvéra, *Na trama das redes.*

Jiménez Ovando, R. y Ortega Torres, M. (2015). Esclavos africanos en Orizaba. Notas sobre un juicio inquisitorial a un comerciante avecindado en Veracruz, siglo XVII. En D. Hernández Guzmán y C. Serrano Sánchez, *Orizaba: imágenes de su historia* (pp. 31-41). México: S y G Editores, Asociación Educativa Orizabeña A. C.

Korsbaek, L. (2000). La antropología y la historia: la historia de las mentalidades y la antropología en la actualidad. *Ciencia Ergo Sum,* 7(2), 189-199.

Lavrin, A. (1998). "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual". En M. Martínez López Cano, G. von Wobeser y J. Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (pp. 49-64). México: UNAM.

Lempérière, A. (2004). El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista. *Istor: Revista de Historia Internacional* (19), 107-128.

Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX.* México: FCE.

Martínez López-Cano, M. (2004). El costo de una pronta salvación en Nueva España, siglos XVI-XVII. *Palimpsesto. Revista de Historia y Ciencias Sociales*.

Montiel Vera, J. (2024). *El traspaso y regulación de los derechos territoriales en una región productiva. El valle de Orizaba y sus actores en los siglos XVI y XVII.* Xalapa: Tesis para obtener el grado de doctor en Historia y Estudios Regionales, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Universidad Veracruzana.

Pietchmann, H. (2016). *Acomodos políticos, mentalidades y vías de cambio. México en el marco de la monarquía hispana.* México: El Colegio de México.

Rojas, B. (2007). Los privilegios como articulación de cuerpos políticos. En B. Rojas, *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas.* (pp. 45-84). México: CIDE, Instituto Mora.

Serrano Espinoza, T. y Jarillo Hernández, R. (2013). *Las cofradías en México, pasado y presente. Descripción bibliográfica.* México: INAH.

Torres Ramírez, B. (1981). *La Armada de Barlovento.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

Viazzo, P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura, Lima.

Yannakakis, Y., Schrader-Kniffi, M. y Arrioja Díaz Virruel, L. (2019). Introducción. En Y. Yanakakis, M. Shrader-Kniffi y L. Arrioja Diaz Virruel, *Los indios ante la justicia local. Intérpretes, oficiales y litigantes en Nueva España y Guatemala (siglos XVI-XVIII)* (pp. 9-20). Zamora: El Colegio de Michoacán, Emory University.

Índice

Introducción
El ser y el hacer de la antropología histórica en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. 7

PRIMERA PARTE
Rumbos de la antropología histórica

La antropología histórica en los movimientos sociohistóricos de la cultura: devenir de los enfoques procesuales. 23
Federico Colin Arámbula

Entre visiones y olvidos: hacia una agenda a futuro, construyendo subjetividades 43
José Francisco Javier Kuri Camacho

Apuntes para la re-construcción histórica de la comunidad de antropología histórica en Veracruz 65
María de Lourdes Becerra Zavala

SEGUNDA PARTE
Apuestas y construcciones de una disciplina

Cómo estudiar el cuerpo desde la antropología histórica y no morir en el intento.. 89
Cristina María Millán Vásquez

Antropología histórica y patrimonio biocultural: cultura material, técnica y procesos patrimoniales. 111
Omar Melo Martínez

Antropología histórica de las narrativas aesthesicas: transdisciplinariedad de la memoria colectiva y las artes. 133
Blanca Jimena Salcedo González

La presencia de las lenguas mesoamericanas en la antropología histórica 155
Rodolfo Hernández Osorio

Una antropología con explicación histórica: notas a 25 años de la licenciatura en Antropología Histórica 175
José Carlos López López

TERCERA PARTE
Horizontes en movimiento: diversidad y propuestas de transdisciplinariedad

Encuentro con la gestión intercultural para pensar, imaginar y existir desde la diversidad cultural. 197
Sandra Elena Rosaldo Sánchez

Los senderos transdisciplinarios en la antropología histórica: diálogo, reflexividad y acción política. 217
Mara Patricia Espinoza Hernández

Una modernidad encarnada en la corporeidad ante la crisis antropológica . . .239
Francisco Gálvez Arietta

Entre contingencias y adecuaciones: la antropología histórica en la Universidad Veracruzana en el último lustro. 257
Martín Orlando Domínguez Rascón

CUARTA PARTE
Algunas formas de mirar

Maestros indígenas del mezcal: reflexiones desde la tradición y la antropología histórica. 275
Eduardo Ponce Alonso

Los movimientos religiosos: el Señor de la Buena Muerte en Texocuixpan, Puebla 293
María del Carmen Macías González

Las cofradías del pueblo de Orizaba en la primera mitad del siglo xvii: los actores y sus instituciones. 315
José Antonio Montiel Vera

A veinticinco años de la creación de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, este libro reflexiona sobre la trayectoria, la identidad y los desafíos de una disciplina construida desde el diálogo entre la antropología y la historia. A través de diversas voces, examina los procesos de formación, las prácticas de investigación y las experiencias que han dado forma a este proyecto académico. Más que una conmemoración, la obra propone una mirada crítica sobre el camino recorrido y los retos que enfrenta la antropología histórica en un contexto marcado por el desarrollo tecnológico, las transformaciones del conocimiento y las relaciones humanas. Es, al mismo tiempo, un balance de lo construido y una invitación a pensar el futuro de la disciplina y su vigencia para comprender las complejidades del mundo contemporáneo.

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial