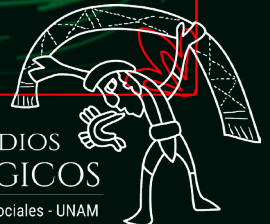


Voces Disonantes



Comité editorial

Comisión de enlace:

Dafne Camila Hernández Nava
Déborah Faudoa Rodríguez
Nisaed Nahomi Murguía Martínez
Angela Berali Castro Mosqueda
Mariana García Piña
Nikte Murguía Martínez

Comisión de edición y lectura:

Daniela Mondragón Benito
Axayacatl Medina Rosas
José Emmanuel Chedid Mercado
Oscar Alberto Núñez Domínguez
Max Emiliano Negrete González
Alejandro Sánchez Cancino
Melanie Kelly Salazar López

Comisión de diseño:

Paloma Monserrat Gómez Hernández

Comité académico

Abigail Meza Peñaloza, Ali Ruiz Coronel, Ana Itzel Juárez Martín,
César Villalobos Acosta, Chaac García Esparza, Emanuel Rodríguez
Domínguez, Frida Erika Jacobo Herrera, Gabriela García Salido,
Isabel Martínez Ramírez, Johannes Neurath, Luis Rodríguez Castillo,
Mauricio Obregón Cardona, Sandra Elena Guevara Flores.

Comité de dictamen

Gastón Macín Pérez, Cristina Mazariegos, Lenin Martell, Hugo Chávez,
Betzabe Marquez, Samuel Herrera, Gabriela García y Paulo García

Ilustración de portada por Facundo Acosta

Contenidos

X

BIENVENIDA

01

El color rojo en los carteles soviéticos antes de 1940: ideologización por medio de la simbología cromática en la propaganda

13

El semáforo está en rojo

29

El color rojo novohispano en el siglo xvi en la cuenca de México

38

Cuerpos sin sangre: El concepto de alma en el transhumanismo.

49

Tremenda soledad. Denuncia a una antropología demasiado antropocentrista

60

¿De quién es esa sangre?

**Relato de una noche ritual mazateca en la
Sierra Negra de Puebla**

67

Cobijo.

68

Rojo Mexicano

70

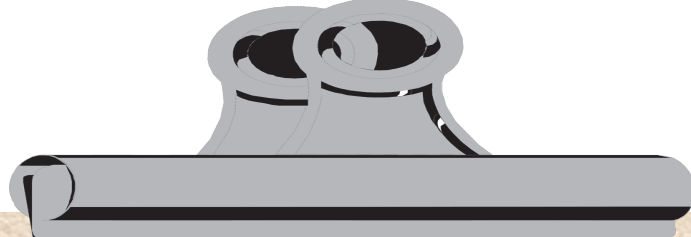
¿Cómo se construye un antropólogo?

76

La cartografía sonora. Herramienta didáctica para la antropología

81

Semblanzas



Estimados y estimadas lectoras, una vez más les damos la bienvenida a este espacio de intercambio de saberes. En la Revista Voces Disonantes escriben investigadores, profesores y estudiantes sobre su quehacer antropológico, compartiendo sus reflexiones y experiencias en la materia.

Este segundo número presenta una temática abierta que hace un llamado a la creatividad de relacionar los temas arqueológicos, lingüísticos, de antropología física y social, con el color rojo. Es una invitación a expandir la literatura académica saliendo de los márgenes convencionales de producción de conocimiento y a observar relaciones entre temas que podríamos considerar distantes.

Queremos agradecer a todas las y los escritores que hicieron posible esta publicación, así como a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y al Centro de Estudios Antropológicos por todo el apoyo para sacar el segundo número de la Revista. A pesar de las condiciones extraordinarias en las que se realizó el proceso editorial, el cual quedó atravesado por la pandemia de Covid-19, consideramos que el resultado ha sido sumamente exitoso.

Esperamos que los contenidos les sean enriquecedores de diversas formas y les reiteramos la invitación siempre abierta al diálogo. Los comentarios, preguntas y reflexiones expresadas serán integradas en los siguientes números de la revista. Así mismo los y las invitamos cordialmente a participar en la construcción de este proyecto con el envío de sus propios artículos o materiales literarios y/o visuales diversos, para compartir con la comunidad académica.

Comité Editorial de la Revista Voces Disonantes

FRAGMENTOS



El color rojo en los carteles soviéticos antes de 1940: ideologización por medio de la simbología cromática en la propaganda

Nestor Véliz Catálan

Resumen

Este artículo tiene como principal tema de estudio el análisis e interpretación del uso del color rojo en los carteles soviéticos antes de 1940 y en el énfasis que esto implica en la propaganda comunista. El mismo inicia con la localización referentes de ello en la simbología de los movimientos revolucionarios europeos. También ahí se aborda el uso del color rojo en el culto a la figura central del bolchevismo, Vladimir I. Lenin. A continuación, se explora y define el cartel como un instrumento de propaganda y adoctrinamiento dentro y fuera de Rusia. Lo anterior se complementa con la inclusión de algunos ejemplos de este uso en territorios mayormente musulmanes como Azerbaiján, Uzbekistán y Tartaria, donde los campesinos fueron adoctrinados con un uso masivo de carteles entre 1918 y 1940, momento del proceso de sovietización.

Palabras clave

Carteles soviéticos, color rojo, ideologización, propaganda, simbología cromática.

Introducción

El primer apartado de este artículo constituye un análisis de cómo el color rojo fue apropiado por los revolucionarios rusos antes y después de 1917. Ello constituye el referente del uso de los carteles por los propagandistas bolcheviques, tema central del trabajo. En el apartado se examinan los antecedentes del uso del color rojo en los grupos revolucionarios europeos, de lo cual constituye un primer referente la Revolución Francesa de 1789, cuando el color en mención fue usado por los “sans-coulottes” y por otros grupos radicales, siendo después utilizado por Napoleón Bonaparte.

En este apartado se encuentra también un conjunto de carteles que tienen a Vladimir I. Lenin como una figura preponderante, elaborados todos ellos sobre la base del color rojo, lo que muestra una apropiación del mismo como parte de la identificación oficial de los bolcheviques, lo que inició, como se sabe, cuando tuvo lugar la invasión imperialista y la ofensiva de los ejércitos zaristas.

Seguidamente, se caracteriza al cartel como un elemento estratégico de difusión ideológica y se presentan varios ejemplos del uso del cartel soviético como elemento de propaganda. Por lo mismo, se han tomado gráficas utilizadas en la expansión de la sovietización hacia los

1917

países musulmanes del centro de Asia, lo que implicó el uso de recursos retóricos y lingüísticos para lograr la adhesión de pueblos ajenos a la órbita cultural eslava.

2. El rojo como color representativo de los grupos revolucionarios rusos

2.1 Antecedentes del uso del color rojo en grupos revolucionarios europeos

La Historia política de Europa moderna registra, antes del inicio de la Revolución Rusa de 1917, el antecedente de uso del color rojo como distintivo de algunos grupos revolucionarios. Con anterioridad, en tiempos del Imperio Romano y el feudalismo, el rojo estuvo asociado a la sangre, como se pudo ver en los uniformes de legionarios y también los atuendos cardenalicios.



El antecedente del uso de dicho color por los mismos se registra en otro hito revolucionario de alcance universal como lo es la Revolución Francesa, en la cual este color fue distintivo tanto de las bandas armadas de “sans coulottes”¹ como de Napoleón Bonaparte, de quien los biógrafos consignan haber usado una camisa roja en el fragor de sus campañas militares (Ludwing, 1956).²

Más adelante, en las luchas desatadas en 1848 como producto del ascenso de los estamentos no feudales en zonas urbanas de los Imperios Alemán y Ruso, así como en Francia. (Jerez Mir, 1985) La visión que presentan los teóricos que contribuyeron a formar los primeros movimientos revolucionarios de orientación socialista, Karl Marx y Frederich Engels es una interpretación del ascenso de la burguesía como una condición para el devenir de la organización de la clase proletaria para la toma del poder.

Asimismo, dichos teóricos estuvieron dedicados a la organización de los trabajadores y la promoción de la utopía socialista a través de la difusión del “Manifiesto Comunista” y la organización de los Trabajadores organizando la

¹Grupos de las clases medias que constituyeron la vanguardia de la lucha revolucionaria en diversos escenarios, caracterizados por no usar pantalones largos y portar, en la cabeza, una escarapela roja. Para entonces, los pantalones largos eran usados por la clase llana, el Tercer Estado, siendo populares entre marinos y campesinos. (Fernández, 2015)

²El sentido de este uso residía, según se sabe, en que al ser herido, la sangre no resaltaría en su uniforme y no provocaría alarma ni desbandes en la tropa.

Internacional en 1864. (Jerez Mir, 1985) Como líderes de la clase obrera organizada, vieron el triunfo de la burguesía como un “secuestro” del poder de manos de los señores feudales utilizando las aspiraciones de las masas campesinas y obreras como argumento para cambiar el ordenamiento político.

La predicción de Marx de que la Revolución Socialista se llevaría a cabo a partir de una lucha realizada en donde hubiese mayor proletarización como consecuencia de la industrialización no fue acertada. En la nación con mayor desarrollo industrial de entonces, Inglaterra, jamás ningún movimiento revolucionario constituyó una amenaza real contra el poder; y los intentos revolucionarios con participación socialista tanto de Alemania, como del Imperio Austro Húngaro y Francia, estudiados por él y Engels fueron ahogados en sangre. (Jerez Mir, 1985)

Entrando en materia, el triunfo socialista tuvo lugar en tierras rusas y esto fue bajo condiciones muy especiales. Ahí, no existía mayor industrialización que en las incipientes industrias desarrolladas en urbes como Petrogrado, San Petersburgo, Moscú, Sebastopol y otras. El campo ruso era un universo en el que aún los campesinos, a pesar de la “liberación formal” de la servidumbre a través de la promulgación de 1861, continuaban sometidos a la servidumbre de la gleba y a prestación de servicios personales,

adscritos a la *óbstchina* o *mir* y subyugados tanto por el zar como por la capa de propietarios rurales o “*kulaks*”, opresión a la que se sumaba la del clero ortodoxo (Venturini, 1971).

Si bien existían pequeños comerciantes, el mercado interno no estaba desarrollado por el mínimo poder adquisitivo de la población y la circunscripción de la economía monetizada a las ciudades. Además, los intentos de forjar una vanguardia revolucionaria inspirada por la ideología socialista se hallaban en estado germinal, lo que quedó en evidencia en el asesinato al zar Alejandro II en marzo de 1881, llevado a cabo por la “*Narodnaja Volnja*” (La Voluntad del pueblo) una célula terrorista formada por nihilistas (Venturini, 1971).³

En este panorama de escaso desarrollo de las condiciones objetivas para el desarrollo de un partido de la clase obrera, el socialismo fue incentivado como ideología por grupos intelectuales provenientes de la pequeña burguesía, quienes estuvieron en contacto tanto de las obras de Marx y Engels, como de revolucionarios de otros países.

2.2 La Revolución de Octubre de 1917: una

³ El nihilismo tuvo puntos de contacto con el anarquismo, sobretudo en la orientación a luchar contra la opresión golpeando a los íconos del poder. Los socialistas y bolcheviques les defenestraron debido a que su actividad no tenía una orientación revolucionaria ni proponía alguna alternativa al zarismo como si lo hicieron ellos al mando de Lenin.



“revolución roja”

La connotación de la Revolución de Octubre de 1917 como una “revolución roja” contiene varias aristas de interpretación partiendo de haberla “teñido” de un color específico. Lo que el color rojo signifique en el imaginario tradicional ruso no pesa tanto en este calificativo, debido a que la interpretación simbólica de este color, derivada de la iconografía y simbología revolucionaria europea.

Asimismo, este calificativo se deriva del argot que, a forma de caló, manejaron los escritores, teóricos y activistas del socialismo, el cual tiene una forma particular de entender los significados, significaciones y connotaciones simbólicas

de los colores. En este contexto discursivo, se asume al rojo como parte del emblema de los grupos orientados a las reformas políticas radicales, aún desde antes, en tiempos de la Revolución Francesa, como bien lo deja de manifiesto el color rojo de los “calzonudos” o “*sans coulottes*”⁴ y algunos trajes utilizados en la época napoleónica.

Calificar así al hito generador de las luchas inspiradas en lograr el triunfo del socialismo lleva a considerar varios aspectos implícitos:

- Existe un “color” como distintivo del carácter, orientación y naturaleza de una revolución.
- Las anteriores revoluciones no han tenido éxito para lograr cambios radicales.
- En Rusia tuvo lugar, con anterioridad (1905), una revolución que constituyó un medio de legitimación del zarismo al no permitir la ruptura de las estructuras que permitían la opresión de las masas obreras y campesinas, por tanto, se trató de una revolución “blanca” o de un color diametralmente opuesto al rojo.
- La Revolución de Octubre, dirigida por los bolcheviques, si representó los intereses populares, lo que queda de manifiesto en la oposición a una hegemonía de sectores reformistas.
- El carácter popular de la Revolución se

⁴En Ciencia Política también se ha acuñado el término “*sanscoulottismo*” expresando la radicalidad extrema en los momentos de participación en la coyuntura revolucionaria de la clase media.

reflejó, después de la victoria bolchevique, en la conformación de los “soviets” o consejos de campesinos, soldados y obreros, lo que incluso llegó a conferir el nombre oficial a la nueva entidad político-geográfica que se conformó, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, URSS. (Stalin, 1953)

Estas consideraciones llevan a entender que, los bolcheviques socialistas hicieron suyo el color de las reformas radicales ganando la simpatía y adhesión de los sectores populares, en una forma que no lo hicieron quienes tomaron como suya la consigna de la lucha por la justicia social. Líderes políticos e intelectuales como Vladimir I. Ulianov (Lenin), Leo Trotsky y otros hicieron de la crítica a los movimientos





no bolcheviques parte de su afirmación ideológica, condenando y desnudando las debilidades del anarquismo, nihilismo y populismo.

Esta afirmación resultó potencializada cuando los bolcheviques se enfrentaron a las facciones mencheviques o reformistas y a los grupos monárquicos, quienes fueron asimilados al campo “blanco”, simbólicamente asociado al zarismo. En esta disputa interna tuvo lugar la agresión aliada en favor de los grupos conservadores, ante la cual la convocatoria de los bolcheviques logró movilizar a las masas populares a un esfuerzo bélico constante y prolongado.

Esto representó el precedente de lucha revolucionaria en favor de los intereses populares. El rojo entonces, recibe justificada vinculación con la causa comunista, la cual reclamó, repetidamente, la representación popular. Ciertamente, los bolcheviques no alegaban no ceñirse a la forma de proyección ideológica que tenían los autoproclamados populistas, pero quizás sin advertirlo, tomaron de ellos al “pueblo” como elemento central de su discurso.

La anterior afirmación tiene un sustento en la realidad que le tocó atravesar a la Revolución. Si tuvo que afrontar invasiones que adversaban la consolidación del gobierno bolchevique, el esfuerzo demandado por las élites



“La Rusia soviética está asediada. ¡Todo el mundo a defenderla!”.
 Póster de 1919 del artista Dmitri¹

¹Stachievich Moor (1883 - 1946). De la colección de custodiada por la Biblioteca estatal rusa, en Moscú. Obsérvese el color rojo sobresaliente en todo el conjunto de ilustraciones.

Tomado de: Artículo “Los cárteles de la Revolución rusa”, Diario “El país”, España, emisión digital del 11 de abril de 2017.
 Link:https://elpais.com/elpais/2017/04/06/album/1491500675_101547.html#foto_gal_1

soviéticas a los campesinos y obreros urbanos debió ser mayúsculo en cuanto a horas de trabajo, como se puede observar en pósteres elaborados con el fin expreso de inspirar la abnegación por la patria en momentos en que la misma era agredida por la contrarrevolución interna y externa.

Esta apelación populista de los bolcheviques, representa también una forma de lograr la apropiación del ideario revolucionario por las masas. En ello debió privar la sapiencia y capacidad estratégica de Vladimir I. Ulianov (Lenin), quien supo combinar la intelectualidad, el desarrollo

teórico con la sagacidad política. Esto le permitió convertirse, en vida, en una figura cuya importancia se agigantó en la coyuntura de la invasión contra la Revolución, en la que los ejércitos soviéticos, lo cual es reflejado en los carteles soviéticos difundidos para exaltarle, resaltando el uso del color rojo en ellos.

El cartel soviético también constituyó una herramienta de difusión del socialismo utilizando como figura icónica a Vladimir I. Lenin. Después de su muerte, la difusión de sus obras lo convirtió en referente para el bolchevismo y la soviétización tanto de los pueblos eslavos, como los de fuera de Rusia.

3. El cartel soviético y su función como herramienta propagandística

3.1 Una definición de la naturaleza y función del cartel según el contexto

Hablando en términos políticos y pedagógicos, la propaganda soviética utilizó varios soportes discursivos para llegar a las masas. Puede hablarse de una gran variedad de materiales, entre ellos folletos, hojas sueltas, pasquines, etc. Para inicios del siglo XX, la caricatura ya estaba consolidada en sectores de la prensa crítica y por tanto, constituía un medio de expresión sometido a la censura.

Por lo que respecta a los carteles soviéticos, es bueno decir que predominaba en ellos, además del énfasis

netamente politizante, una modalidad de praxis pedagógica, por tanto estaban dirigidos a adoctrinar al auditorio. Como se comprenderá, en un clima de nulo acceso a la educación y la cultura, como lo era la Rusia zarista, era sumamente difícil que algún campesino hubiera “recorrido” el camino de aprendizaje teórico propio de los simpatizantes de las ideas de Marx y Engels que formaban parte de la élite revolucionaria.

Un cartel era entonces, un instrumento similar a las gráficas utilizadas en Occidente para la alfabetización, en los cuales se muestra un objeto cuyo nombre ya está incorporado al léxico y a la práctica de la comunicación del alfabetizando. Esto sirve de base, de ícono a la enseñanza de las letras que constituyen dicha palabra. El cartel es entonces, un elemento mixto, que no está constituido totalmente ni por letras ni figuras, sino que las utiliza de forma complementaria.⁵

A pesar del eminente predominio del analfabetismo en Rusia, el cartel contribuyó a influenciar a muchos estratos de la sociedad, tomando una posición de desplazamiento de la veneración de los íconos o imágenes religiosas para los fieles ortodoxos. Inclusive, en territorios con predominancia musulmana, como el Cáucaso y Asia Central, los carteles formaron parte

⁵ De hecho, los propagandistas soviéticos son pioneros en el uso combinado de imágenes y textos sumamente adecuados para producir un impacto en el público, preludiando al moderno slogan publicitario.



del proceso de soviétización, obviamente obstaculizado por la penetración islámica, que en su expresión sectaria sunnita prohíbe la representación gráfica de la figura humana.

3.2 El cartel como herramienta de adoctrinamiento político dentro y fuera de Rusia

El cartel tuvo una función concreta de comunicar un mensaje determinado que parte de quienes dirigían, en su momento, las instancias de poder de la nueva estructura de gobierno, la URSS. Era de esta forma que la gigantesca unidad geopolítica “descentralizó”, por así decirlo, la doctrina oficial, haciéndola llegar a lugares recónditos. También debe tenerse claro que, dada las dimensiones geográficas y las particularidades demográficas de Rusia y el resto de territorios del Imperio, los movimientos revolucionarios tuvieron lugar en las ciudades.

En este contexto de casi total alfabetismo en el campo ruso, la imagen era un vehículo sumamente importante de difusión y socialización en el aspecto ideológico. Lo mismo ocurría en las áreas rurales de todos aquellos territorios incorporados a la Unión a medida de que, las élites de cada uno de los países sometidos al antiguo Imperio Ruso.

Es este el caso de varios materiales



que fueron destinados a las campañas de ideologización de los países de la región caucasiana y de Asia Central, pueblos islamizados por misioneros persas y árabes hacía más de un milenio. Usualmente, dada la hegemonía rusa y ucraniana en los puestos de poder y de la imagen de una Unión que reproducía las pautas culturales rusas por ser Rusia su miembro más extenso y poblado, se piensa que fueron los campesinos ortodoxos los que recibieron la mayor influencia de los bolcheviques en su propaganda atea.

Esto es parcialmente cierto, puesto que, la Unión Soviética también incluyó a numerosos pueblos no cristianizados, que van desde los judíos esparcidos por casi la totalidad de la Rusia europea, Bielorrusia, Ucrania y el Cáucaso, hasta las tribus

yakut de Kamchatka, politeístas. Entonces, esta multiplicidad cultural hace que las imágenes representen el papel de elementos de uso común y que haya sido más fácil para los bolcheviques comunicar el ideario socialista gráficamente que a través de la difusión oral.

En el caso del Asia de mayoría musulmana, los propagandistas soviéticos gastaron mucho ingenio al procurar la aceptación de la doctrina soviética después de que se impusieron por la fuerza y desalojaron a los simpatizantes del zarismo y de los señoríos locales. Posiblemente (esto se afirmaría tajantemente con una investigación al respecto) también existió un uso secular del color rojo entre estos pueblos, lo que facilitó su adopción y aceptación una vez enfilados en el proceso de soviétización.

Recientemente, el centenario de la Revolución generó un interés que se materializó en muchas publicaciones en las que se difundió el legado de la gesta de octubre de 1917. Entre los múltiples tópicos tratados, está el uso de carteles de adoctrinación en los países de Asia Central y el Cáucaso, zonas que, a pesar de la resistencia puesta por muchos líderes musulmanes (destacando la del turco Enver Bajá, concluida en 1922), acabó por rendirse al empuje soviético, permaneciendo leal al poder central hasta la disolución de la Unión en 1991.



Es aquí donde la propaganda soviética adquiere una proyección “externa” debido a que se dirige a grupos y etnias no eslavos, así como también a musulmanes practicantes. Algunos ejemplos que pueden encontrarse, vehiculizan un mensaje de parte de los bolcheviques, que se dirige a procurar su encuadramiento en el esfuerzo revolucionario. Aquí se presentan tres ejemplos que muestran a campesinos uzbekos, mujeres azeríes y a tártaros, todos ellos receptores de la propaganda a través de la identificación con su representación pictográfica.

Conclusiones:

A pesar de que, el estudio de la Historia del uso de los colores en el arte se relaciona con aspectos

meramente estéticos, ninguna valoración o interpretación de ello puede omitir una vinculación con el contexto político e ideológico del momento de que se trate. Una valoración de las creaciones artísticas como elementos que construyen idearios e imaginarios solamente se puede lograr comprendiendo que todo ello tiene lugar en coyunturas de intensa politización tanto de los artistas como de las masas, como ocurrió en la Revolución Rusa.

El uso del color rojo en los carteles soviéticos realizados entre 1917 y 1940 contribuyó a la apropiación del significado de dicho color por los campesinos y obreros de dentro y fuera de Rusia. En este momento, los propagandistas del gobierno fungieron como agentes ideológicos del régimen difundiendo la connotación radical del uso de este color, la cual se asemeja a la que tuvo lugar en la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII.

El énfasis del uso de la propaganda soviética en color rojo fue un derivado de la construcción simbólica realizada por los comunistas rusos, los bolcheviques. Con ello intentaban mostrar que, su Revolución era de un carácter radical, opuesta totalmente a la “Blanca” como puede denominarse la de 1905, que creó la Asamblea Nacional o Duma sin efectuar cambios radicales en favor de las clases obrera y campesina, prolongándose el conocimiento al carácter absoluto de la autoridad del zar.

En la guerra que libraron los bolcheviques contra los ejércitos blancos y los invasores extranjeros constituyó un impulso para la Revolución Rusa. La victoria, obtenida tras grandes movilizaciones y sacrificios de la población incluida en las levadas y los civiles, contribuyó a afianzar la lealtad de las masas y a cimentar la confianza en líderes como Vladimir I. Uliánov, León Trotski y otros, tuvieron un destacado papel como gestores de una hegemonía ideológica.



Bibliografía

Un vallekano en Rumania / Un vallekan în România: Propaganda Soviética en Asia Central y en el Caúcaso: 1918-1940. (2016, agosto 24). Un vallekano en Rumania / Un vallekan în România. Disponible en:<http://imbratisare.blogspot.com/2016/08/propaganda-sovietica-en-asia-central-y.html>

España, D. “. (2017, Abril 6). Fotos: Los carteles de la revolución rusa en El país Semanal. Disponible en:https://elpais.com/elpais/2017/04/06/album/1491500675_101547.html#foto_gal_1

Fernández, D. (2015, Febrero 4). “Sans Culottes, un conjunto, una ideología” en Vestuario Escénico. Disponible en: <https://vestuarioescenico.wordpress.com/2015/02/04/sans-culottes-un-conjunto-una-ideologia/>

Jerez Mir, M. (1985). Marx y Engels el marxismo genuino. Madrid: Cincel.

Ludwing, E. (1956). Napoleón Bonaparte. Madrid: Juventud.

Stalin, I. (1953). Obras, tomo XIV. Moscú: Editorial de Lenguas Extranjeras.

Venturini, F. (1971) El populismo ruso. Madrid: Revista de Occidente.

El semáforo está en rojo¹

Tania Patricia Santiago López, FCPyS-UNAM
Valeria Chávez Granados, FCPyS-UNAM
Alejandro Sánchez Cancino, FCPyS-UNAM
Diana Laura Hernández Elizalde, FCPyS-UNAM
Manuel Andrés Pérez-Pérez, ENAH
Gabriela García Salido, CEA-FCPyS-UNAM

Abstract

Este artículo hace una reflexión sobre los diversos problemas que surgen al momento de evaluar la vitalidad de una lengua y para ello recurre al semáforo de la vitalidad lingüística desarrollado por Leopoldo Valiñas, donde se muestra que hasta las mismas instituciones encargadas de medir y evaluar la vitalidad de las lenguas presentan serios problemas al momento de enfrentarse a la diversidad lingüística. Asimismo, esta reflexión va de la mano con algunas experiencias de trabajo de campo en cuatro lenguas del territorio mexicano: 1) el náhuatl del Oriente de Puebla, 2) El huave de San mateo del Mar, 3) el otomí de San Felipe Santiago, y 4) el tepehuano del sur, en donde se resalta la complejidad que viven las lenguas y sus hablantes.

Palabras clave:

Vitalidad lingüística, semáforo de la vitalidad, náhuatl, huave, otomí, tepehuano del sur

¹ Este artículo está inspirado por el libro *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México. Familias y lenguas aisladas* [versión preliminar] de Leopoldo Valiñas Coalla (en prensa), investigador del IIA-UNAM, quien fue el creador del concepto del semáforo de vitalidad lingüística. Asimismo, este trabajo es un producto directo del proyecto “Nuevas metodologías para la obtención de datos lingüísticos en campo: un acercamiento a la documentación de la lengua náhuatl del oriente de Puebla” (DGAPA-UNAM-PE406119), a cargo de la última autora del artículo, y en donde los otros cinco autores son participantes. Agradecemos a las comunidades que nos han permitido trabajar con sus lenguas, a Leopoldo Valiñas Coalla por apoyarnos e inspirarnos con su trabajo, a los dictaminadores anónimos por sus oportunos comentarios y sugerencias y al financiamiento recibido por parte de DGAPA-UNAM-PAPIME. Cualquier error en nuestras reflexiones es responsabilidad de los autores.

La UNESCO declaró el 2019 como el Año Internacional de las Lenguas Indígenas², y enfatizó que: “Las lenguas desempeñan un papel crucial en la vida cotidiana de las personas, [...]; no obstante, a pesar de su inmenso valor, las lenguas de todo el mundo siguen desapareciendo a un ritmo alarmante” (UNESCO, 2019). Aunado a lo anterior, también señaló los siguientes datos sobre la diversidad cultural y lingüística: “De las 7 mil lenguas habladas en el mundo, 2,680 idiomas están en peligro de desaparecer”, lo cual es evidencia de que más de un tercio de las lenguas están siendo desplazadas (UNESCO, 2019).

El portal en línea Ethnologue (2019) expone que actualmente son habladas 7,111 lenguas y el número de lenguas habladas en México son 292, de las cuales 282 son indígenas y 5 no indígenas; una considerada como lengua institucional (el español), 80 están en desarrollo, 74 son vigorosas, 88 están en problemas, y 44 están muriendo.

Por su parte, el *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de Desaparición* (Embriz y Zamora, 2012), indica que 185 variantes lingüísticas habladas en México se encuentran en

² En este trabajo nos referiremos a las lenguas oficiales de México, exceptuando al español, cómo lenguas indígenas. Además, utilizamos el concepto lengua minorizada, entendida como una lengua que ha sido marginalizada y/o prohibida en distintos contextos (Llamas, et. al. 2007) (No confundir con lengua minoritaria, entendida como una lengua con pocos hablantes en comparación con una lengua nacional/oficial (Llamas, et. al. 2007)).



riesgo no inmediato, 72 en riesgo mediano, 43 en riesgo alto, y 64 en riesgo muy alto de desaparición; es decir, para el 29% de las lenguas o variantes lingüísticas habladas en México el semáforo está en **rojo**. Valiñas (en prensa) propone el concepto de semáforo para indicar y correlacionar los distintos valores que cada institución expone (INALI, UNESCO, CDI y *Ethnologue*), con la finalidad de generar un **semáforo de vitalidad lingüística**.³ La propuesta permite observar la situación de cada lengua nacional desde una perspectiva más integral basándose en colores, el verde indica una lengua más vital, mientras el

³ Valiñas (en prensa) describe dichos colores de la siguiente forma: al verde oscuro “en desarrollo”, el verde claro “equilibrio/vigoroso”, amarillo “riesgo mediano”, naranja “en extinción lenta”, rojo claro “seriamente amenazada”, rojo oscuro “muy cercano a la extinción”.

rojo indica una lengua extremadamente en peligro (véase Imagen 1). De ahí el concepto y el título que utilizamos en este artículo: *el semáforo está en rojo*.



Imagen 1. “semáforo” de vitalidad lingüística propuesto por Valiñas (en prensa:39)

Expuesto lo anterior es relevante la pregunta: ¿Cómo se asume la vitalidad lingüística en el mundo y particularmente en México? Dicha interrogante no es para nada ociosa, ya que conlleva una gran complejidad y un impacto en muchos niveles. La metodología para medir la vitalidad de una lengua y, por ende, sus resultados, pueden repercutir en múltiples aspectos: desde el diseño de políticas lingüísticas hasta el reconocimiento de la existencia de pueblos originarios.

En este sentido, el objetivo de este artículo es realizar un ejercicio reflexivo

partiendo de lo que Valiñas (en prensa) plantea y sumando nuestras experiencias en trabajo de campo con comunidades hablantes de náhuatl, huave, otomí y tepehuano del sur en torno a la vitalidad lingüística y a la realidad que viven las lenguas indígenas y sus hablantes. En la §2 se presentan los principales criterios para determinar la vitalidad lingüística en el ámbito nacional e internacional. En la §3 se presentan los semáforos de vitalidad lingüísticos (Valiñas, en prensa) y las experiencias de nuestro trabajo de campo. En la sección §4 se expone el punto de vista de dos mujeres hablantes de lenguas indígenas. Por último, en la §5 presentamos nuestras consideraciones finales.

2. Algunas nociones sobre la vitalidad lingüística

Los estudiosos de las lenguas dicen que las lenguas mueren, pues piensan en ellas como seres vivos que pueden nacer,



crecer, reproducirse y morir, a pesar de ello, es claro que una lengua no es un ser vivo. Sin embargo, no es raro escuchar en ámbitos académicos y cotidianos el uso de estas metáforas para referirse a un hecho innegable: muchas lenguas del mundo están “muriendo” a un ritmo alarmante, como mencionamos anteriormente.

La explicación de lo lingüístico a partir de perspectivas provenientes de las llamadas “ciencias duras” no es algo nuevo. Por ejemplo, hay propuestas teóricas como las ecologías lingüísticas que emplean una terminología propia de las ciencias biológicas para explicar fenómenos sociolingüísticos. No obstante, ésta debería de ser empleada en un sentido mayormente metafórico (Córdoba, 2019). Dejando a un lado, por



el momento, la discusión epistemológica antes mencionada, nos parece importante exponer, aunque de manera breve, algunas propuestas que han sido desarrolladas a la sombra de una necesidad cada vez más imperante: la importancia de medir la vitalidad de las lenguas minorizadas para su (posible) revitalización.⁴

A Joshua Fishman se le atribuye el desarrollo de la mayor parte de los conceptos sociolingüísticos para la comprensión de la vitalidad lingüística (Simons y Lewis, 2010). En su clásica obra *Reversing Language Shift* (1991) establece dos contribuciones que fueron retomadas y desarrolladas en los años posteriores: en primer lugar, que el desplazamiento lingüístico⁵ puede ser revertido; en segundo lugar, una escala de ocho niveles para la medición de la vitalidad de una lengua: la Escala de Grados de Disrupción Intergeneracional (GIDS por sus siglas en inglés). Por otro lado, ésta no ha sido la única escala utilizada para la medición de la vitalidad lingüística.

Una alternativa como la desarrollada por la UNESCO (2003) también ha tenido una amplia aceptación por considerar otro tipo de factores como la calidad de la **documentación lingüística** existente o el **respaldo institucional** hacia las lenguas **minorizadas**. Aun así, al igual que la GIDS

⁴ Nos referimos a “posible”, ya que en la literatura no abundan casos documentados de revitalización exitosa.

⁵ Esto ocurre “cuando los hablantes de una lengua no lo transmiten a sus hijos” (Llamas, et. al. 2007).

de Fishman, dicha escala prioriza el factor de **transmisión intergeneracional**, es decir, qué tanto una lengua es adquirida por nuevas generaciones de hablantes. A su vez, el portal académico *Ethnologue* actualmente utiliza la llamada *Expanded-GIDS* propuesta por Paul Lewis y Gary Simons (2010), que busca conjugar la escala originalmente establecida por Fishman, la escala de la UNESCO y la que hasta ese entonces utilizaba el mismo *Ethnologue*. Ésta consiste en una escala de diez niveles, más subniveles, que busca exponer de manera más precisa la vitalidad de las lenguas del mundo.

En México también se han desarrollado propuestas para la medición de la vitalidad lingüística. Por un lado, la otrora Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, ahora INPI) propuso un Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE) que, a partir de modelos matemáticos, establece una escala de cinco niveles en los que se prioriza la **transmisión intergeneracional** (Ordorica, Rodríguez, y Velázquez, 2009). A su vez, el INALI establece una escala de cuatro niveles en la que se prioriza el **número y dispersión regional de hablantes**⁶ (Embriz y Zamora, 2012).

Dicho lo anterior, queda claro que

⁶ Cabe recalcar que los criterios aquí resaltados no son los únicos tomados en cuenta por cada institución, sin embargo, las prioridades en las mediciones ayudan a entender el porqué de la discrepancia de datos sobre algunas lenguas. Para una revisión más detallada de cada metodología se pueden consultar las fuentes citadas.

INALI	<i>Ethnologue</i>	CDI	UNESCO
náhuatl alto del norte de Puebla	náhuatl de la Huasteca oriental, [nhe]	náhuatl	náhuatl de la Huasteca, [nhe]
náhuatl del noreste central	náhuatl del norte de Puebla, [ncj]		náhuatl de la sierra de Puebla
náhuatl de la sierra oeste de Puebla	náhuatl de Zacatlán-Ahuacatlán-Tepetzintla, [nhi], con 2 dialectos		
náhuatl de la sierra, noreste de Puebla	náhuatl de las tierras altas de Puebla, [azz]		
mexicano del oriente central	náhuatl del centro, [nhn]		náhuatl central, [nhn]
mexicano del oriente de Puebla	náhuatl de Huaxcaleca, [nhq]		náhuatl de la sierra de Puebla

Imagen 2. Vitalidad de variantes dialectales del náhuatl de los estados de Puebla y Tlaxcala (Valiñas, en prensa:147)

no es posible hacer una aplicación acrítica de alguno de los marcos para la medición de la vitalidad lingüística. La importancia, reiteramos, de hacer diagnósticos adecuados yace en qué tipo de planeación es necesaria para atender a las lenguas minorizadas. Sin embargo, no bastan estudios precisos sin un posicionamiento (auto)crítico desde la labor lingüística. A continuación, desarrollamos una serie de reflexiones que buscan expresar una serie de preocupaciones que atañen al ejercicio de nuestra disciplina.

3. Realidades sobre cuatro lenguas y nuestras experiencias como lingüistas

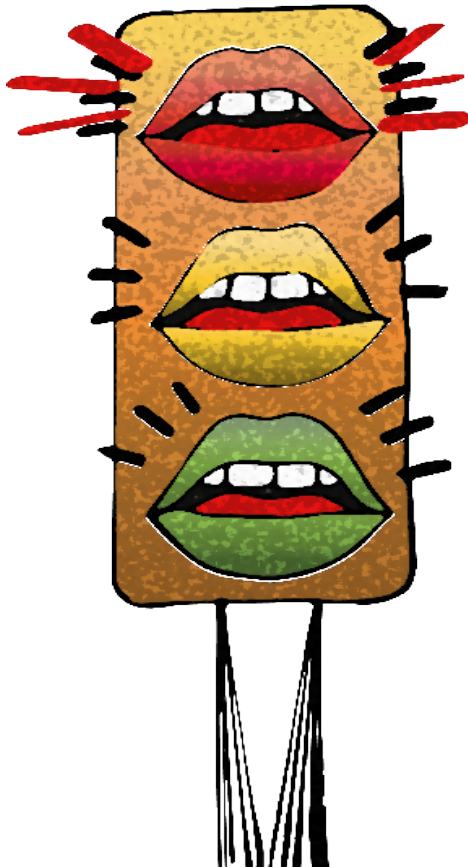
En esta sección presentamos los casos de cuatro lenguas indígenas, en donde comparamos los datos institucionales de vitalidad de las lenguas expuestos por

Valiñas (en prensa), con las observaciones a partir de nuestras experiencias de trabajo de campo.⁷

El primer caso es la lengua náhuatl o mexicano⁸ de la familia yutoazteca. INALI (2008) en su Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales (CLIN) menciona que hay 30 variantes dialectales del náhuatl. En este trabajo nos enfocamos

⁷ Los autores de este trabajo se han enfocado en trabajar distintas lenguas mexicanas en diferentes momentos y por ende con tiempos de estancia en campo variados, sin embargo, a pesar de que algunas estancias han sido más breves que otras, todos concordamos en que las realidades de las comunidades y las lenguas arrojan ciertas diferencias con los datos presentados por las instituciones. Así mismo, algunas de estas diferencias se han visto plasmadas en los trabajos de Aguilar (2019) para el caso del huave; Guerrero (2014, 2016) y Vargas (2019) para el caso del otomí; y Torres (2018) para el caso del tepehuano del sureste.

⁸ Las observaciones acerca del náhuatl del oriente de Puebla surgen como parte del proyecto “Nuevas metodologías para la obtención de datos lingüísticos en campo: un acercamiento a la documentación de la lengua náhuatl del oriente de Puebla” (DGAPA-UNAM-PE406119).



en la variante del oriente de Puebla, específicamente la que se habla en el Municipio de Chilchotla⁹. En la Imagen 2 se presenta el semáforo de la vitalidad de dicha lengua retomado de Valiñas (en prensa). Como podemos observar cada institución reconoce distintas variantes y a su vez distintos grados de vitalidad para las mismas. En el caso del náhuatl hablado en Chilchotla, INALI lo considera dentro de la variante oriente de Puebla que está en **rojo**, para *Ethnologue* dicha variante no existe y solo menciona al náhuatl de la Huasteca cercano a éste, la CDI no hace diferenciaciones respecto a la diversidad dialectal y finalmente la UNESCO la toma como parte del náhuatl de la sierra de Puebla.

INALI (2012) muestra que esta variante se encuentra en muy alto riesgo de desaparición, así mismo, INEGI (2010) menciona que en Chilchotla hay mil hablantes de lengua indígena¹⁰, los cuales han disminuido con el tiempo. En nuestro trabajo de campo pudimos notar que ésta ya no se habla en la cabecera municipal y los hablantes se encuentran frecuentemente en las localidades o barrios de Chilchotla¹¹.

⁹ Los estudios previos sobre la variante de Chilchotla son escasos, ya que solo podemos encontrar un vocabulario de Lastra (1986), el cual presenta un análisis de las variantes dialectales del náhuatl en México.

¹⁰ La población total del municipio es de 19, 257 habitantes, de los cuales 1, 061 son hablantes de lengua indígena (INEGI, 2010). Estos datos mencionan como primera lengua indígena el náhuatl y como segunda el tonaco.

¹¹ Las localidades que se enmarcan en el municipio de Chilchotla son 35, de las cuales el trabajo de campo se realizó en cuatro localidades: San Isidro, Ignacio Zaragoza, Francisco I. Madero y la cabecera municipal.



Además, los hablantes con los que tuvimos contacto que aprendieron el náhuatl como lengua materna, son adultos mayores de 70 años aproximadamente. Existen pocos adultos bilingües entre 30 y 70 años, siendo la mayoría de estos hablantes pasivos del náhuatl, mientras que, prácticamente la totalidad de las personas jóvenes son monolingües en español, por lo que consideramos que el estado de vitalidad de la lengua es preocupante.

Según lo dicho por ciertos habitantes del barrio Ignacio Zaragoza, en ciertas escuelas de educación básica hay clases de náhuatl¹². Ésta es una iniciativa por parte de algunas profesoras y no es reglamentaria (Diario de Campo_CHTL_LH-22may2019, Hernández, 2019)¹³. Además, durante el trabajo de campo pudimos conocer y

¹² Dicha iniciativa no asegura que se enseñe la misma variante hablada en Chilchotla. Además, sólo se imparte para los primeros años de la educación básica.

¹³ Dato obtenido por Diana Laura Hernández Elizalde en el período de trabajo de campo (mayo 2019).

entrevistar a un hablante bilingüe náhuatl-español mayor de 80 años cuya lengua materna era el mexicano. De acuerdo a su testimonio sus eventos comunicativos en náhuatl eran muy limitados, ya que los pocos hablantes que quedan, viven muy lejos y no hay condiciones óptimas de movilidad¹⁴. Este hombre también nos compartió su experiencia de cómo dejó de hablar la lengua, pues mencionó dos factores importantes, la dificultad comunicativa y la discriminación¹⁵. Esto lo obligó a aprender español y a preferir comunicarse en dicha lengua con su familia.

El segundo caso que abordaremos es el huave o *ombeayüts*¹⁶, una lengua aislada que se habla en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca. INALI (2008) señala que esta lengua cuenta con dos variantes dialectales, en este trabajo nos centraremos en la variante del oeste, específicamente en la hablada en San Mateo del Mar o *Tikambaj*¹⁷.

¹⁴ El colaborador entrevistado narra que rara vez tiene la oportunidad de hablarlo, debido a que sólo otra persona de su familia lo habla de manera fluida. Hay algunos vecinos que también hablan náhuatl, pero no es fácil tener contacto con ellos, ya que es complicado trasladarse por el terreno lleno de laderas, especialmente cuando se es mayor.

¹⁵ El colaborador mencionó que cuando comenzó a trabajar como jornalero en los cafetales en Coatepec, Veracruz, se encontró con la dificultad de comunicarse con otros compañeros no hablantes de náhuatl, así como con sus empleadores; además influyeron las burlas e insultos por no hablar español.

¹⁶ Las observaciones acerca del huave de San Mateo del Mar surgen del trabajo de campo realizado como parte de la asignatura 'Técnicas Lingüísticas para la Obtención de Datos' a cargo del Dr. Samuel Herrera Castro, en mayo 2019.

¹⁷ La población total del municipio de San Mateo del Mar es de 14,252 habitantes, de los cuales 12,344 son hablantes de lengua indígena (INEGI, 2010). Sin embargo, estos datos no especifican qué lengua indígena es la que hablan ya que en la zona también se consideran a hablantes de

En la Imagen 3 se presenta el semáforo de la vitalidad del huave propuesto por Valiñas (en prensa). Como podemos observar INALI¹⁸ solo reconoce dos variantes con distinto grado de vitalidad, por su parte *Ethnologue* reconoce 4 variantes de las cuales 3 tienen un grado de vitalidad en peligro y 1 con grado de vitalidad estable.

INALI	<i>Ethnologue</i>	CDI	UNESCO
huave del oeste	huave de San Mateo del Mar, [huv]	huave	huave de San Mateo del Mar
	huave de Santa María del Mar, [hvv]		huave de Santa María del Mar
huave del este	huave de San Dionisio del Mar, [hve]		huave de San Dionisio del Mar
	huave de San Francisco del Mar, [hue]		huave de San Francisco del Mar

Imagen 3. Vitalidad de variantes de huave (Valiñas, en prensa:99).

La CDI sólo reconoce una sola variante con buena vitalidad y finalmente la UNESCO al igual que *Ethnologue* reconoce 4 variantes, cada una con distinto grado de vitalidad.

Este contacto lingüístico ha generado que el huave esté en constante cambio y da lugar a diversos fenómenos, por ejemplo, el uso de préstamos, cambios de código y bilingüismo. Respecto al bilingüismo, Aguilar (2019) compara los datos de Diebold (1961) con los de *Ethnologue* (2019) e INEGI (2005, 2010) y nos muestra que los datos obtenidos en dos momentos distintos reflejan el paso de un estado de

diversas variantes del zapoteco.

¹⁸ Es importante destacar que INALI toma como parte de la misma variante la lengua de dos comunidades, la cual según *Ethnologue* y UNESCO tienen una vitalidad muy distinta.

bilingüismo incipiente con un crecimiento moderado a un bilingüismo con un ritmo rápido de crecimiento (Aguilar, 2019: 21).

En nuestro trabajo de campo pudimos observar que en San Mateo del Mar¹⁹ la lengua huave es hablada por la mayoría de la población, sin embargo, el español también tiene gran presencia en la comunidad. Según algunas entrevistas pudimos constatar que esta lengua se considera importante para la vida fuera de la comunidad, ya que permite acceder a otras actividades económicas y educativas. En este caso, destacamos la importancia de la metodología y criterios para la clasificación de la vitalidad de las lenguas pues, si bien existe un uso generalizado de la lengua en *Tikambaj*, es notable que el bilingüismo ha avanzado con rapidez, tal como lo describe Aguilar (2019).

El tercer caso es el otomí, lengua otomangué de la subrama otopame que se habla en ocho estados de la República Mexicana (Lastra 2016: 22). El CLIN (INALI, 2008) menciona que el otomí tiene nueve variantes dialectales, al igual que *Ethnologue* y la UNESCO. En este trabajo nos enfocamos en la variante del centro, específicamente la que se habla en la comunidad de San Felipe Santiago, denominada *ñätho*²⁰, hablado en el

¹⁹ Las localidades que se enmarcan en el municipio de San Mateo del Mar son 16, de las cuales el trabajo de campo se llevó a cabo principalmente en la localidad con el mismo nombre.

²⁰ Las observaciones acerca del otomí de San Felipe Santiago, surgen a raíz de las temporadas de trabajo de

INALI	<i>Ethnologue</i>	CDI	UNESCO
otomí de la Sierra	otomí de las tierras altas orientales, [otm]	otomí	otomí de la Sierra
	otomí de Texcatepec, [otx]		
	otomí de Tenango, [otn]		
otomí bajo del noroeste	otomí de Querétaro, [otq]		otomí noroccidental bajo
otomí del noroeste			otomí noroccidental, [otq]
			otomí occidental
otomí del oeste			
otomí del oeste del Valle del Mezquital			
otomí del Valle del Mezquital	otomí del Mezquital, [ote]		otomí del valle del Mezquital
otomí de Ixtenco	otomí de Ixtenco, [otz]		otomí de Ixtenco
otomí de Tilapa o del sur	otomí de Tilapa, [otl]		otomí de Tilapa
otomí del centro	otomí de Temoaya, [ott]		otomí central
	otomí del Estado de México, [ots], con 1 dialecto	otomí de Ocoyoacac	

Imagen 3. Vitalidad de variantes del otomí (Valiñas, en prensa:240).

municipio de *Jiquipilco*²¹ en el Estado de México. En la imagen 3, Valiñas (en prensa) presenta el semáforo de la vitalidad del otomí. En la primera columna podemos observar que INALI considera tres variantes en verde y las demás en **rojo**, a excepción del otomí del Valle del Mezquital, que la pone en amarillo. Por otro lado, aunque *Ethnologue* también considera que existen nueve variantes su clasificación es distinta. Un ejemplo de ello es que mientras para INALI el otomí de la sierra es una sola variante, *Ethnologue* los divide en tres. Para esta última institución, la vitalidad de las variantes otomíes también es diversa,

campo dentro del proyecto financiado por el Endangered Language Fund: Documentation of Jiquipilco Otomi [ots] (México), a cargo del Dr. Néstor Hernández-Green y del quinto autor del presente trabajo.

²¹ La población total del municipio es de 69,031 habitantes, de los cuales 5,311 son hablantes de lengua indígena (INEGI, 2010). Sin embargo, estos datos no especifican qué lengua indígena es la que hablan, ya que en la zona también se consideran a los hablantes de mazahua.

ya que considera en desarrollo al otomí del altiplano oriental, al de Tenango, al de Querétaro, al del Mezquital y al del Estado de México; al otomí de Texcatepec lo pone en vigoroso, al otomí de Temoaya lo muestra en cambio y al otomí de Ixtenco y al de Tilapa los considera moribundos. Por otro lado, la CDI sólo tiene presente una variante otomí y la presenta en **rojo**. Finalmente, la UNESCO al único que coloca en verde es al otomí noroccidental y coloca en amarillo al otomí de la sierra, al noroccidental bajo y al del Valle del Mezquital, mientras que a todos los demás en **rojo**.

La variante de San Felipe Santiago de acuerdo con instituciones como el INALI y la UNESCO se encuentra en un alto riesgo de desaparición, según el CDI, se encuentra en extinción acelerada y siguiendo a

Ethnologue, el estado de la variante es vigoroso. La situación es mucho más compleja, pues si bien es cierto que algunos hablantes valoran su lengua y buscan usarla cada vez en más contextos, los padres ya no hablan *ñätho* a sus hijos, y usan el español cuando se dirigen a ellos. Esto ocurre ya que el otomí se percibe como menos prestigioso que el español, especialmente en ciertos contextos institucionales y formales, pues muchos de los hablantes no escriben la lengua. Además, la educación formal se lleva a cabo casi exclusivamente en español. En algunos casos cuando hay lecciones de *ñätho*, éstas consisten en la mera memorización de elementos léxicos y no buscan que los aprendices sean hablantes activos de la lengua. En estas circunstancias, es muy poco probable que la lengua sobreviva a esta generación de adultos jóvenes.

Estos hechos se ven descritos ampliamente en el testimonio recolectado por Hernández-Green a Eonice Álvarez (2020) una representante indígena oriunda de San Felipe, quien considera que el Estado debería implementar medidas para el aprendizaje y difusión de la lengua dentro de las escuelas, pues en sus propias palabras dice: “Yo quisiera que los gobiernos lo hicieran obligatorio [el otomí] en las escuelas, podría ser en todos los niveles, [...] que lo introdujeran como una materia más. Así sí se va a hacer obligatorio aprenderla [...]” (Álvarez y Hernández-Green, 2020).

Así mismo, se debe mencionar que los trabajos que describen la complejidad de la vitalidad en las comunidades otomíes son escasos y en este sentido sobresalen los trabajos de Guerrero (2014, 2016) para el otomí de Santiago Mexquititlán y Vargas (2019) para el otomí de San Pablito y Boxo, lo cual muestra un campo de estudio que debe ser atendido para todas las demás variantes.

El cuarto caso es el tepehuano del sur²², lengua yutoazteca de la subrama tepimana, hablada en la sierra de Durango y Nayarit. De acuerdo con Ambriz (2001) e INALI (2008) el tepehuano del sur cuenta con tres variantes dialectales: el tepehuano bajo, el tepehuano central el tepehuano alto²³. En el presente, nos

²² Las observaciones acerca del tepehuano del sur surgen del trabajo de campo realizado por la Dra. García Salido durante más de 10 años.

²³ La variante baja se habla en las cabeceras comunales de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle; Santiago Teneraca; y San Francisco de Ocotán. Mientras que la variante central se habla en Santa María Magdalena de Taxicaringa. La variante alta se habla en San Bernardino Milpillas Chico,



INALI	<i>Ethnologue</i>	CDI	UNESCO
tepehuano del sur alto	tepehuán del suroeste, [tla]	tepehuano	tepehuán del suroeste
tepehuano del sur central			tepehuán del sureste
tepehuano del sur bajo	tepehuán del sureste, [stp]		

Imagen 4. Vitalidad de las variantes del tepehuano del sur (Valiñas, en prensa:123)

enfocamos en discutir la situación que viven las comunidades pertenecientes a estas tres variantes del tepehuano²⁴. En la imagen 4, Valiñas (en prensa:123) muestra que INALI, *Ethnologue*, CDI, y UNESCO difieren en la vitalidad de estas tres variantes. INALI señala que la variante baja y alta se encuentran en riesgo no inminente de cambio, lo cual se muestra en verde, y que sólo la variante central está en una situación de desplazamiento en color es amarillo²⁵. Mientras que *Ethnologue* y CDI muestran una situación más uniforme en color verde, UNESCO sólo reconoce a la variante baja (tepehuano del sureste) en verde y a la alta (tepehuano del suroeste) en amarillo.

La situación resulta más complicada de lo que se menciona, ya que no existen estudios sobre la vitalidad de la lengua en las tres variantes, situación que dificulta ofrecer un diagnóstico sobre el panorama actual del tepehuano del sur. Sin embargo, Torres (2018: 331) en su reciente estudio

San Francisco de Lajas y San Andrés Milpillas Grande, sólo esta última cabecera se localiza en Nayarit (García y Reyes, 2017).

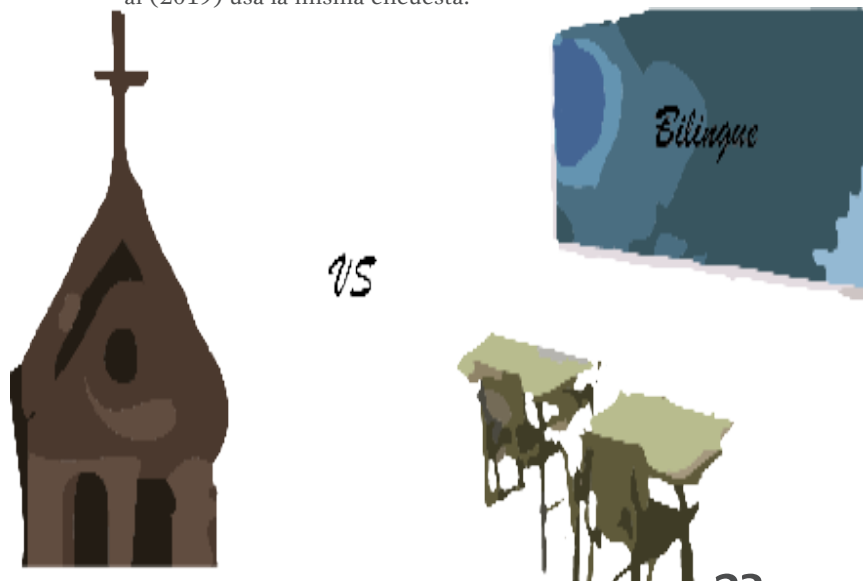
²⁴ Los estudios de la gramática del tepehuano del sur se pueden revisar en García Salido (2019).

²⁵ INEGI (2015) estima 36,543 hablantes en total por las tres variantes.

sobre el tepehuano bajo muestra que ésta se utiliza en espacios como la casa, las fiestas y la iglesia, mientras que el uso bilingüe del tepehuano bajo y el español se da en las reuniones, el mercado, la escuela, el trabajo, la clínica y la ciudad. Destaca el hecho de que no existe un ámbito en el que se dé el uso exclusivo del español. Su descripción sociolingüística afirma que la comunidad de Santa María (tepehuano bajo) muestra un bilingüismo incipiente, ya que todos los colaboradores entrevistados aprendieron el tepehuano bajo como su primera lengua.

Si bien, el tepehuano del sur no está en rojo con respecto a su vitalidad, no sabemos cuánto falta para que lo esté, ya que el trabajo con las comunidades de tepehuano central evidencian un panorama distinto, en donde nuestras entrevistas²⁶ (García et al 2019) señalan que existen contextos en donde se habla exclusivamente español en entornos tan importantes como lo es la casa; por otro lado en las comunidades del tepehuano alto logramos observar que

²⁶ Dichas entrevistas se basan en la encuesta sociolingüística diseñada por Guerrero (2009), es importante mencionar que tanto el trabajo de Torres (2018) como el de García et al (2019) usa la misma encuesta.



la variación entre español y tepehuano es cada vez más frecuente.

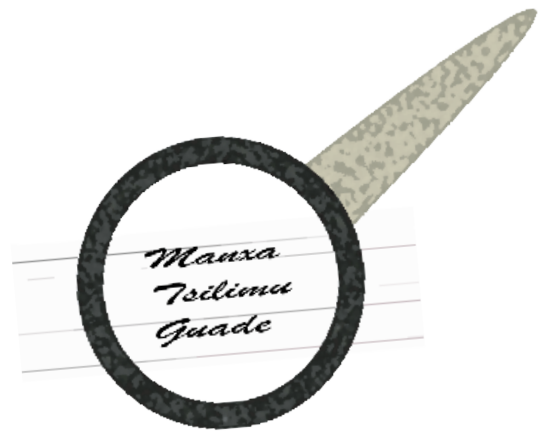
Los cuatro casos anteriores nos muestran distintos panoramas de la vitalidad de lenguas indígenas. En México, aunque los semáforos muestran una situación “en verde” muchos casos están o van a estar en rojo muy pronto. La complejidad sociolingüística no nos exime de ver las situaciones políticas, económicas y sociales de sus hablantes.

4. La situación de los y las hablantes como actores sociales

En este apartado presentamos la posición de dos activistas indígenas en relación con sus lenguas. En la historia, han existido diversas formas y momentos donde se puede observar discriminación, marginación y exclusión hacia los hablantes, inclusive al momento de opinar y tomar decisiones sobre sus propias lenguas.

Dos ejemplos de ello se presentan desde la academia y desde el Estado. Por un lado, la academia (lingüística antropológica), en un primer momento establece la relación lengua-hablante como una relación jerárquica, en donde los hablantes eran considerados únicamente como “informantes”²⁷, y la lengua era

²⁷ Como menciona Cruz (2018:32) esta relación jerárquica se ha reflejado en las metodologías de investigación que han prevalecido en el quehacer lingüístico-antropológico en México. “Desde la llegada de los españoles [...] hasta el presente, la relación entre el investigador y su objeto de estudio se ha caracterizado por ser ‘investigador a



vista como lo primordial. Por otro lado, en el caso del Estado, muy recientemente el Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos decretó en 2003 una ley para regular el reconocimiento y la protección de los derechos lingüísticos, tanto individuales, como colectivos de los pueblos y las comunidades indígenas del país. Ley que debió haberse instaurado desde mucho tiempo atrás. Si bien es cierto que ha habido cambios, reformas e iniciativas para equilibrar la situación de los pueblos y comunidades indígenas, aún falta mucho trabajo para que las relaciones entre la academia, el Estado, la sociedad y las comunidades dejen de ser asimétricas.

En 2019 el Congreso invitó a diversos representantes de las comunidades indígenas a hablar frente a la Cámara de Diputadas y Diputados y presentar el panorama de las lenguas y sus hablantes. Entre los diversos invitados destacan las voces de Yásnaya Elena Aguilar Gil, lingüista y activista *ayuujk* y Selene Galindo Cumplido, antropóloga social y activista *o'dam*.

informante', de 'experto a inexperto, de civilizado a primitivo', de 'monoteísta a idolatra' y de 'rico a pobre.'" (Cruz, 2018:33).



Una de las frases de Aguilar Gil en el Congreso fue que: “Las lenguas son importantes, pero son mucho más importantes sus hablantes. Las lenguas mueren porque sus hablantes son discriminados y violentados”. Por su parte, Galindo mencionó que: “No se puede contar con una revitalización lingüística cuando a los hablantes nos están matando; nos están despojando de todo aquello que nombramos”. Ambas frases remarcan la violencia como uno de los múltiples factores por los que los hablantes de las lenguas indígenas dejan de usar las lenguas con las que nacieron. Por lo que consideramos que, si las y los hablantes son violentados, discriminados y excluidos, las lenguas inevitablemente están en riesgo, es decir, están en **rojo**.

Contrario a lo que algunos como Martínez (2018) piensan que: “perder una lengua [...] es un tópico sin sentido (excepto para la filología que las estudia)”, Aguilar Gil menciona la importancia de seguir hablando sus lenguas, ya que como ella misma lo señala: “Hablar nuestra lengua nos crea un espacio seguro, nos genera un ambiente autónomo en el cual hacemos comunidad, nos ponemos de acuerdo, nos sentimos seguros, generamos las estrategias para enfrentar lo que ante el Estado haya que enfrentar. En ese sentido, la pérdida de las lenguas nos despoja de un territorio cognitivo en el que recreamos comunidad”.

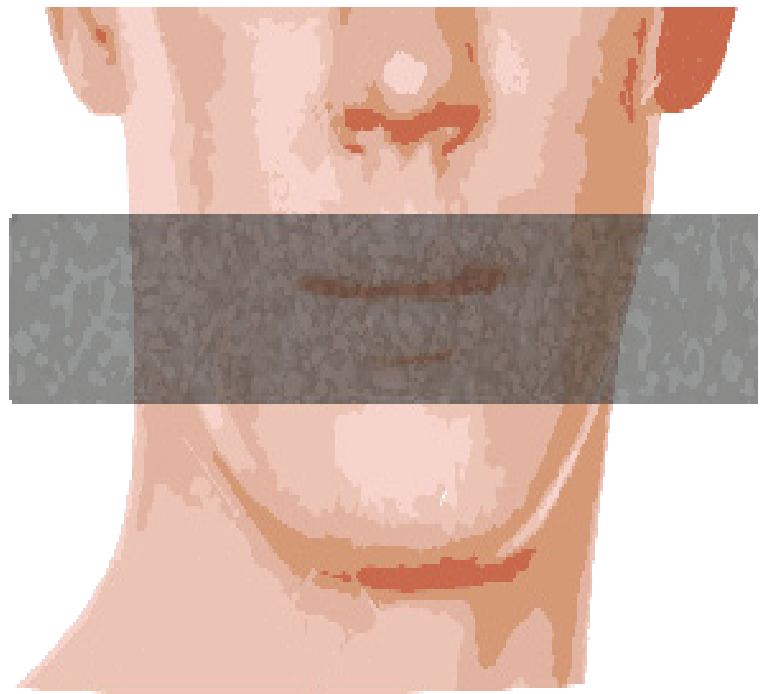
Finalmente, como lingüistas en formación y profesores cabe cuestionarnos el por qué y para qué documentamos y estudiamos las lenguas, y cuál es el papel que debemos tomar frente a los panoramas

de violencia y pérdida de las lenguas. Sabemos que no hay una sola respuesta para estas preguntas, pero tenemos claro que es importante crear diálogos horizontales que permitan atender las decisiones que se toman dentro de las comunidades para salvaguardar sus lenguas y respetar a sus hablantes.

5. Consideraciones finales

Como estudiantes y profesores de las primeras generaciones de la Licenciatura en Antropología suscrita a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, consideramos necesario discutir cuestiones y dilemas relevantes que hemos visto y vivido en nuestro quehacer lingüístico dentro de las ciencias sociales y las humanidades.

Porello, en este artículo, presentamos el panorama de cuatro lenguas con respecto a su vitalidad, a partir del trabajo que realizó Valiñas (en prensa), en donde conjuntó los datos de 4 instituciones y criterios sobre la vitalidad y distribución de las lenguas y sus hablantes. El valor de este trabajo radica en que sumamos nuestras experiencias de trabajo de campo con lo presentado por Valiñas (en prensa) y otros investigadores sociolingüistas como Torres (2018), Vargas (2019), entre otros. En el caso de la vitalidad lingüística es importante cuestionar los datos institucionales, ya que como mencionamos hay discordancias desde la forma de clasificar a las variantes



lingüísticas hasta la forma de definir su grado de vitalidad.

Debemos mencionar que hay hablantes que son investigadores de sus propias lenguas y constructores de sus propios intereses de investigación. Sin embargo, también estamos conscientes que estos trayectos no han sido nada fáciles. Por lo que es importante que ellos compartan dichos retos y limitaciones dentro y fuera de sus comunidades.

Nuestra reflexión señala que no solo debemos identificar una lengua en peligro, sino que se debe tener presente la situación “en **rojo**” que viven las personas que las hablan, ya que al discutir el porqué las lenguas están “en **rojo**”, también debemos debatir si los saberes, los territorios y las formas de vida de los hablantes también están “en **rojo**”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, M. C. (2019). Problemas en la prosodia enunciativa en el huave de San Mateo del Mar [Tesis de Doctorado]. El Colegio de México.
- Aguilar, Y. (2019). Èëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México*, 17–25.
- Álvarez, E., & Hernández-Green, N. (2020). Ichan Tecolotl, La casa del tecolote. *Pueblos y Lenguas Indígenas, pasado y presente. Ichan Tecolotl*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/murmbaxjua-ka-ga%cc%a0tho-ndar-manga%cc%a0he-ra-hnatho-bu%cc%a01-pasado-y-presente-de-la-lengua-otomi-en-san-felipe-santiago-jiquipilco-estado-de-mexico/#post-8552-footnote-1>
- Ambriz, M. (2000). Lo ético y lo émico en un sistema de parentesco de los tepehuanos del sur. *Revista Dimensión Antropológica*, 79–11.
- Butragueño, P. (2019). Contacto, difusión y desplazamiento: El pasado en el presente y el español poscolonial en México. *El español: de lengua de conquista a lengua patrimonial. IV Encuentro Libertad por el Saber, El Colegio de México*.
- Cámara de Diputados. (2019). Desde tribuna Selene Galindo pronuncia un discurso en Lengua O'dam. https://www.youtube.com/results?search_query=selene+camara+de+deputados
- Cámara de Diputados. (2019, febrero 26). Intervención de Yásnaya Aguilar, habla en Mixe, por el Año Internacional de las Lenguas Indígenas.] <https://www.youtube.com/watch?v=502lzaNur8c>
- Córdova, L. (2019). Metáforas ecológicas, ideologías y políticas lingüísticas en la revitalización de lenguas indígenas. UABJO.
- Cruz, H. (2018). Aspectos éticos. En C. Montaña, I. Arellano, & L. Sánchez (Eds.), ¿Qué hacer para registrar y preservar una lengua? Aproximaciones a la documentación lingüística. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Embriz, A., & Zamora, Ó. (2012). México. Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de desaparición: Variantes Lingüísticas por grado de Riesgo. INALI.
- Fishman, J. (1991). Reversing Language Shift. *Multilingual Matters*.
- Flores, M., Santiago, T., Chávez, V., & Bedolla, D. (2019, junio). Actitudes lingüísticas en San Mateo del Mar [Poster]. 5tas. Jornadas de Lenguas en Contacto, Universidad Autónoma de Nayarit.
- García, G. (2019). Tepehuano del sur [Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada]. Serie de monografías de la Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada. <https://www.ama.org.mx/tepehuano-del-sur/>
- García, G., Arellano, I., Martínez, D., & Pérez, A. (2019, junio). Un panorama de la documentación lingüística del tepehuano del sur: ¿una lengua en mantenimiento? 5tas. Jornadas de Lenguas en Contacto, Universidad Autónoma de Nayarit.
- García, G., & Reyes, A. (2017). Apuntes sobre la dialectología del tepehuano del sur. *Expedicionario Revista de Estudios en Antropología*, 33–49.
- Guerrero, A. (2016). La determinación de derechos lingüísticos: Diseño de peritaje por encuesta sociolingüística. En L. Guerrero & C. Pelayo (Eds.), 100 años de la Constitución mexicana: De las garantías individuales a los derechos humanos (pp. 265–31). UNAM.
- Guerrero, A. (2014). Aspectos cuantitativos y cualitativos del peritaje lingüístico. En P.

- Butragueño & L. Orozco (Eds.), *Argumentos cualitativos y cuantitativos en sociolingüística* (pp. 613–642). El Colegio de México.
- Guerrero, A. (2009). Encuesta para peritaje lingüístico, Instrumento generado dentro del proyecto “Variación y normatividad en lenguas otomíes: Cambio fonológico en el contexto de la sistematización ortográfica 2009-2014”. Dirección de Lingüística-INAH.
 - Hernández, L., Chávez, S., Hernández, F., Pérez, A., & García, G. (2019, junio). Experiencias de documentación lingüística de una lengua desplazada: El caso náhuatl de la Sierra Oriente de Puebla [Póster]. 5tas. Jornadas de Lenguas en Contacto, Universidad Autónoma de Nayarit.
 - Hill, J. (2002). “Expert Rethorics” in *Advocacy for Endangerment Languages: Who is Listening and What Do They hear?* *Journal of Linguistic Anthropology*, 119–133.
 - Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2005). II Censo General de Población y Vivienda 2005. <https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/140#:~:text=El%20II%20Censo%20de%20Poblaci%C3%B3n,con%20un%20evento%20por%20muestreo>.
 - Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). XII Censo General de Población y Vivienda 2010.
 - Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015). Encuesta Intercensal. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>
 - Instituto Nacional De Lenguas Indígenas (INALI). (2009). Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones. INALI.
 - Lastra, Y. (1986). *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. UNAM.
 - Lastra, Y. (2006). *Los otomíes su lengua y su historia*. UNAM.
 - Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Diario Oficial de la Federación (2003).
 - Llamas, C., Mullany, L., & Stockwell, P. (2007). *The Routledge Companion of Sociolinguistics*. Routledge.
 - Martínez, C. [@cmgorriaran]. (2018, agosto 18). Perder una lengua [...] es un tópico sin sentido (excepto para la filología que las estudia) [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/cmgorriaran/status/1030822710828519424>
 - Ordorica, M., Rodríguez, C., Velázquez, B., & Maldonado, I. (2009). El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena de México. *Desacatos*, 123–140.
 - Secretaría de Cultura. (2019). La Cámara de Diputados dará voz a las lenguas indígenas a lo largo de todo este año [Comunicado de prensa]. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/la-camara-de-diputados-dara-voz-a-las-lenguas-indigenas-a-lo-largo-de-todo-este-ano>.
 - SIL International. (2019). *Ethnologue: Languages of the World*. <https://www.ethnologue.com/country/MX>.
 - Simons, G., & Lewis, P. (2010). Assessing Endangerment: Expanding Fishman GIDS. *Revue Roumaine de Linguistique*, 103–120.
 - Torres, N. (2018). *Aquí hablamos tepehuano y allá español. Un estudio de la situación de bilingüismo incipiente ente español y tepehuano del sureste (o’dam) en Santa María de Ocotán y Durango* [Tesis de Doctorado]. Colegio de México.
 - UNESCO. (2019a). Año Internacional de las Lenguas Indígenas. <https://es.iyil2019.org/>.
 - UNESCO. (2019b). UNESCO. <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/endangered-languages/language-vitality/>.
 - Valiñas, L. (en prensa). *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México. Familias y lenguas aisladas*. Academia Mexicana de la Lengua.
 - Vargas, I. (2019). *¿De vitalidades o desplazamientos? Dinámicas de contacto lingüístico en el continuum otomí-español. El caso de San Pablito, Pahuatlán, Puebla y El Boxo, Cardonal, Hidalgo* [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

El color rojo novohispano en el siglo xvi en la cuenca de México¹

Leopoldo Valiñas Coalla

Abstract

En su trabajo sobre el color nahua prehispánico, Dupey (2003:47) afirma que “entre los términos náhuatl para expresar el rojo, conocemos *chichiltic*, *chichiliuhqui*, *eztic* y *tlapalli*” cuyos significados se relacionan con chile, sangre y teñir. Y cuando describe los rojos que “derivan de un colorante” (Dupey 2003:213) incluye a *tlauitl*, *tlauhtlapalli*, *tlatlactic*, *tlatlahuqui* y *tlatlahuic*, *xochipalli xuchipaltia* y *xuchipaltic*, los primeros relacionados con el almagre y los últimos con flor.

Considero que tales afirmaciones no son del todo precisas. Por ello, en este texto presento algunas reflexiones en torno a los términos que en náhuatl clásico (o el náhuatl escrito durante la época colonial) y en castellano (identificado aquí como medieval) se empleaban en la cuenca de México durante los siglos xv y xvi para nombrar, particularmente, al color rojo, aceptando que la denominación cromática es potencialmente infinita porque lingüísticamente se puede usar cualquier sustantivo cuyo referente sirva a su vez de referente cromático (por ejemplo, en español mexicano *salmón* o, en náhuatl clásico, *tekoltik* “negro como carbón”). Buscando acotar la reflexión, en este texto me limito a trabajar con los vocabularios más importantes del siglo xvi y primera mitad del xvii y en parte de la obra sahumantina², apoyándome para ello en el *Gran Diccionario Náhuatl y en Temoa* (Varios autores 2009) como herramientas de trabajo.

Lo que finalmente propongo es que para nombrar lo que para nosotros ahora es el rojo: 1) en náhuatl clásico se empleaban básicamente dos palabras: *chīchīltik* y *tlatlāwki*; ambas, palabras lingüísticamente derivadas, la primera de chile, la segunda de almagre; y 2) en castellano también se empleaban dos, *colorado* y *bermejo*. El roxo castellano por lo regular incluía tonos amarillos.

¹ Este texto se enriqueció de manera importante con los comentarios y preguntas de Alfredo López Austin así como de las sugerencias de los dos dictaminadores. Vaya mi agradecimiento.

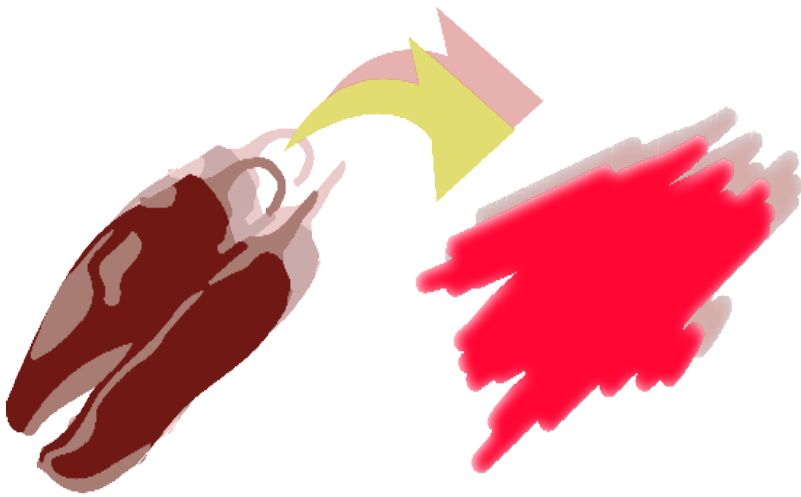
² Por “obra sahumantina” me refiero en este texto a tres obras preparadas por el equipo dirigido por Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino (Sahagún (1580), obra trilingüe escrita en castellano medieval, latín y náhuatl clásico; a los conocidos como Primeros Memoriales (Sahagún 1559-1561), texto casi exclusivamente escrito en náhuatl clásico; y a los nombrados Memoriales en tres columnas o Códice Matritense de Real Palacio, en especial los capitulados conocidos como Escolios y citado aquí tal cual (Véase Sahagún 1565).

Asunciones previas

Aceptemos, de entrada, que el color existe solo si se cumplen dos condiciones: por un lado, que haya luz cuyas ondas estén comprendidas entre los 3,800 Å y los 7,800 Å del espectro electromagnético (llamado espectro visible... obviamente, para los humanos) y, por otro, que haya una mente (humana o animal) que lo perciba visualmente por tenerlo ya *categorizado*.

Para detectar el color hay que considerar al menos tres factores: a) las características físicas de la luz: longitud de onda (relacionada con el matiz), flujo luminoso (tocante con lo claro u oscuro) y su pureza (relacionada con la saturación), b) las capacidades biológicas del observador (o mecanismos psíquicos) y c) la categorización y significación que el observador le atribuya (cf. Vargas 1995:1-12).

En cuanto a los humanos, se asume que la absoluta mayoría de ellos tiene las mismas capacidades biológicas para ver todo el espectro visible, la diferencia está en el rol de la categorización y significación involucradas, procesos que



están determinados por la cultura. Para muestra: se dice que en el extremo de mayor longitud de onda del espectro visible se encuentran el amarillo, el anaranjado y el rojo... obviamente, esto solo es para los que hablamos español.

Esta última precisión es necesaria porque dicho espectro se parcela y a cada “trazo” se le da uno o varios nombres y al hacerlo se le introduce en el mercado tanto de los significados léxicos como en el cultural. Es decir, el color existe solo si tiene nombre y se actualiza en prácticas de percepción y socialización.

Relación color-objeto en náhuatl clásico

Algunos de los términos que en náhuatl clásico se referían a los colores se relacionan con objetos cuyas características parecen darle origen al nombre del color. En la tabla siguiente se presentan algunos ejemplos. Los nombres de los objetos (en su forma sustantival) y los nombres de los colores (en la forma adjetival) son los mismos. En su forma sustantival designan objetos; en su forma adjetival designan cualidades, en este caso, colores. Las palabras nahuas y sus traducciones son las que registra Molina (1571):

(1) Sustantivo

<i>xiuitl</i>	año, turquesa e yerua
<i>quilitl</i>	verdura, o yeruas comestibles
<i>iztatl</i>	sal
<i>nextli</i>	ceniza
<i>tlilli</i>	tinta
<i>tlauitl</i>	almagre
<i>chilli</i>	axi o pimienta de las indias

Adjetivo

<i>xiuhtic</i>	color turquesado
<i>quiltic</i>	color verde
<i>iztac</i>	cosa blanca
<i>nextic</i>	cosa parda o de color de ceniza
<i>tliltic</i>	cosa negra de etiopia
<i>tlatlahqui</i>	embermejido
<i>chichiltic</i>	cosa colorada o bermeja

De estos siete casos el del chile no encaja. Es el único término que se refiere a un objeto que no tiene (al menos en nuestra cultura) un color característico, aunque debemos suponer que los nahuas del siglo xv y xvi muy seguramente veían el chile rojo como el chile prototípico.

Obviamente este tema es complejo. Actualmente, en la absoluta mayoría de las lenguas nahuas si se pregunta cómo se dice “rojo”, la respuesta gira en torno a *chīchīltik*¹ (advirtiendo que cada variante nahua lo pronuncia de manera diferente). *Chīchīltik* es resultado de convertir la raíz del sustantivo ‘chile’ **{či:l}** en un adjetivo mediante la llamada reduplicación (o “copia” de la primera consonante –si la hay– y de la primera vocal de la primer sílaba de la raíz) y sufijándole la marca adjetival **{-ti-k}**, dando **{či-či:l-ti-k}**. Algo similar pasó con *tlatlāwki* y *tlāwitl* ‘almagre’.

Los rojos en el castellano de los siglos xv al xviii

Antes de ver el rojo nahua es pertinente conocer los significados que los españoles le daban a los adjetivos castellanos referentes

al “extremo de mayor longitud de onda del espectro visible” durante los siglos xv y xvi. La pertinencia se verá adelante.

Al revisar las obras de Molina (1571), Olmos (1547), Sahagún (1565 y 1580) y Arenas (1611) se infiere que los españoles usaban principalmente seis términos en castellano para nombrar la gama “del extremo de mayor longitud de onda del espectro visible”: *roxo*, *bermejo*, *colorado*, *rubio*, *leonado* y *naranjado* (agregando *almagrado*, por su relación cromática con el almagre). *El Diccionario de Autoridades*² nos da las siguientes definiciones.

El *roxo* castellano tenía dos acepciones: a) “Que se aplica al color encarnado mui encendido: como el de la sangre” y b) “Se toma tambien por rubio: como el color del Sol; o del oro”. *Encarnado*, mencionado en la primera acepción, se definía como “Teñido de color de carne”; *rubio*, como “Lo que tiene el color roxo claro, o de color de oro” y *leonado*, como “Lo que es de color rúbio obscuro, semejante al del pelo del León”.

El *bermejo* se definía como “Roxo, mui encendido, y subido de color y tintura”, el *colorado*, como “Todo aquello que por su naturaleza, y sin ayuda del arte, tiene el color roxo: como la sangre, el rubí, el clavel” y el *naranjado* como “De color de naranja”, definiendo naranja como “El fruto del naranjo: [...] La cáscara es fofa, y por lo exterior áspera y desigual, y mui roxa en su madurez”.

Almagrado se definía como “Lo que está teñido con almágra”, siendo la *almagra* (o el *almagre*) una “Espécie de tierra coloráda mui semejante al Bol arménico, que sirve para teñir, ò untar diferentes

² Consultable en internet, en la página de la Real Academia Española: <http://web.frl.es/DA.html>.

¹ Convenciones para escribir las palabras nahuas dentro del texto, respetando la lengua y apelando a los lectores no lingüistas: entre corchetes angulares y en cursivas las formas paleografiadas <chichiltic>; entre llaves y en negritas los morfemas, escritos fonológicamente {či:l}; en cursivas, las palabras normalizadas siguiendo las estrategias propuestas por Rodríguez (2014:11-16). En tablas y ejemplos se representan tal cual aparecen en las fuentes. El castellano aparece rigurosamente paleografiado. La / indica final de renglón.

cosas”. Finalmente, el *amarillo* se definía como: “Colór que imita al de el oro quando es subído, y à la flor de la retáma quando es baxo y amortiguádo”.

Por los objetos que se mencionan como referentes, se infiere un espectro de color que tenía, en un extremo, al *bermejo* y, en el otro, avvicindados con el *amarillo*, al *rubio*, *leonado*, *roxo* y *naranjado*, quedando el *colorado* y el *almagrado* en “el centro”. Esto se puede representar de la siguiente manera (pareándolos con los objetos cuyo color se da como referencia):

(2)

Color:	amarillo	leonado	naranjado	almagrado		
	rubio	roxo	colorado	bermejo		
Objeto:	retama	oro	sol	sangre, rubi, clavel, almagre		
		león	naranja			

Estos siete términos castellanos se buscaron en el *Gran Diccionario Náhuatl* (Varios autores, 2009) y sus usos en el *Códice Florentino* para ver su relación con los rojos nahuas (y, de paso, con los nuestros). Parte de esos resultados son los siguientes:

A.) **Rubio.** Sus significados “fluctúan” entre el amarillo y el rojo. En Molina, rubio (y sus derivados) aparece cuatro veces con ocho equivalencias léxicas nahuas, cinco de ellas formadas a partir de la raíz **{ko:s}**, base del adjetivo **{ko:stik}** ‘amarillo’. Las otras equivalencias son: *tlatlaktik* “cosa hermeja [bermeja]” (mex:137v); *tletik* “Ruuia cosa encendida” (cas:106r) y *šōchipaltik*, “color ruuio” (mex:161v) o “cosa de color naranjada o leonada” (*Escolios*)³.

En el *Códice Florentino*, *rubio* aparece solo cuatro veces mostrando la misma “fluctuación cromática”, aunque en dos

³ Molina (1571) es dos vocabularios. Uno, el Vocabulario en lengua castellana y mexicana y el otro, el Vocabulario en lengua mexicana y castellana. El primero se cita aquí como cas y el segundo, como mex, ambos seguidos por el número de foja. Ejemplo: mex:123v.

casos no se da equivalencia nahua⁴.

B.) **Leonado.** Solo aparece registrado por Molina y sus significados varían entre leonado, pardo y morado. La equivalencia nahua que Molina le da es *kwāppachtli* (cas:77v), aunque la define como “color leonado, o medio morado” (mex:85r). El verbo <Quappachtia> o <Quauhachtia> es “pararse leonado el color” o “tornarse pardo el color” o “hazerse pardo” (mex:85r, 86v y 69v). La equivalencia que le da a *pardo* es *neštik* o *nešektik* (cas:92v), cuya raíz es **{neš}** ‘ceniza’, y a *morado*, *kamohpalli* o *kamohpaltik* (cas:27r y 86v y mex:12r), cuya raíz es **{kamoh}** ‘camote’.

Aparece 42 ocasiones en el *Códice Florentino*. En 9 no tiene equivalencia, en 3 está relacionado con el morado oscuro (dos con *iyappalli* “color negro”, cas:27r, y una, con *kamohpalli*) y en todas las demás es *kwāppachtik* (o algún derivado).

C.) **Roxo.** En Molina, *roxo* aparece solo una vez teniendo como equivalencia léxica a <cuacocoztic> (cas:105v) que traduce como “persona de cabellos ruuios, o roxos” (mex:84r). *Kwākokōstik* está formado por **{kwa:}** ‘cabeza’ y **{koko:stik}** ‘muy amarillo’.

En el *Códice Florentino*, *roxo* aparece solo tres veces; al describir a la liebre y al <tlacaxolotl> (que Wimmer identifica con el tapir) y a <miztli> (que Launey identifica con el puma) y todas sus equivalencias nahuas significan ‘amarillo’.

D.) **Bermejo.** Los 4 términos registrados en Molina son adjetivos en náhuatl y

⁴ La ausencia de equivalencias léxicas, tanto castellanas como nahuas, se debe a varias razones, desde estrategias descriptivas (lo que se considera relevante decir y lo que no) hasta la carencia o ignorancia de una verdadera de equivalencia léxica.

significan “bermeja cosa”: <cu:zpu:l>, <tlatlac:tic>, <chichilitic> y <chichiliuhqui>. A este último Molina le agrega “o colorada”. Hay tres raíces involucradas: **{ko:s}** ‘amarillo’, **{tlatla:w}** ‘bermejo’ y **{či:či:l}** ‘colorado’. Molina define <cu:zpu:l>, cuya raíz es **{ko:s}**, como “hombre muy bermejo” (mex:27v). De los 8 casos de *embermejecer*, 4 tienen el radical **{tlatla:w}** y 4, **{či:či:l}**.

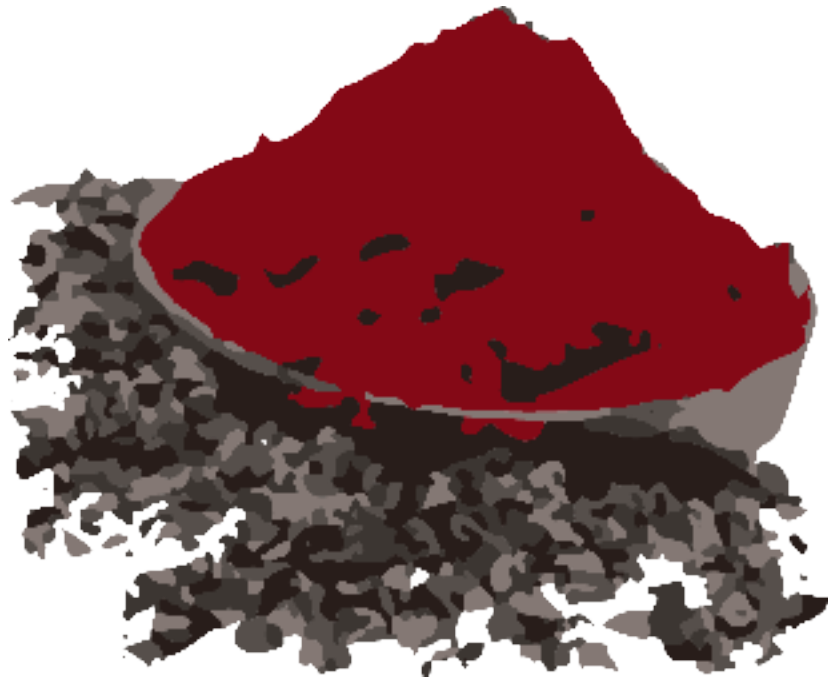
En el *Códice Florentino* se encontraron 52 apariciones de *bermejo* (o alguno de sus derivados). Predominan las equivalencias relacionadas con **{tlatla:w}** (22 casos), le siguen 6 con **{či:či:l}**, 5 con **{ko:s}** y 3 con **{tlapal}**. De 14 no hubo equivalencia.

E.) **Colorado**. Solo Arenas (1611:28 y 29) da una equivalencia adjetival a *colorado*. Molina usa 3 verbos con el radical **{či:či:l}** y dos con **{tlatla:w}** y un sustantivo, <tlapalhuatzalli> (cas:27r), que define como “colorado fino” (cas:27r).

Colorado (o alguno de sus derivados) aparece en el *Códice Florentino* alrededor de 245 veces. Debido al número tan alto de apariciones, sus equivalentes varían mucho. En una muestra aleatoria de 64 casos, 25 no tuvieron equivalente, 16 se forman con el radical **{či:či:l}**, 12 con **{tlapal}** y 11 con **{tlatla:w}**.

F.) **Naranjaado**. Molina da <xuchipalli> como equivalencia a “Naranjaado color” (cas:88r), aunque define <xuchipalli> como “color ruuio” (mex:161v) y el adjetivo <xuchipaltic> como, “cosa ruuia assi, o rosada”. Sahagún, en sus Escolios, le da a <xochipalli> la equivalencia de “cosa de color naranjaado o leonada”.

En el *Códice Florentino*, *naranjaado* aparece



tres veces, empleándose en dos el radical **{šo:čipal}** y una no tiene equivalencia. En el *Códice Florentino* se afirma que *šochipalli* “qujere dezir, tintura de/ flores amarillas” (Libro 11:217r), estando ausente en náhuatl algún término que nombre al amarillo

G.) **Almagrado**. El sustantivo ‘almagre’ es *tlāwitl*. Molina registra “Cosa almagrada” como *tlāwyoh* y “Almagrar” como *nitlatlāwiya* (cas:8v). En el otro vocabulario, Molina solo registra los verbos *nitlatlāwiya* (mex:144v), “almagrar algo, o pararse bermejo y ěcendido el rostro” y *nitlatlatlāwilia* “almagrar, o parar bermejo algo” (mex:140r).

En el *Códice Florentino*, almagre aparece solo 10 veces, 6 de ellas como sustantivo haciendo referencia a la tierra, aunque en dos de ellas funcionando como un instrumento, acompañando a algún verbo “enrojecer” (“enrojecer con almagre”); 2 son verbos (uno con la raíz **{tla:w}** y el

otro, con el radical **{tlapal}**); uno no tiene equivalente en náhuatl clásico y solo a uno se le da la equivalencia de tlatlāwki.

En el *Códice Florentino* hay evidencias que *bermejo* y *colorado* eran colores diferentes:

(3) Versión en castellano medieval por encima son algo coloradillas ydeden/ tro bermejas, [Libro 11:173v].
Versión en náhuatl clásico **impani ixchichiltic, intlanj ixcoztic;**
Traducción al español mexicano Por encima son rojas, por debajo, amarillas.

(4) Versión en castellano medieval las plumas dela cola, y delas alas tie nen bermejas, casi coloradas: [Libro 11:23r].
Versión en náhuatl clásico **injcujtlapil, /yoan injatlapal: tlatlactic, tla/tauhquij,**
Traducción al español mexicano Su cola y sus alas son rojas, muy rojas,

(5) Versión en castellano medieval Tiene las hojas coloradillas y redondas y arpadas, y las ramas bermejas. [Libro 11:145v].
Versión en náhuatl clásico **in jxuhio ixchichiltic, matlatlahuhquj,**
Traducción al español mexicano Sus hojas son rojas, sus ramas, coloradas.

Con lo dicho, se fortalece la propuesta del continuo cromático que se planteó en (2), salvo que el *naranja* se “mueve” hacia el *rubio* y el *bermejo* y el *colorado* “permutan lugares”.

Hasta aquí parece evidente que solo *bermejo*, representado principalmente por **{tlatla:w}**, y *colorado*, correspondiendo con **{či:či:l}** y **{tlatla:w}**, nombraban a “nuestro” ‘rojo’. Al parecer, *bermejo* en muy pocos contextos se “fundía” con el ‘amarillo’. El *rojo* correspondía a **{ko:s}** ‘amarillo’.

Los rojos en náhuatl clásico

Hasta aquí se puede afirmar que en náhuatl clásico para nombrar el extremo de mayor longitud de onda del espectro visible (excluyendo al amarillo) se emplearon fundamentalmente dos términos (y sus formas conjugadas): *chichiltik* y *tlatlāwki*. Esto significa, por otro lado, que no había una designación primitiva o simple sino que se empleaba un adjetivo derivado, ya fuera de un sustantivo o de un verbo.

Tlapaltik merece comentarios aparte.

(6) **Color:** { amarillo leonado naranja almagrado rubio rojo bermejo colorado }

El significado principal del sustantivo *tlapalli* era “teñido assi” (cas:112v), por derivarse del verbo ‘teñir’ **{pa}**. En un segundo nivel semántico su significado era “color” (cas:27r):

(7) Versión en castellano medieval Este nombre Tlapalli, que quere de zir color, [Libro 11:222v].
Versión en náhuatl clásico **Tlapalli: icentoca injx/qujch nepapan tlapalli,**
Traducción al español mexicano *Tlapalli*. Es el nombre común a todos los diversos colores:

Tlapalli tenía un tercer nivel de significado: la grana, descrita en el *Códice Florentino*:

(8) Versión en castellano medieval trata, dela/ grana, y de otras colores finas. [Libro 11:216r].
Versión en náhuatl clásico **itech/pa tlatoa, injaq'ch tlapa/ lli in quenjn muchioa.**
Traducción al español mexicano se habla acerca de toda la grana y de cómo se prepara.

Aunque, a la grana no purificada (“grana por afinar, que llaman cochinita”, mex:72v) se le nombraba *nōchestli* y a la grana purificada o “grana color afinado” (cas:66v), *tlapalli*.

(9) Versión en castellano medieval Mezclando grana colorada, que se llama Tlapalli, [Libro 11:221v].
Versión en náhuatl clásico **nochestli, tlabro/cod monamjquj, moneloa, mo/mjnaltia**
Traducción al español mexicano Se reúne grana por afinar y alumbre, se batan, se mezclan.

Un cuarto nivel de significado es “colorado”. Quizá la grana haya extendido su dominio semántico significando también “colorado”. Molina no registra el adjetivo *tlapaltik* con el valor de ‘colorado’ aunque define “Color bermejo o colorado” como <*chichiltic tlapal/li*> (cas:27r). Sahagún, en cambio, en sus *Escolios*, define *tlapaltik* como “cosa colorada”, aunque en las dos ocasiones que lo hace, *tlapaltik* le sigue a *chichiltik*. De hecho, *tlapaltik* aparece 17 veces en el *Códice Florentino* y solo en dos significa “colorado” (sin implicar aplicación de tinte).

También se empleaban, aunque de manera muy marginal, otros adjetivos derivados de sustantivos que tienen como una de sus características designar objetos

rojos. Es el caso de *estik*, (de {es} ‘sangre’), de *tletik* (de {tle} ‘fuego’) y de *nōchpāltik* (de {no:č} ‘tuna’)⁵.

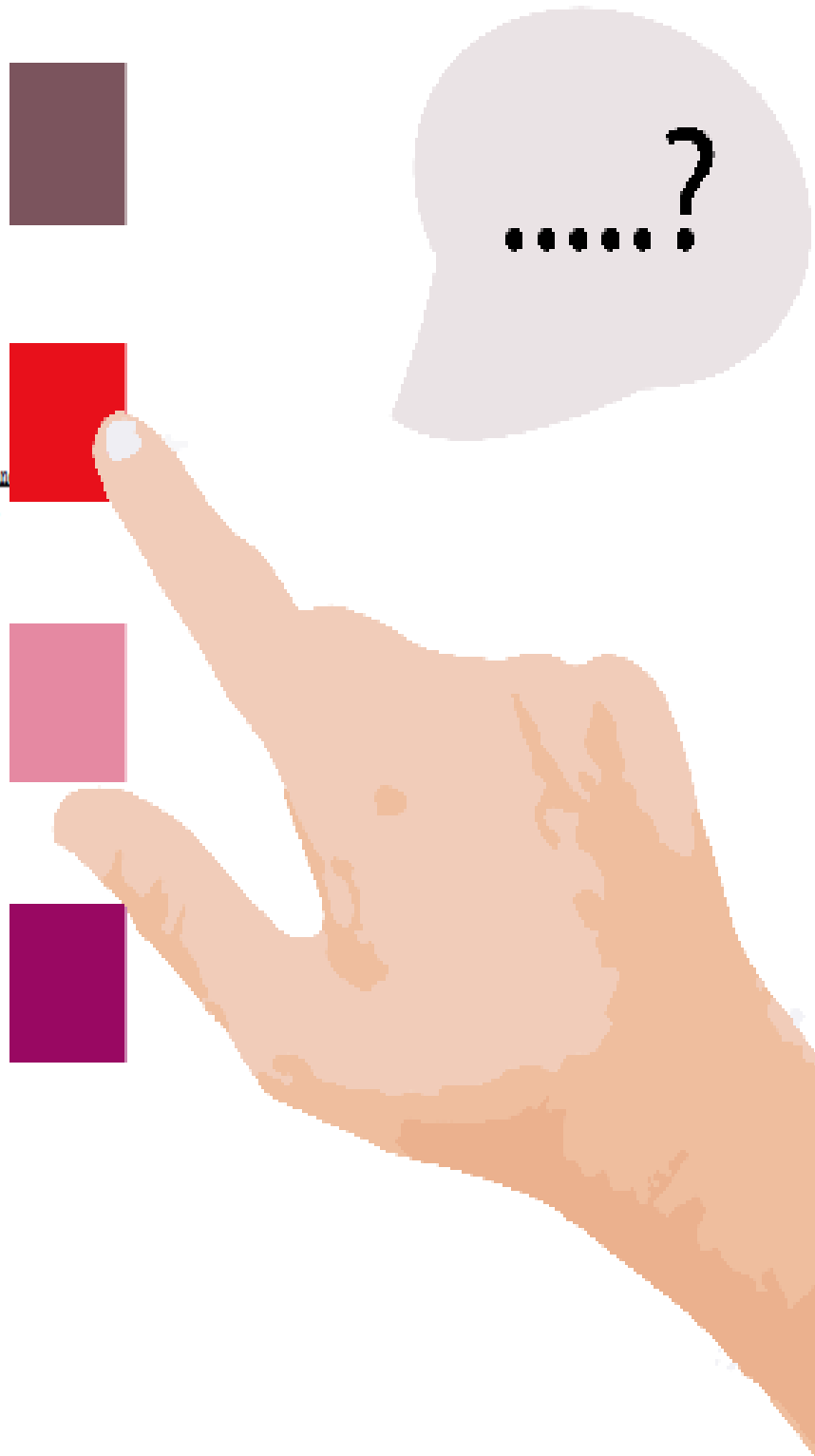
Estik no aparece en los vocabularios del siglo xvi y de las 6 ocasiones en las que lo hace en el *Códice Florentino*, solo en dos tiene equivalencia en castellano: en una es “color de sangre” y en otra, “muy coloradas” (equivalencia dada a toda una triada: *chīchīlpāhtik*, *chīlpātskaltik*, *estik*). En los demás casos, *estik* claramente hace alusión al rojo. Hay, además, dos casos de *iwkin estli* “así como sangre”.

<p>(10) <u>Versión en castellano medieval</u> (Libro 11:250v).</p>	<p><u>Versión en náhuatl clásico</u> E chichilli: <u>ololitic</u>, <u>teololitic</u>, chichilitic, <u>eztic</u>, <u>tlapaltic</u>,</p>	<p><u>Traducción al español mexicano</u> Los frijoles rojos son redondos, <u>esféricos</u>. Son rojos, de color <u>sangre</u>, colorados,</p>
--	--	---

El caso de *tletik* es diferente. Molina solo la registra como “Ruuia cosa encendida” (cas:106r), junto con *šōchipāltik* y *tlatlaktik* (forma alterna de *tlatlāwki*). *Tletik* aparece 4 veces en el *Códice Florentino*, ninguna con equivalencia léxica castellana.

Nōchpāltik no aparece en ninguno de los vocabularios consultados. En el *Códice Florentino* aparece una sola vez y con la equivalencia de “colorado”. El sustantivo del que este término deriva, *nōchpālli*, aparece solo dos veces en el mismo código, ambas sin equivalencia léxica, en cambio su núcleo {no:čpa:l} forma compuestos con prendas de vestir: 4 casos con *māštlatl* (solo uno traducido como “mastle labrado de colorado”), 2 casos con *tilmahtli* ‘cobija’ (sin traducción), un solo caso con *kaktli* ‘calzado’ (“cotaras pintadas de unas listas coloradas”) y un caso con *kwechintlī* ‘cobija como malla’ (sin traducción). Hay además tres menciones de *nōchpāllašōchyoh* para designar un tipo de adorno.

⁵ Agradezco al dictaminador que me “recordó” que no había incluido *nōchpāltik*.



Un caso especial es *šiwitl* “cometa” (o como Molina la lematiza: “Cometa grande que parece como globo o gran llama”, cas:27v), con la primera vocal larga, y no *šiwitl* “año, yerba” (Molina incluye “turquesa” mex:159v), con las dos vocales breves (cf. Carochi 1645:129r). El primero se relaciona con ‘fuego’ y, en un segundo nivel, con ‘rojo’ y el segundo, en un siguiente nivel, con ‘verde/azul’. Por ahora basta señalar que la absoluta mayoría de los términos que llevan incorporada la raíz **{šiw}** están relacionados con el verde, la yerba o la turquesa, habiendo escasas palabras que llevan la raíz **{šiw}** “cometa” como modificador (por ejemplo, *šiwkōwātl*, *šiwtlalpilli* y muy seguramente *šiwōktli*). El detalle es que en náhuatl clásico casi nunca se registraron por escrito las vocales largas, “ocultando” así la diferencia de ambas palabras.

Para terminar, es pertinente advertir que en este texto *chīchīltik* y *tlatlāwki* en realidad representan, cada uno, un paradigma. Como todo idioma (poder emplear sustantivos como adjetivos, verbalizar adjetivos y adjetivizar a su vez el verbo resultante) y por el carácter aglutinante del náhuatl, tanto *chīchīltik* como *tlatlāwki* son más que “una sola palabra”. Por ejemplo: *chīchīltik* incluye también a *chīchīlpahtik*, *chīltik*, *chīlpahtik*, *chīlpatskaltik*, *chīchīliwki*, *chīchīlēwatihkak*, *chīchīltsintli*, *chīchīltōntli*, entre otros, sin contar las formas compuestas en las que, funcionando como sustantivo, modifica a otro sustantivo (por ejemplo: *chīchīlokwilin* “tipo de gusano colorado”).

De todos los términos referentes al extremo de mayor longitud de onda del espectro visible, *chīchīltik* es el más empleado en las fuentes consultadas. No

hay duda que entre *chīchīltik* y *tlatlāwki* había diferencias (tonalidad, brillo, origen), pero no son claras. En el *Códice Florentino* se diferencia lo que en castellano es “Espigas demayz bermejas” (<*tlatlauhca cintli*>) de lo que es “Espigas demayz coloradas” (<*Tlapal cintli*>). Las primeras son *tlatlāwki*, *tlatlaktik*; las segundas, *chīchīltik*.

A manera de infeliz ejemplo, doy la lista del color de los tomates que aparece en el Libro 10 (foja 49r): *coztic*, *cozpatic*, *cozpiltic*, *chichiltic*, *chilpatic*, *tlammilectic*, *tlatlacpatic*, *chichilpatic*, *tlappatic*, *tlauizcaltic*. Los tres primeros se relacionan con amarillo, los siguientes, con el rojo y el último, con el radical de ‘amanecer’ **{tla:wiskal}**. ¿O sea?

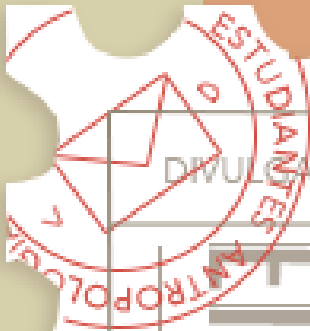
Y para terminar, empato el posible espectro terminológico del extremo de mayor longitud de onda del espectro visible del náhuatl clásico (junto con algunos sustantivos referentes) con el del castellano propuesto en (6).

(11)

Náhuatl clásico:	<i>k^oāppachtik</i>	<i>šōchīpaltik</i>	<i>grana</i> <i>tlapaltik</i>
Castellano:	{ <i>amarillo</i>	{ <i>leonado</i> <i>rubio</i>	{ <i>naranja</i> <i>rojo</i> <i>almagrado</i> <i>bermejo</i> <i>colorado</i>
Náhuatl clásico:	<i>kōstik</i> <i>cempasúchil</i>		<i>tlatlāwki</i> <i>almagre</i> <i>chīchīltik</i> <i>nochebuena, rubi</i>

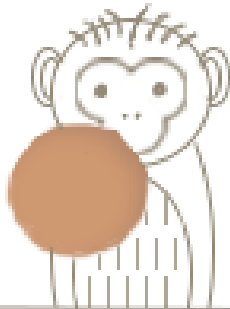
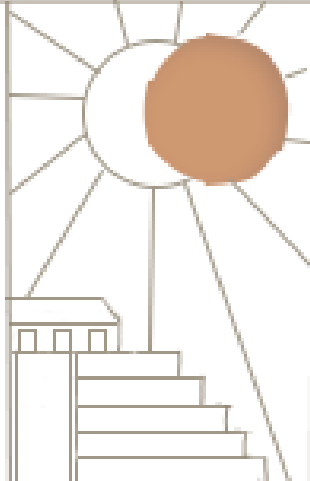
BIBLIOGRAFÍA

- ADe Arenas, P. (1982 [1611]) Vocabulario manual de las lenguas Castellana, y Mexicana. Edición facsimilar. Estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla. México: Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
-
- Carochi, H. (1645) Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della. México: Iuan Ruiz.
-
- Dupey García, E. (2003) Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
-
- De Molina, A. (1970) [1571] Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana. Facsimilar. Estudio preliminar de Miguel Leon-Portilla. México: Editorial Porrúa.
-
- De Olmos, A. (2009) [1547] Vocabulario náhuatl / castellano y castellano / náhuatl. Manuscrito anónimo atribuido a Andrés de Olmo, en Varios autores, Gran Diccionario Náhuatl.
-
- Rodríguez Figueroa, A. B. (2014) El paisaje festivo en el cecempohuallapohualli de la cuenca de México del siglo xvi, según las fuentes sahumantinas. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
-
- De Sahagún, B. (1559-1561) Primeros Memoriales. Digitalizado. Aparecen como parte del Códice Matritense de Real Palacio. Consultable en la Biblioteca Digital Mexicana, A.C.
-
- De Sahagún, B. (1565) Memoriales en tres columnas o Códice Matritense de Real Palacio. Consultable en gdn.unam.mx.
-
- De Sahagún, B. (1580) Códice Florentino. Digitalizado. Consultable en internet en la Biblioteca Digital Mundial.
-
- Vargas Melgarejo, L. M. (1995) Los colores lacandones: un estudio sobre percepción visual, Tesis de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
-
- Varios autores (2009) Gran Diccionario Náhuatl. Software incluido en el CEN, Compendio Enciclopédico del Náhuatl. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Disponible en <http://www.gdn.unam.mx>
-
- Varios autores (2009) Temoa. Software incluido en el CEN, Compendio Enciclopédico del Náhuatl. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.



DIVULGACIÓN ESTUDIANTIL

ETNOHORIZONTES



Cuerpos sin sangre: El concepto de alma en el transhumanismo.

Víctor Daniel Ramírez Gutiérrez

Abstract

En este ensayo busco indagar sobre el concepto de alma según el transhumanismo, encriptado en su concepción materialista del mundo. Para esclarecer dicho concepto redacto una exploración de la discusión antropológico-filosófica sobre la naturaleza del alma-cuerpo, representada por las tradiciones monista y dualista, cuyas posturas han estado en disputa a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Esta disputa llega hasta nuestros días, posicionándose en la centralidad de múltiples debates que competen a las Ciencias Sociales, Naturales y a la Filosofía. La intención de este artículo es generar interés por tema y lograr que la Antropología pueda posicionarse en el debate y aportar, desde su campo de estudio, elementos para la discusión, si no que cuenta con suma relevancia política, que parece aumentar cada día con el desarrollo de nuevas tecnologías para el mejoramiento humano.

Palabras clave

Transhumanismo. Dualismo. Monismo. Alma. Cuerpo.

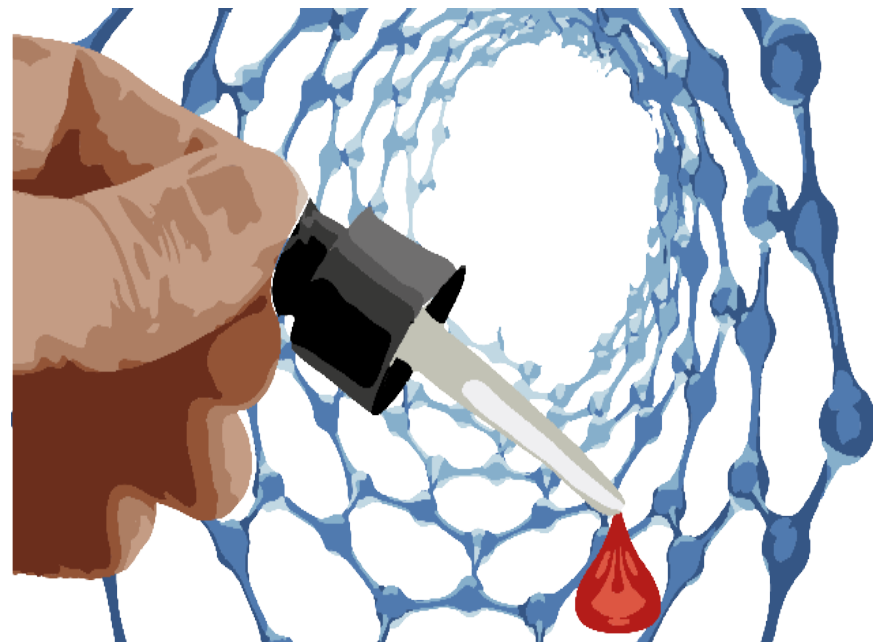
Regularmente se entiende por ser viviente a un ser orgánico. Desde la educación básica se nos enseñan las características de la vida, su complejidad y su fragilidad. Se nos enseña la taxonomía de los seres vivos y la de nosotros como parte de estos. Quizá, aunque no todos los seres vivos sangren, en nuestra experiencia vital, la sangre se asocia indiscriminadamente a nuestro entendimiento intuitivo de lo que es la vida. La sangre está en múltiples rituales, quizá incontables. Pareciera ser la sustancia donde converge el material y el símbolo, por esto resulta inquietante pensar en un futuro donde la cotidianidad sea existir en cuerpos sintéticos, que inclusive no sangren. El transhumanismo amenaza con esta posibilidad, irreflexivos ante las implicaciones que tiene el actuar sobre el cuerpo, que es, necesariamente,

actuar sobre el alma.

El transhumanismo se puede entender “(...) a partir de dos aspectos: 1) como concepto filosófico y 2) como un movimiento intelectual de alcance internacional, cuyas construcciones están basadas en el uso de la ciencia y la técnica (tecnología), para el desarrollo mental y biológico de los seres humanos” (Cardozo y Meneses, 2014: 66). Es una agrupación de intelectuales formados en *Ciencias Normales*¹ que buscan emplear sus conocimientos para llegar a cumplir sus fines, estando estos condensados en “cuatro coordenadas: nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y tecnologías cognitivas” (íbidem).

Los días 12 y 13 de noviembre del 2019 se llevó a cabo el coloquio *Transhumanismo y tecnologías del mejoramiento humano* en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. En este coloquio el Dr. Antonio Diéguez Lucerna, catedrático de la Universidad de Málaga, presentó la conferencia magistral *¿Podría la ciencia vencer a la muerte?* Dicha conferencia permitió iniciar una serie de cuestionamientos filosóficos sobre el tema del transhumanismo, que pueden ser ligados a la antropología, en tanto estudio del *ser humano*, para cuestionar las implicaciones actuales y futuras de este movimiento científico-político.

¹ “(...) investigación basada firmemente en uno o más logros que una comunidad científica particular reconoce algún tiempo como fundamento de su práctica ulterior” (Kuhn, 2017: 114).



El transhumanismo puede ser entendido como un movimiento político compuesto por un grupo de personas que tienen una visión propia del mundo y que a partir de dicha visión buscan incidir en este. “Su máximo exponente es el filósofo sueco Nick Bostrom, cuyo texto *la historia del pensamiento transhumanista* se presenta como un manifiesto de esta ideología” (Vásquez Del Aguila y Solana, 2015: 506). La literatura del tema es extensa, por lo cual me centraré únicamente en una de las aristas que el transhumanismo expone, y cuya relevancia se vuelve capital: el concepto de *alma*. A pesar de no ser manifestado explícitamente por el transhumanismo, dicho concepto permanece encubierto y se vuelve menester desentrañar el supuesto del mismo.

El tema del transhumanismo ha sido poco abordado en países Latinoamericanos, probablemente esto se deba a la baja tecnificación de nuestras sociedades en comparación con las potencias globales que invierten millones de dólares al año para el desarrollo de ciencia y tecnología. A mi parecer, la relación del humano con la maquina no ha sido un tema central en Las Ciencias Sociales Latinoamericanas, por eso es mayoritaria la indiferencia ante este tema. Se piensa como una idea idílica de lejanía temporal o simplemente como una fantasía que no supera los relatos más siniestros de la ciencia ficción. Lamentablemente el transhumanismo es un tópico actual y real, que cada día parece más cercano.

Para comprender la importancia de la

reflexión sobre los cuerpos sin sangre (cuerpos transhumanos) es necesario introducirse en las tradiciones filosóficas que apadrinan las reflexiones sobre el alma y el cuerpo. La antropología, a pesar de aportar valiosos datos sobre las diversas cosmovisiones del mundo, debe ser puesta entredicho a causa de un problema que se mencionará más adelante.

FRAGMENTACIÓN Y UNIDAD

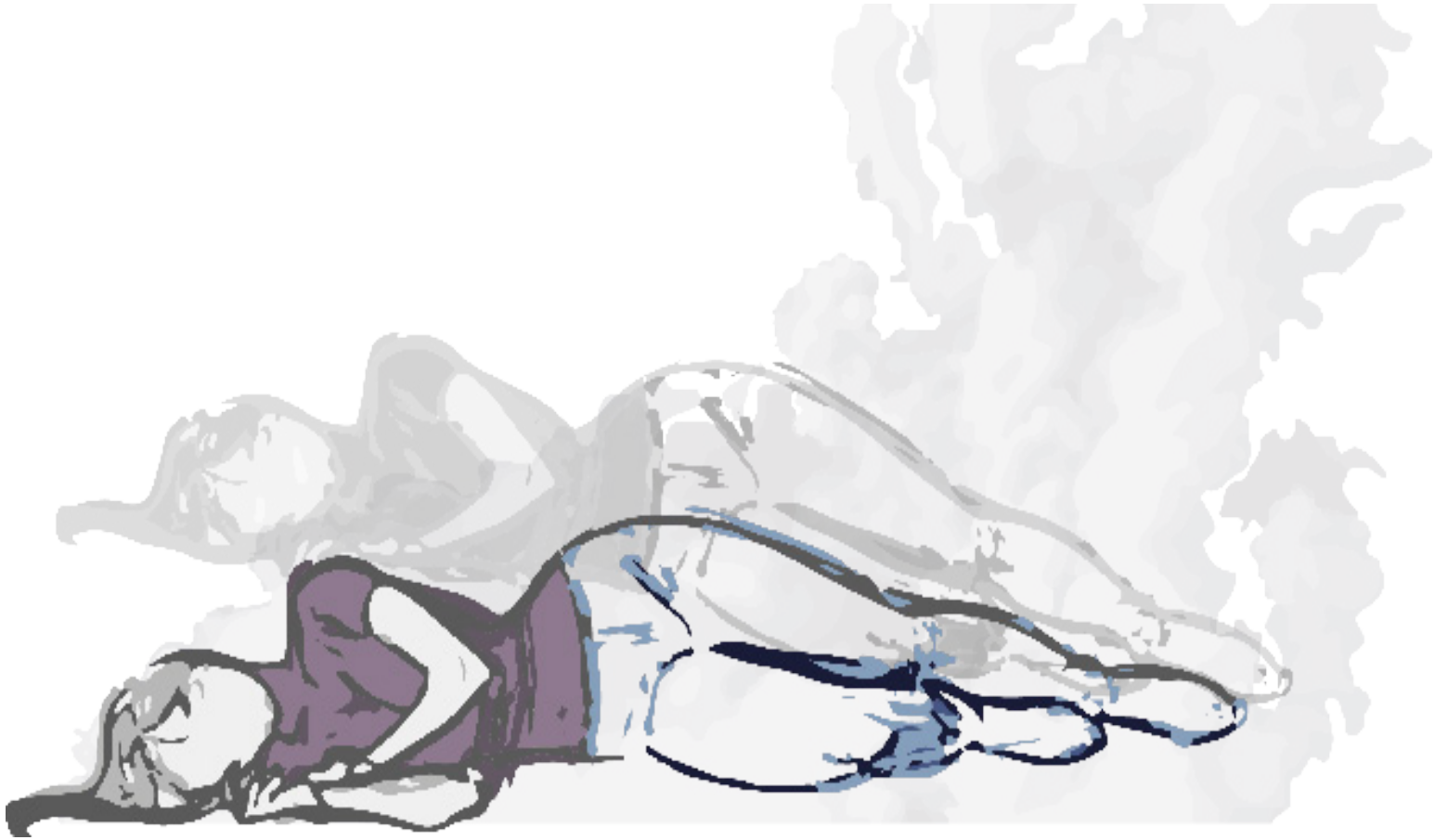
A modo de antecedente, comenzaré diciendo que el concepto de alma deviene de dos conceptos primarios, el de *anima*² y el de *mentis*³ que conforman uno nuevo, *psique*.⁴ El ordenamiento de estas categorías ha sido diverso en múltiples contextos geográficos e históricos. Así, el debate principal sobre el alma se centra en la disputa entre el monismo y el dualismo, dos corrientes antagónicas que contienen formas distintas de concebir el alma y el cuerpo: “El monismo, en su forma más acusada, implicaría la indistinción cuerpo-mente, mientras que el dualismo remitiría a una separación aguda de estos términos” (Puglisi, 2014: 76).

En otras palabras, el *monismo* no contempla una distinción ontológica entre el cuerpo y la psique (que por motivos operativos tomaremos como igual a los conceptos de alma y mente), mientras que el *dualismo*, como su nombre lo indica, no solo diferencia ambos conceptos, sino que

² “Alma, soplo o aliento vital” (Mateos Muñoz, 1996: 74).

³ “Mente” (Mateos Muñoz, 1996: 92).

⁴ “Alma, espíritu, aliento” (Mateos Muñoz, 1996: 179).



los separa radicalmente como si fueran entidades aisladas pero colindantes.

El problema del alma-cuerpo también ha sido discutido etnográficamente, aunque de forma endeble en comparación con la filosofía; afectado por los sesgos que implica usar categorías occidentales en un contexto de otredad, como explicita Alfredo López Austin en *Cuerpo humano e ideología* (2004). En tal obra deja ver el problema heurístico de la traducción de conceptos nativos.⁵ El punto en común como sociedades humanas diversas es que hemos coincidido en el intento de dar una explicación a nuestra conciencia.

⁵ Cft. (López Austin, 2004: 8)

Como ejemplo está caso de los pobladores de los Altos de Chiapas, cuya cosmovisión teje redes de significación sumamente complejas, siempre en torno al concepto de *Ch'elel*, traducido como alma.⁶ A pesar del entusiasmo de los estudios de religión en la antropología el mismo problema heurístico persiste, el traducir el concepto de alma desde la equivalencia, más no desde igualdad con el concepto nativo. Ante tal problemática, este texto aborda la discusión desde el concepto de *alma* manejado en la tradición de origen, la occidental, sin ignorar las equivalencias conceptuales que existen en paralelo.

Más allá de la propia concepción

⁶ Cft. (Lunes Jiménez, 2011: 220)

integral del individuo, el monismo y el dualismo también implican un tipo de relación con el mundo o realidad:

(...) es harto frecuente que esta discusión incorpore el análisis de las relaciones persona-mundo, donde suele afirmarse que el monismo implicaría una relación persona-mundo de carácter “holista” (es decir, de interpenetración y pertenencia), mientras que el dualismo supondría una separación también entre estas esferas” (Puglisi, 2014: 77).

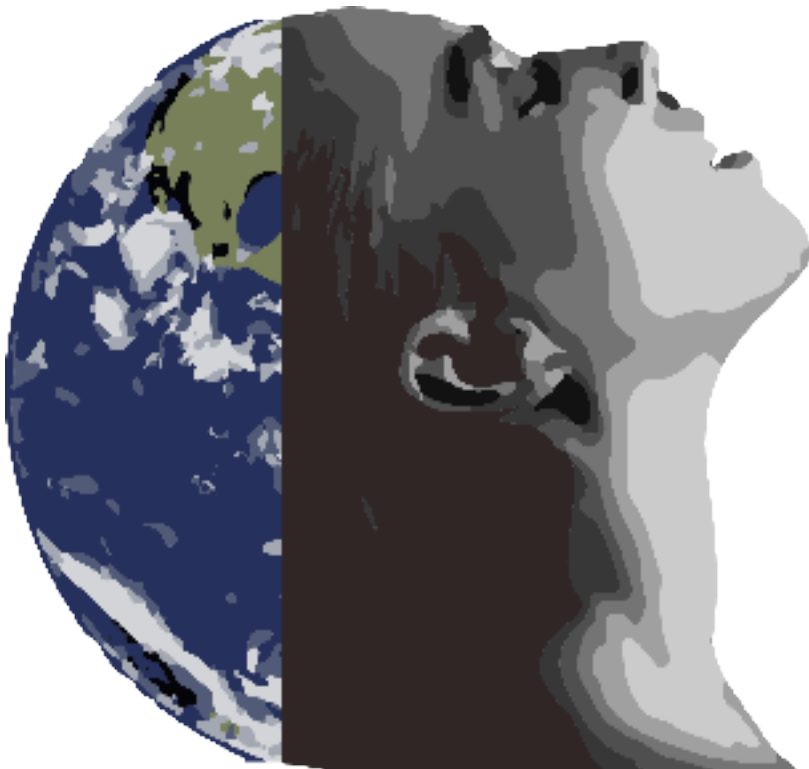
Mientras que el dualismo distingue entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible (relación clásica de la epistemología) el monismo considera que el sujeto que conoce es parte del mundo, y que incluso su propia psique es ontológica, por ende parte del mundo. El dualismo puede relacionarse con la

fragmentación del ser humano, mientras que el monismo apunta a su integración. Mientras el dualismo aísla y separa componentes, como puede ser el alma, el cuerpo y el mundo, el monismo lo entiende como un conjunto. A pesar de que exista un consenso entre cada corriente, tras una revisión histórica se vuelven palpables ciertos matices incluso dentro de estas mismas tradiciones.

No es intención de este trabajo revisar minuciosamente a todos los representantes de ambas posturas ni profundizar en todos sus argumentos. Empero, existen varios representantes de ambas corrientes que se han vuelto estandartes de sus respectivas posturas.

El dualismo, como bien señala Rodolfo Puglisi (2014), alcanza su cúspide en René Descartes⁷, siendo Platón su antecedente primario, con su ya clásica distinción entre el *mundo sensible* y *mundo suprasensible* que demarcaría el paradigma de la teología medieval, dependiente de la división entre el cuerpo y el alma (cuya intencionalidad política es estudiada por Michel Foucault y que será mencionada más adelante). La contraparte del platonismo sería la crítica aristotélica a Platón, cuya influencia desembocaría en el tomismo aristotélico, que a pesar de ser una corriente de la teología medieval, se muestra divergente, pues “al mismo tiempo que insisten en la espiritualidad del alma, los tomistas excluyen un ingenuo dualismo de alma

⁷ Cft. (Puglisi, 2014: 80-83).



y cuerpo y sostienen firmemente que el hombre es una sola sustancia” (Belevel, 2005: 12).

Ya en Descartes el dualismo adquiere un nuevo alcance, se le suele atribuir la inauguración de la modernidad tras la publicación del *Discurso del método* en 1637 al poner al sujeto en el centro de la realidad, desplazando a Dios y dejándolo como elemento periférico. Pareciera que René Descartes recurre al dualismo para dudar del monismo aristotélico y así avanzar en la fundamentación de la

ciencia moderna: “(...) no es una toma de posición absoluta sino relativa en Descartes, ya que si bien como filósofo desconfiaba de la sensorialidad en el marco de la duda metódica, no lo hacía sin embargo como científico, especialmente interesado en la física y su verificabilidad empírica” (Puglisi, 2014: 82).

Pero el proyecto ilustrado que implicó la modernidad fue duramente criticado por quienes observaron las ruinas que dejaba detrás ese supuesto progreso. Así, la metafísica de la



conciencia fue cuestionada ya entrado el siglo XIX, en ese momento liminal en el que se hacía cada vez más evidente que la modernidad ya no servía más como un proyecto utópico. Aquellos que dudaron y criticaron la metafísica clásica serían llamados por Paul Ricoeur, los teóricos de la sospecha, los cuales impactarían fuertemente a las Ciencias Sociales, incluyendo la Antropología.

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal y como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia (Ricoeur, 1990: 33).

Para el siglo XIX el desarrollo de las Ciencias Biológicas ya estaba bastante avanzado en contraste con los saberes de la época de Descartes y más aún la de Platón y Aristóteles. Por eso se apunta a la integridad de la mente como una propiedad emergente de la actividad cerebral. Además existía una confusión conceptual respecto al concepto clásico de alma, cuyo significante implicaba regularmente una asociación con una entidad etérea, inmaterial y sobrenatural, relacionada a menudo con la religión.

En paralelo a esta concepción

corporal del alma, habría una cuarta escuela filosófica, que avanzaría bastante con respecto a la conceptualización del alma: la fenomenología. Edmund Husserl sería el fundador de esta corriente, que consiste “no [en] explicar (...) por medio de reconstrucciones hipotéticas (...) sino en volver a las cosas mismas, elucidar” (Beleval, 2005: 58). Y cuyo método consistía en la descripción de la *conciencia* y de la *trama de actos*.⁸

Decir que la conciencia es intencional (conciencia de) significa, pues, que en ningún caso se la puede concebir como pantalla entre nosotros y las cosas, sino que, por el contrario, de diversas maneras no contingentes, articuladas y jerárquicas es acceso a las cosas, apertura (Beleval, 2005: 62).

Sobre esta premisa trabajarían los fenomenólogos, desde Schütz hasta Heidegger. De entre todos hay uno que considero un pilar, Maurice Merleau-Ponty. Él reintegraría la discusión sobre el alma; que si bien no había sido descartada, había permanecido inalterada, “(...) para él [Merleau Ponty], el hecho de percibir implica ya todas las relaciones del sujeto con el mundo y en primer lugar con lo sensible (...) una prueba privilegiada de esa carne que llegará a hacer un sustituto del ser” (Beleval, 2005: 252).

Lo clave de este autor es que “encarnaría” el alma; entendiéndola como una estructura cognoscitiva-corporal. No hay distinción entre alma y percepción;

⁸ Cft. (Beleval, 2005: 60)

y no solo la percepción, también la memoria, tanto individual como colectiva; temas que habían sido trabajados en la recta final de la vida de Husserl: “la reducción del tiempo, el ego, el Otro y la historia” (Beval, 2005: 72).

El alma, mente, conciencia o psique ya no son una entidad aislada del mundo, unidos a este únicamente por la estrecha brecha de la propia razón intelectual. El alma monista contemporánea sería una estructura cognoscitiva-corporal; el vínculo o el nexo entre los sujetos que habitan en el mundo y el mundo en el cual habitan y del cual forman parte.

Empero, esta visión del alma se encontraba aún despolitizada. Sería Michel Foucault el que, desglosando la relación entre el alma y el cuerpo, reafirmaría su propio monismo (de influencia vitalista nietzscheana) a la vez que no dejaría impune la visión dualista del alma. El alma entra al terreno de lo político en tanto nuestras estructuras de percepción no son innatas, sino que son construidas disciplinariamente bajo las relaciones sociales de los discursos, que a su vez, permiten que los sujetos se “sujeten” (autosometan) a sí mismos bajo las estructuras de poder. Así:

Para él, su “microfísica del poder punitivo” es un elemento importante

de la genealogía del “alma” moderna. En polémica con el materialismo más tosco, sostiene que es manifiestamente erróneo descartar el alma como una ilusión o un efecto ideológico. Por el contrario, es indudable que existe –es producida permanentemente en los castigados, supervisados, corregidos y controlados. El alma, nacida de la disciplina y la constricción, es a la vez “el efecto y el instrumento de una anatomía política: el alma es la prisión del cuerpo”. El juego de palabras favorito de los gnósticos antiguos era “soma-sema”, el cuerpo-tumba (del alma). Foucault (...) la invierte: en la sociedad carcelaria, es el alma la que encarcela al cuerpo. Nuestra libertad corporal, no colonizada por disciplinas sociales. (Merquior, 1988: 183-184).

Sobra decir que cuando habla del alma no se refiere al alma dualista, como si el cuerpo estuviera recubierto de una sustancia etérea. Se refiere precisamente a esa estructura cognoscitiva-corporal; solo que en lugar de ponerla en relación vectorial con el mundo, da cuenta de que esta no se forma por sí sola, y que en muchas ocasiones el alma se encuentra maniatada por las normativas socio-culturales.

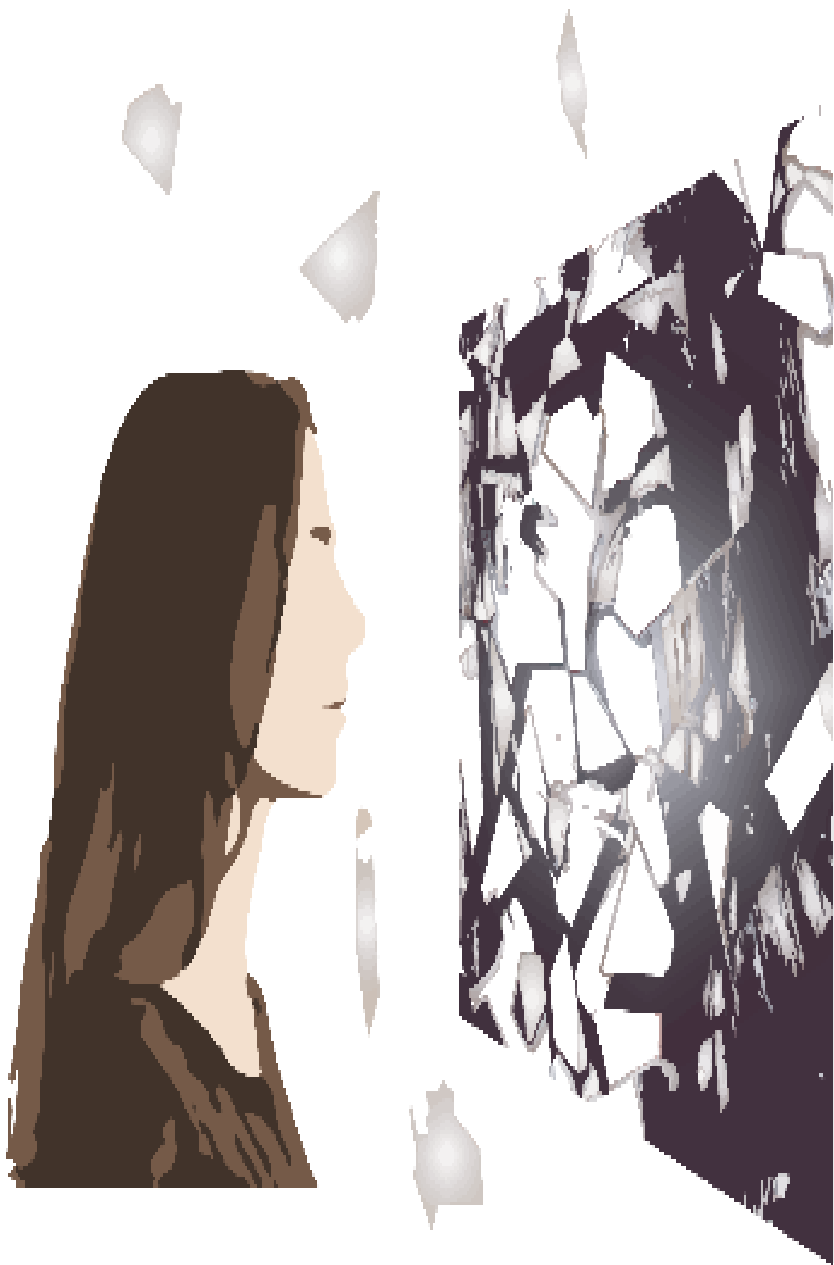
DUALISMO ENCRIPTADO

El transhumanismo cumple una agenda que se muestra de cara al público como apolítica. Habría que pensar

que los transhumanista desarrollan constantemente tecnologías para aplicarlas con la finalidad de “mejorar” al ser humano. Órganos sintéticos, edición de ADN, chips intracraneales para acelerar la capacidad cognitiva humana, etc. Podría pensarse que su intencionalidad es mejorar el alma humana en tanto mejoran su base orgánica, el cuerpo. Pero de ser así ¿contemplan la posibilidad de mejorarla? En ese aspecto, “los transhumanistas consideran como tal [personas] a aquellos seres capaces de razonar” (Vásquez Del Aguila y Solana, 2015: 510). Si la propiedad única del alma es la de razonar, y no se plantea como aquel nexos existencial (disciplinado) mencionado con anterioridad, esto descartaría la posibilidad pensar que profesasen el monismo.

Los transhumanistas, como científicistas, profesan un materialismo radical. Esto podría hacernos creer que tienen una concepción monista del alma-cuerpo, pero esto no es así. La vida para los transhumanistas sería, por defecto, una forma particularmente compleja en la que la materia se organiza. Ellos estarían, tal cual se citó anteriormente, descartando el alma como una ilusión o efecto ideológico. No niega el monismo porque esta concepción de alma, el nexos entre el sujeto y el mundo, no es contemplada siquiera.

La antinomia del caso es que la negación del concepto dualista del alma



implica que se tiene esta por prelación. Si el transhumanista supone inexistente el alma pero no el cuerpo, es de suponer que su concepción del alma (la que niega) es dualista, porque solo en tal modelo es posible separar sustancialmente el alma del cuerpo. Si el cuerpo y el alma están sustancialmente diferenciados, el transgredir o violentar una de estas no implica afectar la otra. Así, si se violenta el cuerpo, el alma permanece intacta y viceversa. Bajo la excusa de dañar únicamente la dimensión corporal del ser humano se puede argüir la nula interacción con el alma. Por ende, el transhumanismo opera bajo un discurso en el cual editar el cuerpo no se considera como editar el alma.

El transhumanismo engendraría, dentro de unas décadas, una alteración del cuerpo humano. Cambiar el cuerpo orgánico, innato, por uno artificial, implica una serie de posibilidades exploradas por la ficción desde diversas ópticas. El cuerpo se diseñaría específicamente para realizar cierto tipo de trabajo. La edición genética podría eliminar enfermedades potenciales, aumentando así la esperanza de vida de las poblaciones humanas. Las prótesis mecánicas podrían implicar un cuerpo sumamente resistente. El implante de chips intracraneales podría implicar un desarrollo cognitivo imposible de lograr por medios no artificiales. Pero ¿Con qué finalidad?

De implementarse lo antes

mencionado, el trabajo humano se prolongaría a lo largo del tiempo. Sin la posibilidad de enfermar, o incluso de morir, la explotación podría ser potencialmente ilimitada, sujeta a la resistencia de los trabajadores. De tal modo que todos aquellos problemas que se viven en las periferias del mundo: racismo, clasismo, sexismo, precariedad, esclavitud y un largo etcétera, se prolongarían igualmente. Sin la posibilidad de morir, lo único que quedaría serían amos y esclavos inmortales. Bajo este marco ¿Cómo no pensar el transhumanismo como un atentado contra lo sagrado? ¿Cómo no ver la ausencia de sangre en nuestros cuerpos como un signo de alienación? ¿Cómo no ver la ausencia de sangre (una vez los cuerpos fuesen sintéticos) como síntoma de la negación la posibilidad de ser alma, es decir, cuerpo?

Bibliografía

Beleval, Y. (2005). Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XX. México: Siglo XX.

Cardozo, J., & Meneses Cabrera, T. (2014). Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias. Revista Colombiana de Humanidades, 63-88.

Kuhn, T. (2017). La estructura de las revoluciones científicas. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica .

López Austin, A. (2004). Cuerpo humano e ideología. México: UNAM.

Lunes Jiménez, E. (2011). El Ch'ulel en los altos de Chiapas. Estado de la cuestión. Revista pueblos y fronteras digital, 218-245.

Mateos Muñoz, A. (1996). Compendio de etimologías grecolatinas del español. Naucalpan, Edo. Méx.: Esfinge .

Merquior, J. (1988). Foucault o el nihilismo en la cátedra. México: Fondo de cultura económica.

Puglisi, R. (2014). Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. Cuadernos de Antropología Social, 73-95.

Ricoeur, P. (1990). Freud: Una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI.

Walker Vásquez Del Aguila, J., & Postigo Solana, E. (2015). Transhumanismo, neuroética y persona humana. Revista Bioética, 505-512.

Tremenda soledad

Denuncia a una antropología demasiado antropocentrista

David A. Varela Trejo

Abstract

Inspirada en un gallo de roja cresta, esta reflexión gira en torno al problema o la cuestión de los animales alter-humanos en la antropología (término que retomo de Margarita Carretero y que explico en el cuerpo del texto). Es una invitación a pensar el lugar que ocupan en lo que llamamos sociedad y cultura, pues son, del mismo modo que nosotros, agentes conscientes, con la capacidad de afectar y ser afectados. Este texto se interesa por explorar la relevancia de una perspectiva animalista sobre el trabajo de campo y la construcción de conocimiento antropológico, que no ve en los animales cosas u objetos sustantivos a las actividades humanas, ya sean materiales o simbólicas, sino seres con un valor en sí mismos, inherente.

Palabras clave

Antropocentrismo, animales alter-humanos, etnografía multiespecie.

El año pasado, entre el 15 y el 16 de noviembre, pasé agradable tiempo en una comunidad afrodescendiente de la Costa Chica de Oaxaca, en Chacahua. Ahí vive un gallo grande -y algo regordete-, de pluma ancha, color blanco arenoso, unas plumas timonelas de un verde botella oscuro, de muslos fuertes, ojos inquisitivos, fijos, redondos, una cresta roja, muy roja. Su nombre es Machulo. Este gallo, a decir de Faridia, su cuidadora, es la atracción de su restaurante. Su carisma lo ha llevado a inspirar pinturas y retratos de la mano de turistas extranjeros. Su cantar matutino no se mezcla con los ecos de las olas, es una perla junto a la mar. Machulo, a diferencia de otros gallos, acude al llamado de los suyos: el esposo de Faridia lo llamó una mañana, y me quedé sorprendido de ver la rapidez con la que acudió después de oír su nombre. Ya había visto a guajolotas acudir al “cuni-cuni” con el que se les llama, pero este gallo de cresta roja intensa, como el labial que algunas mujeres del lugar usan a menudo para embellecerse, no responde a un llamado genérico: él no es un gallo común, él no será la próxima cena, él es uno de los anfitriones de un cálido restaurante costeño, él es el gallo Machulo.

Una mañana bajé a la cocina y, después de servirme un café, me senté junto a la Tía, una mujer afrocosteña entrada en años, oriunda de Acapulco, chispeante, con unas rastas que le dan

un aspecto excéntrico en combinación con su playera a rayas rosa fluorescente muy a juego con su personalidad. Estaba liando un cigarro cuando le pregunté, como quien no quiere la cosa, que en cuánto tiempo iban a comerse a Machulo. La Tía inmediatamente se apresuró a corregirme diciendo que Machulo no era para comer, “es el gallo de la Jefa” (se refería a Faridia), me dijo; era como si hubiese blasfemado contra una entidad suprema, de la que se tiene prohibido pronunciar deseos impuros. Para dejar más clara la importancia de Machulo en la vida del restaurante, pero en especial en la de Faridia, la Tía me contó la siguiente



historia:

Cuando Machulo llegó, siendo un polluelo amarillo como fruto de carambolo y con plumas diminutas, dormía en la cocina dentro de una caja. Luego fue creciendo hasta que la caja del pollito se convirtió en la cajita del gallo. Pese a su gran tamaño, él seguía “metiéndose en la cajita” para dormir durante las noches, me cuenta la Tía entre risas, pues la imagen de un gallo gordo durmiendo con las patas dentro de una caja se le antojaba muy cómica. En una insospechada noche para la tragedia, Machulo se vió envuelto en una pelea, al parecer con un tlacuache; intensos cacareos, arena, pelos y plumas se alzaron en la cocina del restaurante. Cuando llegaron Faridia y las demás, por Machulo, solo vieron los vestigios de una pelea; no quedaba de él salvo el testimonio de un posible asesinato a manos de un sanguinario mamífero. Un mar de lágrimas brotaba de Faridia; ahogada en su pena, se apresuró a buscar a su gallo en plena madrugada con su esposo. No tuvieron éxito, no había señas de su rastro, una marea invisible había borrado sus huellas.

Me cuenta la Tía que cuando el cielo comenzó a aclarar y la tragedia aún rezumaba con las olas, escuchó el sonido de un gallo parecido a Machulo, en una zona donde, sabía ella, la gente no tenía gallos. De inmediato recordó que Machulo tenía una querida por esos lares, una gallina a la que iba a ver seguido. Sin decir nada, ella



caminó hacia el lugar para encontrarse con que Machulo estaba ahí, vivo, buscando consuelo en su querida. La Tía se alegró, y lo tomó con las manos para llevarlo al restaurante. Antes de llegar a donde se encontraba Faridia, se tomó su tiempo para dejar a Machulo más atrás y le dijo: “ya encontré a tu Machulo, no está muerto, andaba con su querida”. Faridia, escéptica, le dijo que no podía ser cierto, y la Tía la invitó entonces a salir para que lo viera ella misma: ahí venía Machulo sin plumas en la cola, huérfano de sus timones, y de sus grandes y pequeñas hoces. Desde entonces Machulo tomó la decisión de dormir encaramado en un tronco alto de la ramada, cerca del horno de barro, a salvo de los tlacuaches y con las plumas en su lugar.

La historia de Machulo se me aparece como un reclamo de atención a mi mirada antropológica, una acusación epistemológica a una pregunta (hasta hace “muy” poco) no formulada, evadida, si se quiere, por buena

parte de nuestra disciplina. La anécdota de este gallo costeño, ilustra su lugar en la vida de las personas con las que comparte vínculos, lazos emocionales y afectivos, los turistas nacionales y extranjeras que lo conocen y él conoce. Todas estas asociaciones forman el mundo social de Machulo, un mundo interespecie, donde perros, gallos, humanos, cangrejos, pulgas de arena, etcétera, *comparten mundo*. Hasta hace muy poco, nuestra disciplina le había prestado poca atención a la, digamos, *cuestión animal*, y, de hecho, en México es aún un tema marginal, apenas germinal en nuestras instituciones

Mi reflexión se encauza, en este sentido, a la poca importancia que todavía le prestamos a los animales alter-humanos como una dimensión legítima de nuestros estudios antropológicos, pero, sobre todo, como seres con un *valor inherente*, distinguible y enlazado con la vida social y cultural de las personas cuyas vidas encontramos interesantes. Retomo la categoría (animal) *alter-humano* de Margarita Carretero (2018), para nominar a los Otros animales como completos, indeterminados, con apertura de mundo. La categoría busca sublimar la *alteridad* mediante la exaltación de las diferencias con y entre otras especies, y de la responsabilidad y el cuidado, que emanan de estas relaciones. Es una confrontación a la categoría de animal *no-humano*, pues ésta nomina a los animales que son distintos de nuestra especie, a

priori, desde una contraposición ontológica en tanto que carentes de alguna propiedad intrínsecamente humana, como la razón o el lenguaje.

Los animales, como dijo Levi-Strauss (2012), son buenos para pensar, sin embargo, tan importante como el pensamiento, y más quizá, es el hecho de que sencillamente vivimos con ellos, y en ocasiones, cruelmente de ellos. Cuando apelo a la crueldad en nuestras relaciones con los animales alter-humanos, es tanto un posicionamiento político, como un criterio objetivo de demarcación de una dimensión moralmente y científicamente relevante, para su estudio antropológico. Por ejemplo, podemos calificar objetivamente de crueldad una acción en donde un sujeto hace sufrir voluntariamente a otro, privándolo de agua cuando tiene sed, calor cuando tiene frío, juego y estímulos cuando está aburrido.

Al atender, como ocurre con Machulo, que es un ser en sí mismo, que se atiende para favorecer sus intereses, como picotear por ahí en busca de insectos o gusanos, o postrarse en lo alto de la ramada para cantar antes de dormir, podemos reconocer, también objetivamente, que lleva una vida donde el bienestar es una constante en que participa él y todos los miembros del restaurante. Esta situación, me conduce a considerar el animalismo, o mejor dicho, la perspectiva de los derechos



animales, como una herramienta rica para analizar las relaciones entre animales humanos y alter-humanos, en términos que reconozcan el *valor inherente* que éstos últimos tienen.

Es posible liberar a los animales de su papel en la vida social y cultural de nuestra especie como meros sustantivos de su acción, receptáculos de sus capacidades simbólicas, objetos de su intencionalidad, máquinas silenciosas. En un contexto ritual donde se sacrifica a una gallina, podemos correr dos riesgos: el primero, especista, es olvidarnos por completo de esa gallina, y atender exclusivamente el

lado humano del fenómeno. El segundo, etnocéntrico, es suponer que los humanos implicados en el sacrificio valoran la vida de la gallina en los mismos términos en que nosotros lo hacemos, digamos, desde una lente occidental. En este escenario hipotético, con una perspectiva animalista, es evidente que los seres humanos tienen la facultad de disponer de esta vida como mejor les convenga y, al mismo tiempo, nos invita a preguntarnos si este sacrificio ocurrió en términos crueles o no, y eso depende de los modos en que este animal se enreda en relaciones interespecíficas con la especie humana. Suponer que los tratos compasivos o las ideas en torno a los derechos hacia lo animales son producto exclusivo de occidente es etnocéntrico, pues la muerte no es el último criterio para determinar tajantemente el respeto por la vida del Otro.

La poca importancia que nuestra disciplina le ha prestado a los animales como *seres en sí mismos* e independientes de las proyecciones humanas es producto de un antropocentrismo seminal. En el nombre está la penitencia: la antropología es una ciencia (no la única, por supuesto) antropocentrista por antonomasia. Su tarea es el estudio de la humanidad, es el centro de su deseo, el riel de su conocimiento, la luz al final del túnel. Esta manera de entender a la humanidad la condena a una soledad de especie.

Negar la capacidad que muchos

animales, como Machulo, -pero también Bobilario, el perro de la Tía-, tienen para afectar a la especie humana y asociarse con ella en la producción de mundo, es negar los hilos que describen encuentros históricos entre organismos (especies, individuos, personas) que perfilan el *problema* de la humanidad de una manera rica e interesante. Ya no es una especie parlante y solitaria que se inventa a sí misma, sobre sí misma, sino una especie más (especial sin duda, pero como cualquier otra) en un mundo de asociaciones, pues el encuentro con el Otro implica necesariamente este movimiento, que describe el carácter de su naturaleza relacional y con ello, innegables responsabilidades.

Las antropólogas y los antropólogos ciertamente estudiamos asociaciones. Por ello esta crítica se dirige a nuestra ceguera e ingenuidad de especie, a la defensa de una soberanía celosa fundada en prejuicios antropocentristas sobre nuestra supuesta excepcionalidad humana, hoy difíciles de sostener gracias a la etología moderna y el progreso de las neurociencias, así como la importancia emergente en las emociones y los afectos, que compartimos con muchísimos seres vivos. Todo esto no es más que una ilusión, que, como dije, nos condena a la más tremenda de las soledades, y de paso a un ostracismo monotemático que reitera lo que somos, a la lejanía de los demás animales. Somos seres animados, la antropología no es más que primatología de



otro orden, en otro grado; nuestro objeto de estudio prístino es un tipo particular de primate, que piensa y está demente, que es desmesurado en la crueldad y la ternura, *Sapiens-demens*, como señaló Edgar Morin (1974).

Mi crítica a nuestra falta de interés por la vida animal alter-humana en los términos expuestos y su relación con la humanidad, no es ciega a los avances que nuestra disciplina va logrando en esta senda. Es una llamada de atención a la autoestima de nuestra disciplina, creer en su potencial y expresarlo. Esta acusación es un acto de fe: si puedo denunciarlo, es porque sus posibilidades de estudio son un problema antropológico legítimo, como lo es la economía o la política, y, porque la antropología puede formularse la cuestión de la consideración moral a los animales con seriedad, primero, porque así

funcionan las cosas, como una parcela del conocimiento antropológico, un apellido más a la disciplina, para después, pasar a ser otra cosa. No se trata de volvernos etólogos en el sentido formal del término, pues mientras éstos se dedican al estudio riguroso del comportamiento animal alter-humano, lo que una antropología estudiosa de los animales haría es observar cómo se relacionan con los grupos humanos y cómo los grupos humanos se relacionan con ellos; qué efectos producen, cómo se insertan en la vida material, simbólica, emocional y afectiva de las personas humanas con las que se asocian, en qué términos, sean crueles o benevolentes...

La cuestión animal simpatiza con el animalismo y se enemista con el especismo, o sea, con todo argumento y práctica encaminada a la afirmación positiva de nuestra superioridad moral con respecto a otros seres vivos, no solamente animales, para legitimar su explotación y dominio. De este modo, una antropología anti-especista supone reconocer dos cosas: la invaluable contribución de la etnografía multiespecie (Kirksey y Helmreich, 2010), es decir, un estilo de escritura etnográfico que toma en cuenta el movimiento entre especies y cómo se enlazan, donde el ser humano jamás actúa desvinculado ni solo; la descripción ya no pone al sujeto humano como protagonista, sino que comparte escenario con otras especies. La segunda es, como sugiere Sánchez-Maldonado (2018), desplazarnos de lo multiespecie, en tanto



que *visión panorámica*, a lo *interespecie*, es decir, al énfasis en nuestras pesquisas etnográficas por ejemplo, la relación gallos de pelea-jugadores de gallos.

Este tipo de ejercicios son una invitación para reflexionar sobre el problema del estatus moral de los animales alter-humanos, y el silencio que les creemos natural. Evitar pensar en este problema, o remediarlo con un argumento que apela al relativismo cultural, confirma nuestro especismo, pues parece que debemos contentarnos con respetar los modos en que nos relacionamos con otras especies, sean o no crueles, ya que juzgarlo sería etnocéntrico y peor aún, intentar hacer algo caería en una lógica colonialista. Sin embargo, esto es una lectura superficial de la cuestión moral de las relaciones interespecie. En el caso de los humanos, rechazamos abiertamente la desigualdad de género en otras culturas, así



como las prácticas crueles que conllevan. Denunciamos estos actos como faltas a los derechos invulnerables de estas personas a no ser lastimadas, y no por ello nos calificamos de etnocéntricos, muy por el contrario, argumentar que es etnocéntrico buscar el bienestar elemental de otros grupos humanos por respeto a sus tradiciones sería caer en una ceguera moral, “imposible” de justificar en nombre de una ciencia como la antropología. Por ello considero que una antropología antiespecista es posible y necesaria, pues los animales, como los perros domésticos y Machulo, participan de y en nuestra cultura. Una antropología así puede arrojar nuevas ideas en temas importantes como la dominación y el poder, las emociones,

la cultura, la dignidad, la dependencia y la felicidad, la violencia y la dominación que en el caso de los animales-alter-humanos, se ejerce con una transparencia silenciosa aún mayor a la que se observa entre humanos.

Somos seres animados por los mismos, casi idénticos, sustratos biológicos que muchísimas especies alter-humanas. Cuestionar nuestro papel en la escala de los seres vivos, exaltar la diferencia y nuestras similitudes puede ser una clave en nuestras relaciones con los demás animales alter-humanos. Si la antropología se jacta de estudiar, con creces, a la especie más compleja de todas, el reto de mirar a los hilos de otras especies, y buscar cómo desde su diferencia existen y se relacionan con nosotros, me parece un paso afortunado para el avance de nuestra disciplina. Parafraseando a Arjun Appadurai (2015), la antropología todavía tiene un papel marginal en temas relativos a los derechos animales, y subrayando la importante tarea que esto supone para el porvenir de nuestra disciplina, que no implica reconocer derechos solo por nuestros vínculos afectivos o emocionales, sino por relaciones históricas que hacen legítimo el respeto a otros animales que no necesariamente viven en una relación estrecha con los grupos humanos.

Tengo la esperanza de una antropología que ratifique otras formas de vida con justicia, es decir, un re-

conocimiento de que somos vida entre otra vida que también quiere vivir, como diría el médico Albert Schweitzer. Un último y necesario comentario. Se puede apelar a esta reflexión que, aun haciendo nuestro mejor esfuerzo por entender nuestras relaciones con los animales, esto jamás dejará de ser antropocéntrico, ya sea en lo científico o lo ético, y en efecto, hay razón en ello. Sin embargo, podemos distinguir, con ayuda de Jorge Riechmann (2008), entre dos tipos de antropocentrismo: uno cognitivo-epistemológico y otro moral. El primero es sencillamente que, en tanto seres humanos con una biología particular, solo podemos percibir y conocer el mundo como humanos, lo mismo que un perro es *perrocéntrico*, o un colibrí *colibricéntrico*. Por su parte, el antropocentrismo moral, es especismo, o sea, la idea de que solo y solo por pertenecer a la especie humana tenemos un derecho inherente, ya sea divino o “racionalmente probado”, de dominar y consumir a la naturaleza con sus seres de tierra, agua, viento y fuego. Somos un mundo en co-evolución, mutualismo, simbiosis, amistad y *compañía*, del latín, que significa, literalmente, compartir el pan: somos especies en compañía, que se comparten.



Imagen 1. Machulo. Fotografía; Berenice Vargas, 2019

Bibliografía

Appadurai, A. (2015), El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global. México: Fondo de Cultura Económica.

Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010) "The emergence of multispecies ethnography", en Cultural Anthropology, Vol. 25, No. 4, Vol. 1, No. 5. pp. 545-576.

Levi-Strauss, C. (2012) [1978] Mito y significado, Madrid, Alianza Editorial Morin, E. (1973) El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología, Barcelona: Editorial Kairós.

Riechmann, J. (2006) Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas. Universidad de Granada.

Sánchez-Maldonado, J. (2018) "Familias-más-que-humanas: sobre las relaciones humanos/no-humanos y las posibilidades de una etnografía inter-especies en Colombia", en Desarrollo y medio ambiente, Vol. 49, Colombia. pp. 305-317



**Me he
de comer esa
tuna.**

¿De quién es esa sangre?

Relato de una noche ritual mazateca en la Sierra Negra de Puebla

Maura Vázquez Vargas
y Ángela Nanni Álvarez.

Abstract

El siguiente relato se sitúa en la comunidad mazateca San José, ubicada en la Sierra Negra de Puebla. Derivado de la experiencia e investigaciones de las autoras, presentamos un ejercicio literario que emana de nuestras estancias de trabajo de campo, realizadas desde el 2010 y 2015 a la fecha.

La comunidad se enclava entre los cerros de la serranía y se rodea de varias corrientes fluviales que corren desde el estado de Veracruz y hacen de límite con el estado de Oaxaca. Las mujeres y hombres mazatecos tienen por fiesta primordial al ritual de Todos Santos, realizado del 27 de octubre al 4 de noviembre. El vínculo que establecen con sus familiares difuntos se muestra con fervor durante estos días, a partir de varias prácticas ceremoniales y lúdicas. El verdor del entorno, la fertilidad de la tierra que produce maíz, frijol, calabaza y café, enmarca dichas actividades, cuyo tenor es de respeto y gozo, pero también de tensiones y conflictos.

Decidimos presentar este relato en la forma de dos voces infantiles que intervienen, reflexionan, cuestionan y comparten sus vivencias sobre la festividad. No son testimonios directos, ni fragmentos de entrevistas: son ejercicios imaginativos basados en nuestros propios recorridos durante el ritual; situaciones que hemos presenciado, palabras que hemos escuchado; anécdotas que, finalmente, hemos aprehendido como parte de nuestras labores de investigación.

La propuesta editorial de Voces Disonantes nos invitó a jugar con nuestra imaginación; abrió la puerta para que intentemos verter en este texto, a través de un estilo de escritura desacostumbrado de los cánones académicos, la experiencia ritual, festiva y social que se articula en el ritual de Todos Santos en San José. Así, de las memorias propias y del rojo que coloreó un momento ritual, presentamos esta noche de muertos casi tan real como imaginaria.

Palabras clave:

Ritual; Todos Santos; danza; mazatecos; humano/no-humano

Esa noche de muertos se manchó de rojo. Se dice y se sabe entre las veredas de los pueblos mazatecos que es temporada festiva. Días de los muertos, los fieles difuntos, los Todos Santos. En la Sierra Negra de Puebla los mazatecos les celebran porque les recuerdan cada año, a finales de octubre y los primeros días de noviembre. Pero en la zona mazateca no solo se les rememora, en estas fechas los muertos emergen al mundo de los vivos.

- ¿Cómo?

- ¿Cómo, qué?

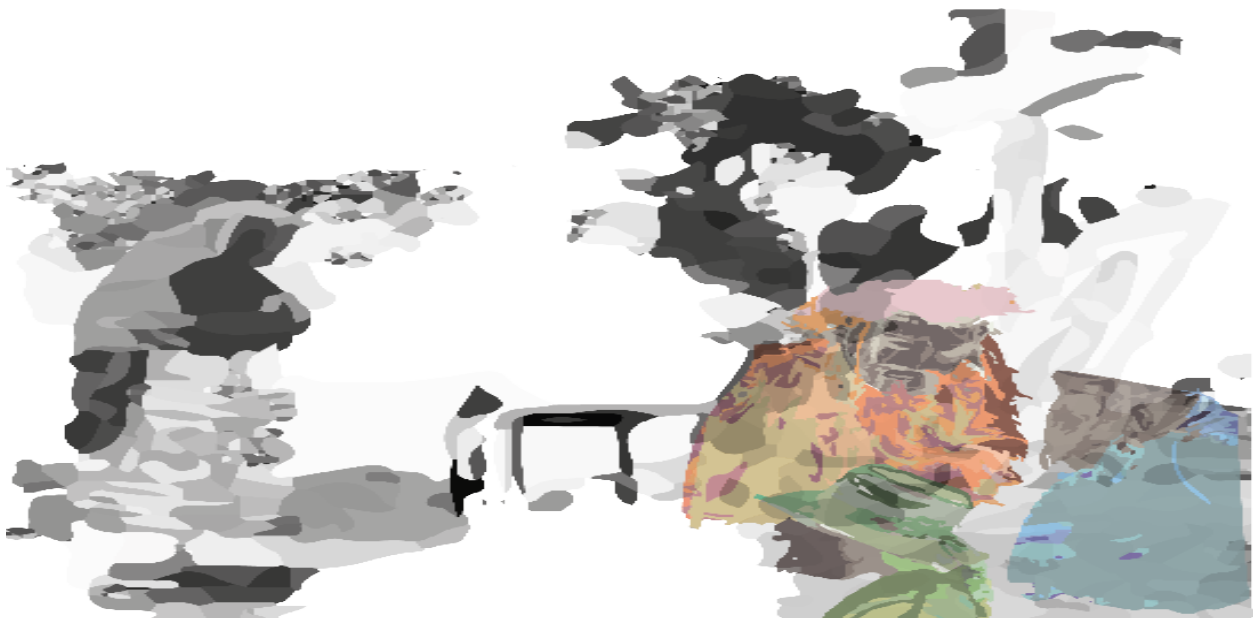
- Son. Los muertos. ¿Caminan entre las personas?

- Todas las abuelas y los abuelos, desde mucho antes, contaron que las almas de los muertitos vienen al pueblo. A cada pueblo donde nacieron. De visita llegan porque quieren convivir con su familia. Pero no así no'más. Para que puedan estar en la que fue su casa les tienen que poner una mesita, un altar con su ofrenda. Doña Macrina, que ya es abuelita, dijo un día: "los muertitos son

los cuerpos que están en el panteón, a las ánimas se les reza para que se les dé una luz. Hay que poner en los altares cosas que les sirvan y que les alimenten, como el copal, las flores, las ceras para que tomen su olor; y no mole, tortilla, no cerveza porque eso es alimento para las personas, para nosotros".

Los muertos tienen su propio nombre: *chonijmó*. Con las luces de las velas y los cantos de las mujeres aparecen en el panteón el 27 de octubre, cada año. Además de su voz necesitan también de la música; las tonadas del violín y la guitarra, el golpeteo del tambor, les guían hasta el mundo de la gente. Ese día salen primero en la oscuridad, porque les gusta la noche, aunque los demás días de fiesta se les puede ver entre las tumbas y por los caminos cuando es la tarde.

Los *chonijmó* no son fantasmas. Cuando se les ve por el pueblo, en el atrio de la iglesia, en las veredas y patios de las casas, se miran siempre de colores. Para



hacer su visita los muertos se forman de grandes telas: camisas, chamarras, abrigos, mantas, pantalones y calzones. En donde estaban sus rostros aparecen máscaras, que antes eran de la madera de los árboles o de las pieles de los animales; ahora las ocupan de plásticos y cartones. Quién sabe si por el peso de sus ropas, o porque así es como pasan por el mundo en esas fechas, su andar es siempre tambaleante. No es, entonces, que caminen: los muertos bailan. Juntos vienen y se van, y juntos bailan. Por eso es que en las noches de la fiesta se pueden ver montoncitos de colores en movimiento hasta que amanece. Diez o una centena, cuando bailan, son todos los muertos. Del conjunto danzante salen sonidos que no se comprenden. Gruñidos, chiflidos y bufidos son sus palabras y parece que así es como se comunican entre ellos, se convocan para ir de un lado a otro, por los rincones del pueblo.

- Una vez vi un *chonijmó* que me asustó mucho. Era el que más se notaba de entre todos. Estaba mero en el centro de las sombras de danzantes; traía un manto amarillo, como de un plástico muy brillante, que cubría todo su cuerpo: no se le veían las manos, no se le veían los pies. Se veía deformado, como con una joroba. Su rostro también era de hule, estaba maquillado igual que los payasos que luego se ven en las ferias o en la televisión, nada más que éste no se veía alegre, sino con el ceño fruncido; toda la boca estaba abierta y le lucían unos dientes como colmillos de perro. Los ojos grandotes, combinaban



con su manto. Parecía enojado, furioso. Parecía que me miraba fijamente y que quería atacarme, sentí mucho miedo. Pero no, sólo se quedó ahí, medio moviéndose en su lugar entre toda la multitud de muertos.

- Yo la otra noche vi uno chiquito. Sus ropas eran como las de un señor; lo cubría una chamarra que le quedaba muy grande y le tapaba hasta las manos. A demás cargaba un bulto de mochila a sus espaldas. La cara también era de plástico, como estás contando. Daba miedo porque era de un niño con cortadas y cicatrices en todos lados; el cabello de pelos rojos o anaranjados, algo así. Sus ojos eran muy azules y tenía una sonrisa fea, de maldad. Lo que pasó es que bailaba tropezando mucho. Iba descalzo, pero aun así se metió al círculo de los danzantes. No pasaron

muchas canciones cuando, al parecer, algo cortó su pie y comenzó a sangrar. La sangre era muy roja.

¿De quién es esa sangre? La sangre es del que le prestó su cuerpo al *chonijmó*. Para hacerse visibles, presentes en el mundo de los vivos, necesitan de los hombres, de su danza. No es que abajo esté puro aire. Debajo es carne de persona, que tiene su nombre, su familia y su casa. Como todo es en secreto no se puede saber quién es. Pasa que hay una ambigüedad en el danzante que, en los momentos de los bailes, a veces se desborda. La danza ritual de la fiesta de los muertos abre una puerta. Esta apertura le concede a cada *chonijmó* la virtud de que en ellos habite lo humano y lo no humano a la vez.

En la oscuridad nocturna, entre sus nubes de otoño, la dualidad del muerto y su cuerpo prestado dan signos de su corporeidad: el hambre, la sed y el sudor. Para que los cuerpos puedan continuar en su andar las familias que les reciben en sus patios les ofrecen un taquito, pan, fruta, atole, café, agua o refresco, a veces cerveza, tepache o algún amargo fuerte como aguardiente. Las sombras son aprovechadas por los *chonijmó* para esconderse en ellas y retirar, por un momento, sus atavíos para poder descansar, comer y beber. Así mantienen en secreto sus identidades y no dejan de ser muertos ante los ojos de los que están viendo y acompañando el ritual. Parece entonces que el *chonijmó* puede entrar y



salir del umbral, y son tan plurales como cada uno de sus participantes humanos. Unos parecen más apegados a las cosas que de por sí tiene que hacer el *chonijmó* para ser *chonijmó*: sus apariciones nocturnas, la repetición casi infinita de sus bailes, cuando hablan con el lenguaje mórbido, y la creatividad pulcra de sus vestimentas. Los danzantes que hacen estas cosas parecen ser los más muertos de entre los muertos.

Pero hay otros que, aunque van todas las noches a bailar, revelan la parte más humana de la fiesta. Lo que sucede es que, antes o después, se encuentran más afuera que dentro del umbral: no hacen tanto caso a la importancia de que nadie sepa quiénes son y dejan su cuerpo y su rostro descubiertos; hablan mazateco o español en lugar de la lengua de los muertos; e interactúan en mayor medida con las y los espectadores. Su atención

está más puesta en el mundo de la gente y, por tanto, su comportamiento es uno que pudieran presentar en cualquier otro momento, cotidiano o festivo.

- Esa misma noche en que vi la sangre, había otro *chonijmó* que estaba sin ropa. No de todo su cuerpo, pero se le veía todo el pecho y su ombligo. A veces trataba de ponerse encima un sarape de colores, pero luego se le caía o se lo quitaba otro que tampoco tenía máscara. Más después, cuando la gente de la casa empezó a dar atole con pan, los muertos se pusieron cerquita de la mesa, primero todos en bola, se empujaban. Pero el señor del sombrero que vive ahí les dijo que se formaran. Así hicieron. Cada uno cogió su vasito y su pancito, y se iban de la luz para que no los viéramos cómo comen. Quién sabe cómo le hagan. Otros se quedaron en el centro, esos que no tenían su vestimenta ni su máscara, y les pedían a las señoras que les dieran trago. El señor sí les dio amargo a los más grandes. Ése *chonijmó* que te digo bailaba descubierto se acercaba a las muchachas y hablaba con ellas, no se le entendía muy bien lo que decía, pero no hablaba como los otros muertos; les decía cosas en español y a veces como que su lengua se le enredaba. Otros también ya estaban bien tomados, y las señoras les hablaron fuerte en mazateco. Algunas que estaban viendo mejor se fueron.

- En las casas luego se toma aguardiente; también tepache. No se les da a todos,

solo a los que se ven más grandes. Pero luego así son algunos. No están haciendo tanto como le hacen los *chonijmó* de veras. De por sí toman en otros tiempos, muchas veces. Por eso, como quiera, hay que tener cuidado. A veces uno que sí está bien de muerto se jala a las muchachas que estamos viendo; algunas sí bailan ahora, antes no. Esos que están borrachos se acercan a donde están tocando los músicos y bailando los muertos y quieren también participar. Pero se ponen a veces groseros, hacen muy feo: medio nos persiguen, nos gritan, o se pegan entre ellos, buscan pelea. Por eso ya no les da pena quitarse su máscara o no llevar sus ropas de *chonijmó*; más van a ver si bailan un poquito, si les van a dar tomadera. Así se la pasan. Hay otros viejitos que también viven así aunque no sea la fiesta. Pero ellos no hacen mucho caso ya.

El desenfreno que algunos *chonijmó* muestran en la fiesta exhibe su humanidad. El danzante guardado tras su máscara es alguien que el resto del año adolece de su propio temperamento, de sus propios hábitos; y que, muchas veces, son más de índole social que individual. Por eso, los excesos no se presentan como suceso aislado durante la fiesta: los hombres muertos pueden beber, pernoctar fuera de casa, pelear, perseguir. Se hace en los días de muertos y se hace también en otros días. Pero cuando es Todos Santos, se siente como si eso se creciera; como si la intención de ser un *chonijmó* tuviera



la fuerza de engrandecer lo mismo los compadrazgos que las enemistades; los recatos privados que las transgresiones públicas. Al portar la vestimenta del *chonijmó*, si bien se busca acallar a la persona, ésta sigue ahí, con sus afectos y defectos, con su físico y su actuar. Sus maneras cotidianas se exhiben en el espacio público.

Las noches de cada día de muertos son, entonces, un revuelo, una ambigüedad y una ambivalencia. En las madrugadas, *chonijmó* y ambiguos surgen de todas las veredas y pululan los umbrales de las casas. A veces van y vienen de uno y otro lado. No hay solamente colores móviles y tonos musicales festivos y armónicos; también hay

alaridos humanos, golpes secos o heridas que algunas veces sangran. Las evidencias rojas de los hombres lastimados, por intención, por accidente, advierten justo que debajo de las ropas están ellos: los hombres que, a diferencia de los muertos, de su recuerdo, está la laceración que se tiene que atender si no se infecta, la carne perecedera.

- ¿Y qué paso con el *chonijmó* que sangraba?
- Se lo llevó una señora, creo era su mamá. Estaba viendo bailar y que se asusta cuando vio las manchas de sangre en el piso. Se dio cuenta que eran de él. Lo cargó rápido y se lo llevó. Ya no vinieron después.

Parece desde afuera, desde los ojos que miran, que no se entiende nada. Pero se entiende. Los *chonijmó* van y vienen, cambiantes: cambian los atavíos, cambian las cuadrillas, cambian las

formas. Unos se van por embriaguez, por cansancio, por las heridas rojas que se abren en su carne en un percence. Otros se quedan, como se ha quedado marcado en el tiempo el ritual, y continúan la danza cada noche de muertos. En el trayecto histórico, la fiesta de Todos Santos reúne a los vivos con los muertos, y a los muertos con los vivos. En los cuerpos de unos y en los espacios de los otros, se vive y se baila una canción de mazatecos, cantada con los rugidos de los muertos.

Foto 1. Una noche de muertos se tiñó con la sangre de un niño danzante. Las gotas rojas que brotaron del pequeño pie del *chonijmó* escurrieron en el piso del recibidor del cacique del pueblo (Segundo Autor, 2016).



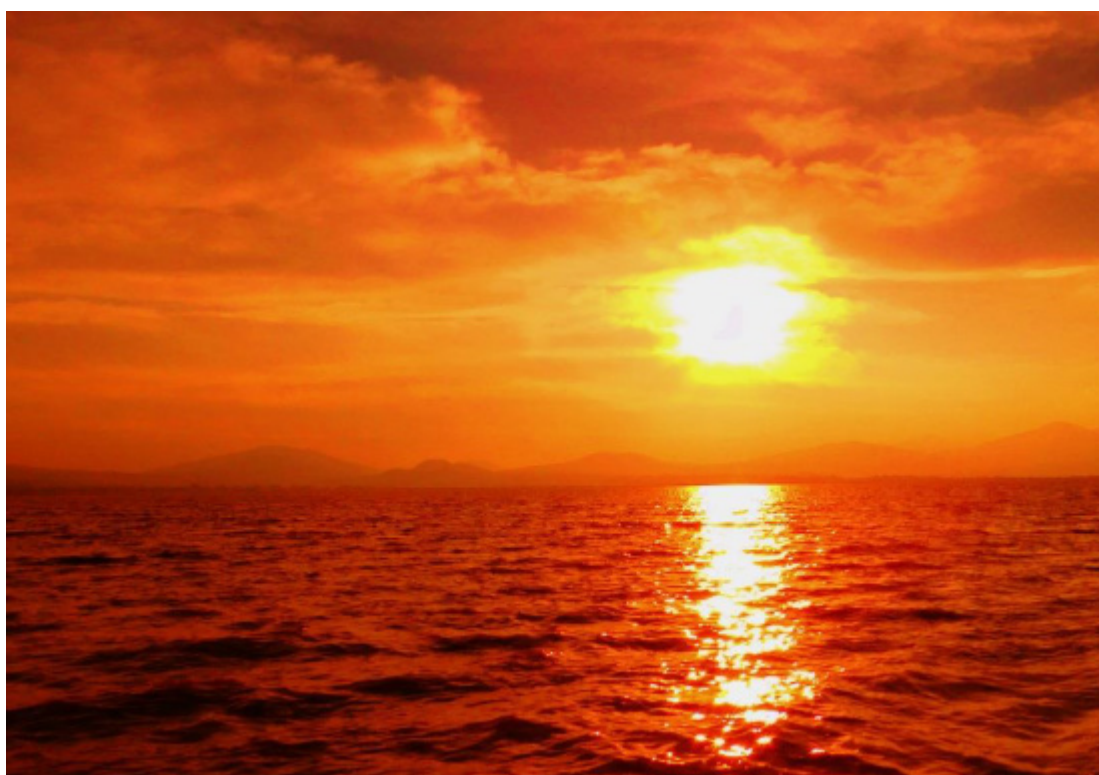
LA VENGANZA DE MOCTEZUMA

Espacio para la divulgación lúdica de material antropológico creativo. En esta sección se incluyen todas las expresiones que puedan exponerse de manera impresa desde un poema hasta un cómic o secuencia fotográfica, con contenido original realizado por el autor.

Cobijo.

Adriana Pineda Zúñiga

Abstract: El viaje en la antropología genera tanto el conocimiento como el descubrimiento de la otredad, cruzando las alteridades e identidades en las que nos perdernos, buscamos y encontramos. El quehacer antropológico nos invita a contemplar más allá de las palabras, nos provoca a ser valientes para dejarnos envolver por la mirada de cada nuevo rostro que conocemos en campo.



(Lago de Pátzcuaro, 2019)

Cuéntame de cada atardecer que has visto. Enséñame a sentir el calor de tu tierra en la piel mía que al caer el sol necesita del regazo tuyo para calmar la añoranza.

No detengas la cadencia de tus palabras y melodías que pintan en el horizonte los trazos de aquellas aguas, de aquellos montes que existen en tanto prolongas la llegada del ocaso.

Rojo Mexicano

Carmen Thierry



La imagen es inédita

“Fue una afortunada coincidencia el que ese día llegaran a mis manos dos de nuestros emblemáticos alimentos: un puñado de chiles piquín con ese rojo brillante y forma característicos y un kilo de maíz de una variedad roja que no nos es común.”

ANTROPOfé



¿Cómo se construye un antropólogo?

Perla Ivette González Ruíz

La objetividad del conocimiento y la metodología son temas a los cuales se enfrenta el científico a lo largo de su trayectoria en la Academia, desde su iniciación formativa hasta prácticamente el día en que deje de ejercer y “como buen científico social” “el antropólogo no podía quedar fuera.

A pesar de no tener un papel que me certifique como licenciada en antropología puedo observar y sentir la abrumadora presión que ejerce una institución tan grande y prestigiosa como lo es la universidad sobre todos aquéllos que la conforman pues hasta este punto de mi formación se han ido develando un sinnúmero de actos con los cuales puedo afirmar que somos individuos receptores, propagadores y creadores de violencia institucional. Desde el momento en el que nos sometemos a la objetivación intensa que se vive en campo, la presión de generar conocimientos bajo normas académicamente certificadas y contra tiempo que nos permitan subsistir al contexto en el que vivimos, hasta la no aceptación de privilegios y la reproducción constante de conceptos “académicos” que contribuyen a la marginación de la información, cuyo receptor va a ser un solo sector poblacional exclusivo y

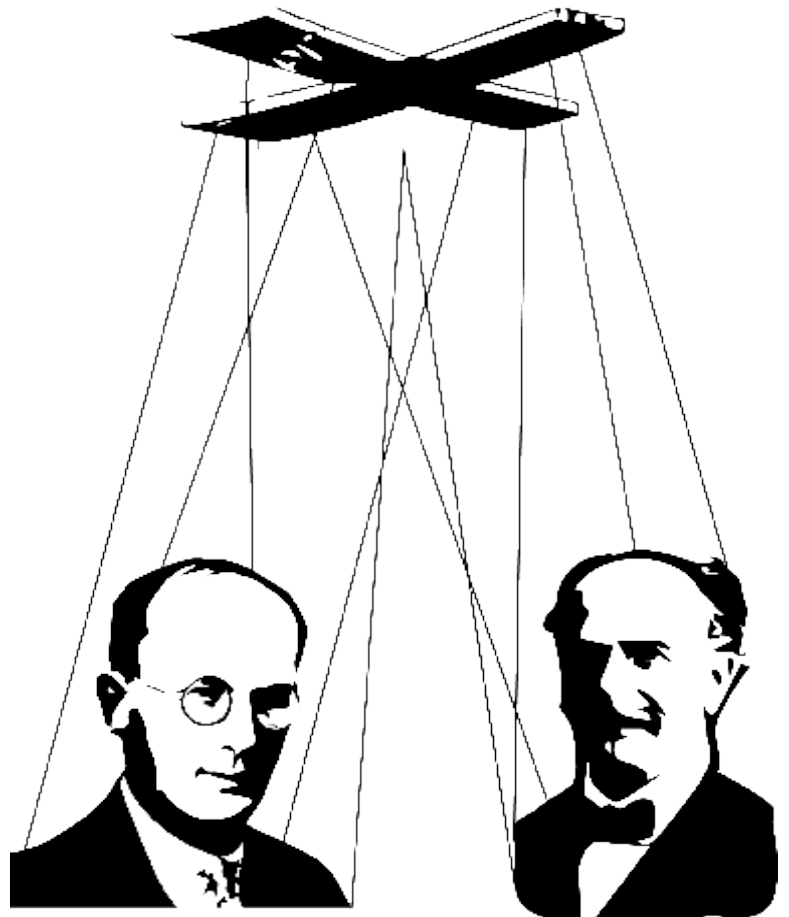
jerárquico.

La introducción de esta idea en mi pensamiento es mi propia vivencia; esta me hizo cuestionar qué tan manipulables y manipuladores somos como antropólogos. Esto como un ejercicio de autocrítica y deconstrucción de una persona que jamás había estado en contacto con el mundo académico, por lo que considero que mi contexto forma una parte muy importante de mi concepción de la universidad. El pensar que a continuación expondré se enriquece por la nula vinculación que tuve a lo largo de mi corta vida con los saberes universitarios, al ser la primera persona en mi familia en concluir la preparatoria e ingresar a una escuela tan prestigiosa, con todo lo que el concepto y la praxis implica pertenecer a la UNAM hace que tenga presente, en primer lugar: la gran jerarquía social que vive México, la desigualdad política, económica y educativa en la cual nos movemos y “por último” el gran capital cultural y social que se adquiere al ingresar a este tipo de instituciones y el poder que conlleva adquirirlos. A pesar de que la antropología se categoriza dentro de las ciencias sociales va a ser mi experiencia en campo la que propicia mi cuestionamiento en cuanto a la posición que ocupó dentro de la dinámica social.

A lo largo de la estancia en una práctica de campo se fueron develando las grandes implicaciones que conlleva realizar campo y cumplir con la tan apreciada objetividad que caracteriza a la más humana de las ciencias: la antropología. Que la mayoría de las veces se ignora o se pasa a segundo plano por centrarse en la obtención del dato. Sin embargo, creo firmemente que las relaciones humanas trascienden al riguroso método para envolvernos en los seres sensitivos y abstractos que somos, por lo que la objetividad que nos exige la academia dentro del método etnográfico, a mi consideración, empobrece el resultado que se podría obtener si la reflexión y la subjetividad sensitiva formarían parte de las líneas etnográficas que los antropólogos dan a conocer después de un arduo trabajo.

La exigencia de la vieja antropología de anular la parte que nos hace ser humanos para crear un conocimiento neutral y no posicionado contradice la propia obtención del mismo. Es decir, ¿no es acaso esa subjetividad la que enriquece el propio saber?, ¿no es esa parte interpretativa la que nos ha llevado a ser la sociedad compleja que somos?

Estas contradicciones hacen que salga a flote la cuestión mediática que envuelve la creación de conocimiento antropológico y empodera al antropólogo con la pretensión de poseer una verdad poco debatible que lo convierte en



el caballero de los discursos ajenos, provocando el surgimiento y reproducción del colonialismo intelectual del cual habla Fals Borda, esto aunado con el análisis al contexto académico al cual he tenido acceso, me lleva a percatarme que mis observaciones se centran en la retribución de la academia a sus investigadores y caen en una jerarquía de clase, en un ego que se acrecienta, en una idealización y en una supuesta veracidad que otorga ser académico e integrante de una universidad. Poniendo estas observaciones en diálogo con el colonialismo me hace pensar que seguimos reproduciéndolo tan sutilmente que muchas veces no lo percibimos, es tan eficaz que se introduce en nuestro imaginario y cobra una lógica en nuestra sociedad, que cuestionarlo pareciera casi

contradictorio porque estaríamos en contra de un progreso, ese progreso que tanto buscan los países tercermundistas y que solo se va a generar si el conocimiento e investigación evolucionan y avanzan; nos configura de tal manera que el conocimiento individualista impera y enriquece a este sistema desigual.

Sin embargo, la obtención de este nivel intelectual y todos los “beneficios” que implican a nivel social, político y económico tienen un costo, a mi parecer bastante alto, para ejemplificar lo antes mencionado. Haré uso de mi primer vivencia en práctica de campo en Teotihuacan, enfocándome en el desenvolvimiento de los estudiantes a modo de narración...

La interacción del grupo durante los primeros días de estancia se vieron impregnados por la emoción de realizar los primeros acercamientos a lo desconocido, se desayunaba cada mañana y se cenaba un ambiente de excitación por convivir más de dos horas de clase, tanto era así que la densa obscuridad y el rugido de la bestia se apropiaba de la casa ya caída las cuatro o cinco de la madrugada. Las mentes que aguantaban aquellos horarios tan desgastantes, se concentraban en cosas muy distintas. Algunos se centraban en reír mientras planeaban cómo pasar alcohol de contrabando; mientras que otros fraternizaban el cansancio junto con el estrés de dejar los trabajos finales para última hora, compartiendo múltiples tazas de café y té. Dejando ver un acto de desfogue bastante curioso, en donde la boca protagonizaba el acto principal; con cada sorbo a la taza florecía miedos y molestias...molestias de no saber por qué no se tiene el control de cada paso, cada movimiento, cada respiro y latido que se daba en Teotihuacán, demostrando que cuando entraba el sueño por la ventana la confianza, la empatía y la tolerancia aparente corría hacia la puerta para irse a dormir y así poder sacar el verdadero sentir que se escondía debajo de la cara del estudiante que se presentaba durante todo el día delante de todos los compañeros, los informantes y sobre todo delante del profesor.

La noche era el tiempo perfecto para enterarse de todos los rumores,



rivalidades, riñas (verdaderas o ficticias), de quien “rompía las reglas” etc.

El dividirse y encontrar pensamientos similares hizo que comenzáramos a crear lazos fraternales en todo el sentido de la palabra. La división del grupo logró crear complicidad y entrega de la corporalidad; pues se produjo un ambiente de confianza. A tal grado de expulsar el pudor del dormitorio por la puerta, algo tan íntimo como mostrarse en ropa interior, en toalla de baño o incluso compartir el baño se normalizó al tercer día de la llegada al lugar de hospedaje; Claro que este fenómeno no se mostró en todos los sujetos, muy contrastantemente algunos compañeros se recluyeron buscando espacios donde pudieran tener acceso a un poco de privacidad.



Sin embargo, las personas que lograron fraternizar se procuraban y cuidaban unas de las otras, se esperaban en los traslados, se cocinaban los unos a los otros, compartían sus víveres, e incluso presencié los cuidados que se tuvieron ante las imprevistas enfermedades y colapsos en la práctica.

Aunque el trabajo de campo, para nosotros representaba una fuga lejos de la cotidianidad y la rutina, después de 3 días se comenzaban a formar hábitos bastante marcados como: A partir de las 8:00pm las personas que se iban a duchar comenzaban a anotarse en una lista que se encontraba fuera de los baños o entraban en el baño que estuviera libre para que a partir de las 10:00pm aproximadamente pudieran comenzar hablar por teléfono; mientras la mayoría de personas se ocupaban de contar su día a sus familiares o personas cercanas, los lugares abiertos se llenaban de olor y humo de cigarro, durante toda la práctica el cigarro estuvo presente, pero de 8:00 pm a 11:00 pm los fumadores que no comunicaban sus actividades con sus parientes se reunían a escuchar música, platicar, bailar o realizar cualquier actividad que se les ocurriera en el momento. Cabe aclarar que no todos los individuos que se reunían en ese tiempo consumían tabaco, simplemente buscaban pasar un rato cálido de distracción, o por lo menos eso se llegaban a comentar en los pequeños lapsos de sentimentalismo que se escapaban en

las anécdotas de las vivencias solitarias que habían transcurrido a lo corta pero aparentemente pesada vida.

Este grupito con olor a nicotina, sentimentalismo y tristeza estaba compuesto por ocho personas de las cuales cinco comentaron consumir algún tipo de ansiolítico o antidepresivo; a pesar de estar conscientes de la situación la sátira y la burla se apoderaban de las convivencias y las conversaciones; el tema del consumo de algún tipo de droga se tomaba con mucha normalidad al igual que la depresión.

Algunos platicamos sobre nuestras experiencias acerca del consumo de antidepresivos y ansiolíticos, la mayoría hizo hincapié en que la presión que nos impone la escuela y el tiempo que nos absorbe propiciaron en muchos el consumo de los medicamentos y en otros incrementaron sus síntomas o generaron algún otro tipo de trastorno.

Por alguna razón estas personas eran las que mantenían la unión en la casa, las que colaboraban en la convivencia y mediación del conflicto, su participación en los trabajos colectivos eran notorios al igual que la empatía por sus demás compañeros, daban la apariencia que entre más solitarios más solidarios eran con los demás o por lo menos eso pude percibir.

Algunos de los compañeros (me



incluyo) presentábamos cuadros de ansiedad; en mi estadia presencia tres y cuatro episodios de enfermedad, En estos momentos de crisis pude percatarme que los vínculos que se habían y que se estaban formando en esa casa no solo eran de compañerismo, el escuchar a una persona hablar desde lo más sincero de su alma y brindarle un abrazo trascendía las cuatro paredes del salón de clases, secar las lágrimas que rodaban sobre las mejillas de alguien más para mirarle a los ojos y decirle que no estaba solo era un intercambio mucho más profundo que el de pasar los apuntes

Al culminar la práctica de campo la mayoría de mis compañeros expresaron sentirse desubicados y tristes, a lo que denominamos “depresión pos practica”, la comunicación entre nosotros era constante y los comentarios

seguían con el mismo malestar, duraron aproximadamente un mes sin cesar.

Después de ver cómo en una pequeña población de estudiantes se pueden encontrar tendencias tan marcadas como: el consumo del cigarro y de ansiolíticos, me surgen las siguientes preguntas de investigación con las que puedo probar que una antropología del antropólogo y de los científicos es necesaria.

¿Estas tendencias se presentan en todas las carreras o solo en antropología? y por último ¿Cuántos alumnos reciben ayuda psicológica? Me hago esta pregunta porque los temas que aborda un antropólogo suelen ser de un carácter bastante fuerte de asimilar, desde el momento en el que comprendes cómo funciona el mundo en el que te mueves, hasta el choque con el fenómeno a estudiar.

Al concluir la práctica y analizar el contexto puedo asegurar que la antropología no solo a objetivado a los individuos a estudiar, sino también al antropólogo mismo ¿Qué pasa con toda la carga emocional y psicológica que recae en el antropólogo? Todo el rigor científicista que exige la academia encapsula y moldea de tal manera que se va generando un método, que hace a la antropología “La antropología” con una misión y un propósito que nunca debemos perder de vista: La antropología fue creada como



una herramienta colonizadora, pero como dijo el gran antropólogo Michel-Rolph Trouillot “*La antropología es lo que hacen los antropólogos*” si nosotros cambiamos la manera de ver y de hacer, la antropología va a cambiar junto con los antropólogos.

El descuido que ha tenido la antropología hacia sus propios antropólogos no es nada nuevo, pero si es un tema que me parece importante abordar, hacer notar y gestionar al respecto. Si bien no pude contestar muchas de las preguntas que planteé en este corto escrito a causa de falta de información e investigación, creo firmemente que abren la puerta a un análisis colectivo que nos haga pensarnos no como científicos sociales, sino como sujetos que tienen acción dentro de una estructura y que si un antropólogo está destinado a construirse mediante acciones que propician la violencia hacia los demás y hacia sí mismos el hacernos conscientes de esto nos puede dar armas para modificarlo.

La cartografía Sonora

Herramienta didáctica para la antropología

Gabino Giovanni Velázquez Velázquez
y Roberto Carlos Ruiz Mar

Resumen

La formación crítica del antropólogo es un compromiso que todo docente debe promover en sus aulas, para ello, no sólo debe cubrir la dimensión teórica de su programa de estudio sino impulsar el uso de herramientas análogas o digitales y con ello aproximar a los estudiantes a experimentar, comprender y analizar el espacio en el que se desenvuelven. Bajo esa premisa, el grupo 0021 de la materia de Geografía y Cartografía (2019-2) elaboró una cartografía sonora mediante la grabación de diversos procesos sociales y ambientales, los cuales grabó, analizó, editó y reinterpretó para crear paisajes sonoros particulares en tiempo y espacio de la Ciudad de México. La incorporación de los paisajes en una base cartográfica colaborativa dio origen a un mapa titulado *CDMX Audible*, cuya función es reconocer en los futuros antropólogos su condición como productores y estimularlos a construir desde los primeros semestres las condiciones para el análisis crítico, individual y colectivo, de la espacialidad social .

Dijo el Ojo un día:

"Más allá de esos valles veo una montaña envuelta en una niebla azulada. ¿Verdad que es hermosa?"

El Oído, que lo oyó, estuvo un largo rato escuchando y dijo:

"¿Dónde está esa montaña? Yo no la oigo."

Entonces habló la Mano:

"Estoy tratando de sentirla y de palparla, pero no encuentro ninguna montaña."

Y el Olfato aseguró:

"No hay ninguna montaña. Yo no la huelo."

Entonces el Ojo miró hacia otra parte y todos empezaron a comentar la rara alucinación sentida por el Ojo. Y dijeron:

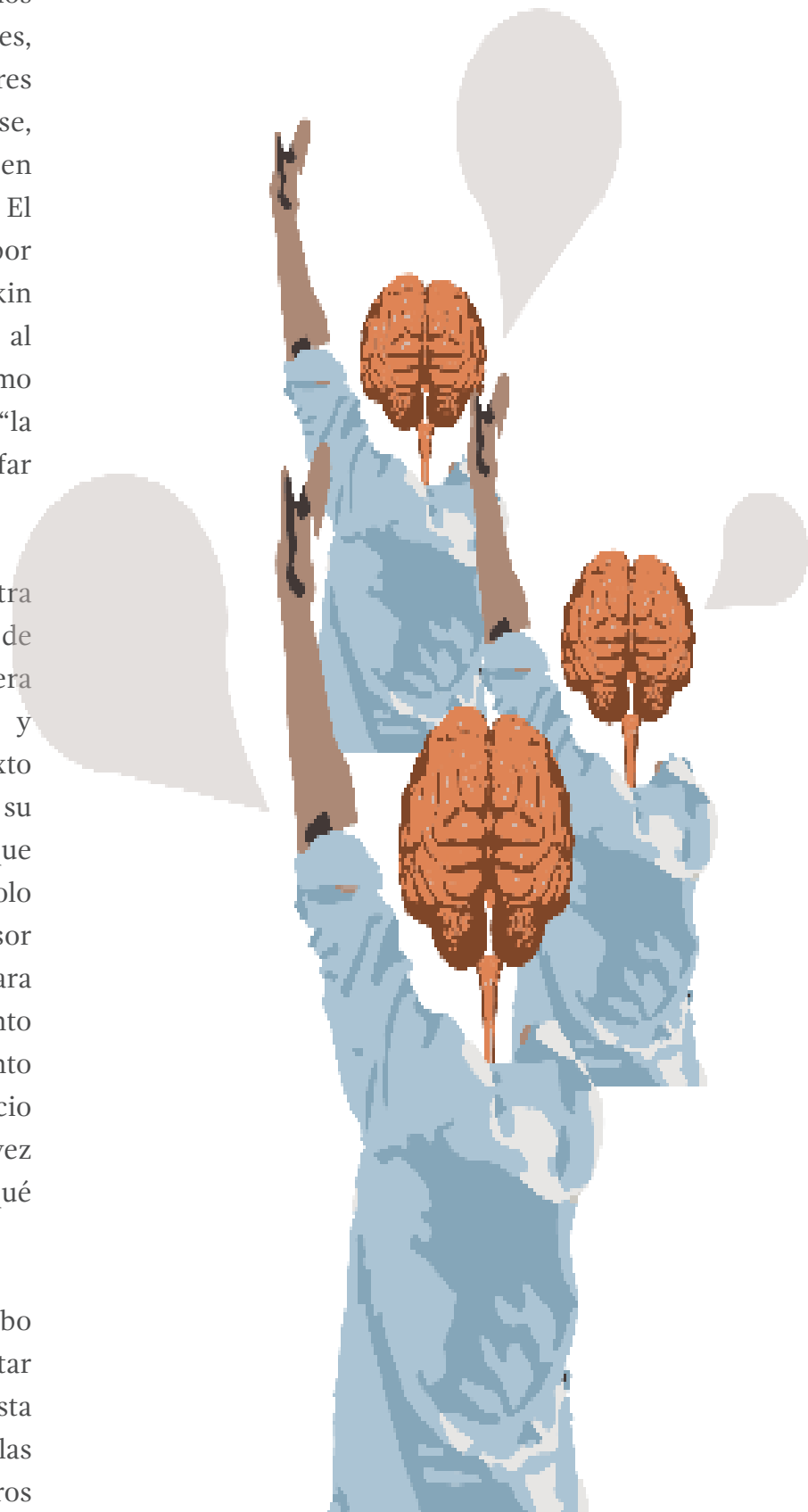
"Al Ojo debe pasarle algo."

Khalil Gibran

Los autores del presente texto somos docentes en formación y como tales, desde el primer día como trabajadores educativos dedicados a impartir clase, decidimos asumir un compromiso en cada una de las clases y con cada grupo. El cual sigue una idea general anunciada por el príncipe anarquista Piotr Kropotkin en La conquista del pan, en relación al proceso de insurrección conocido como la “Comuna de París”, él señalaba que: “la revolución comunera no podría triunfar sin combatientes bien alimentados”.

¿Qué quiere decir esto para nuestra planeación docente en la licenciatura de Antropología en la UNAM? A la espera de una revolución de los de abajo y estando conscientes de nuestro contexto educativo usaremos sus palabras en su sentido metafórico (es evidente que no podríamos alimentar ni a un solo estudiante con el sueldo de profesor de asignatura). Como propuesta para la práctica docente, cuyo fundamento radica en alimentar el pensamiento crítico para entender por qué el espacio social se construye de tal manera, a la vez que intentamos sembrar la idea: ¿por qué no lo construimos de otra forma?.

Sin duda, es complejo llevar a cabo la tarea docente, y aún más al intentar hacerlo siguiendo la idea propuesta anteriormente, pues no existen fórmulas y ésa ha sido la ventaja para nosotros como docentes pero a la vez nuestro principal problema: la creatividad. Son



recurrentes las preguntas: ¿cómo explicar determinado tema?, ¿qué recursos usar y de qué manera? y ¿en qué medida será sobresaliente para los alumnos? Tampoco hay una sola respuesta, por lo que la exploración y una cierta espontaneidad se convierten en condiciones para el diseño de propuestas de enseñanza-aprendizaje significativas para los alumnos.

Por tal razón decidimos proponer un mapa sonoro que fuera construido por los alumnos de la clase de Geografía y Cartografía (0021) del segundo semestre de la licenciatura en Antropología, cuyo objetivo fue aproximar a los estudiantes al estudio de la categoría de paisaje y reconocer en él un potencial para la comprensión espacio-temporal de la cotidianidad basada en la percepción y los espacios vividos. Con ello, creemos que podemos aportar una reflexión oportuna a la antropología, no directamente en el área que se encarga de la investigación y producción audiovisual sino a la base misma de la disciplina como la encargada de estudiar la diversidad humana.

Nuestra sociedad occidental gira alrededor de la imagen, lo visual influye en gran medida en la forma como construimos conocimiento e intentamos darle sentido a los acontecimientos. Al privilegiar la vista se dejan de lado otros sentidos y las experiencias sensoriales derivadas de ellos, los cuales enriquecen no solo a la antropología sino a todas las disciplinas cuyo objetivo es la explicación

de los procesos humanos en el espacio-tiempo.

La pérdida visual hace de la ceguera una maldición y al sujeto ciego un discapacitado. ¿Acaso para ellos está negado el paisaje? Nosotros decimos *no*, pues el paisaje se fundamenta en la convergencia de los sentidos y la experiencia, pero no es el entorno que percibimos de forma instantánea sino la interpretación, representación y sistematización intelectual de ese entorno material e inmaterial. De ahí que pretendamos rescatar el sentido del oído pues el sonido nos envuelve y de alguna manera determina nuestros saberes y prácticas culturales. Sin embargo, cabe hacernos la pregunta: ¿escuchamos? Con ello recordamos el comunicado de diciembre de 2012 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: ¿escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose, es el del nuestro resurgiendo...

¿Realmente escuchamos los sonidos cotidianos, los sonidos de la diversidad, los sonidos insurrectos y rebeldes? Y si es así, ¿qué hacemos con ellos dada su condición efímera? Nuestra solución: crear paisajes y cartografías sonoras colaborativas sustentadas en la experiencia cotidiana de los alumnos que, vinculadas al quehacer de la antropología, sirvan para escuchar los procesos que dan identidad a los lugares y a los grupos humanos.

Las ideas anteriores se concretaron en lo que llamamos “*CDMX AUDIBLE*”, un conglomerado de grabaciones realizadas en la Ciudad de México por los estudiantes, quienes exploraron la dimensión sonora, no a partir de sus propiedades físicas sino como recurso sensorial que provoca emociones, sentimientos y memorias, en primera instancia individuales y subjetivos. En la actividad, las y los alumnos realizaron un ejercicio antropológico en el que experimentaron, registraron y explicaron distintos sectores de la sociedad ponderando el sonido, esto resultó novedoso por la forma de relacionarse con espacios familiares y cotidianos o bien, descubriendo nuevas territorialidades. Las grabaciones se convirtieron en paisajes y al integrarlas a una cartografía digital pasaron a concebirse como un mapa del paisaje de cualidades sonoras.¹

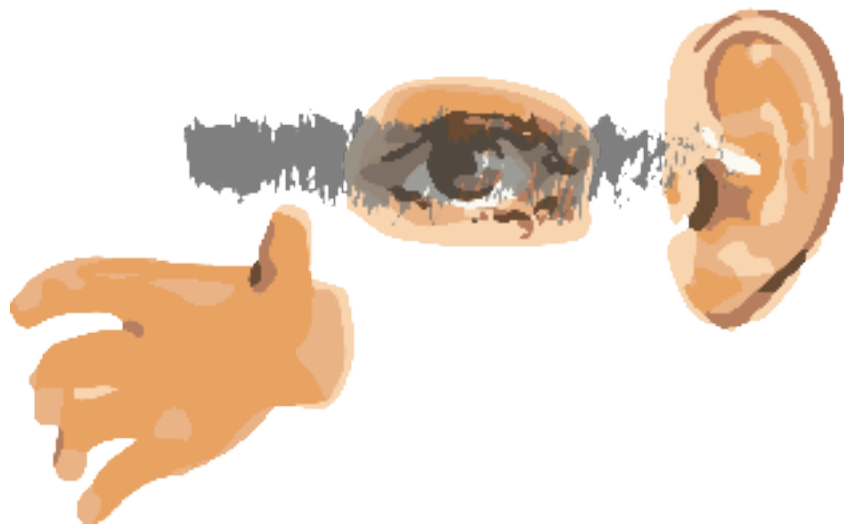
Los resultados de la experiencia fueron gratificantes al contemplar el producto colectivo realizado, no tanto por la visualización de la base cartográfica, siempre mejorable con el buen uso de las herramientas tecnológicas, tampoco por la calidad de las grabaciones, también siempre mejorables. El valor del mapa sonoro construido por el grupo radica, primero, en la capacidad de los alumnos por incorporar al sonido como fuente de información antropológica en la comprensión de la diversidad de relaciones sociales presentes en la Ciudad

¹ “*CDMX AUDIBLE*” puede consultarse en <https://hijosdelatierra.espora.org/cdmx-audible/>

de México; En segundo lugar, el proceso de elaboración permitió el desarrollo de la escucha atenta, propiedad sensorial del oído para distinguir el origen de los sonidos e incorporarlos al proceso cognitivo que posibilita transformar el ruido en sonido audible con funciones específicas dentro de la espacialidad social.

Por último, los alumnos al concebirse como autores o productores de una obra concreta, tuvieron la posibilidad de sensibilizarse con su entorno habitable así como convertir los elementos matemáticos, propios de la cartografía, en experiencias etnográficas sensoriales, con ello, la cartografía como herramienta técnica y cuantitativa pierde protagonismo frente a una cartografía con sentido humano, la cual sienta las bases para explorar y representar otras realidades.

¿Y esto qué tiene que ver con





Kropotkin y el compromiso docente? Todo, al menos eso creemos, en la medida en que como docentes seamos capaces de reconocer en los estudiantes su papel como productores y lograr con ello contribuir a su libertad creativa en concordancia con la espacialidad de las relaciones productivas. Así, el crecimiento es mutuo y compartido, no limitado a una clase o a un curso sino al proceso educativo mismo, que exige replantear la enseñanza y los logros universitarios, en donde la antropología y los futuros antropólogos tienen un papel fundamental para construir una espacialidad realmente humana y vivible.

Para terminar, el paisaje sonoro se asocia con el arte sonoro, sin embargo, eso no le impide ser una herramienta para el estudio antropológico donde la escucha sea realmente recuperada para nuestro quehacer investigativo. En ese sentido *CDMX AUDIBLE* constituye una fuente de información a consultar, para reflexionar y comprender cómo sonaba la ciudad para los estudiantes del segundo semestre de la carrera de antropología a inicios del 2019.



Semblanza de autores



Leopoldo Valiñas Coalla

Licenciado en Antropología con la especialidad en Lingüística y Maestro en Lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador Asociado "C" de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Néstor Felícito Véliz Catalán

Investigador independiente



Néstor Felícito Véliz Catalán (ciudad de Guatemala, 1979) Profesor de Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales, Escuela de Historia y Ciencias Sociales (2006), Licenciatura en Historia (2007-2009), Licenciatura para la Enseñanza de la Historia (2015-2019), todas ellas en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Premio a la excelencia académica carrera Profesorado en Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales (2006). Profesor auxiliar en cátedras de Filosofía I y II, Introducción a la Ciencia Política, Introducción a la Economía Política y Teoría del Estado entre 2008 y 2013. Investigador auxiliar en el Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA), Escuela de Historia (2012). Ponente y expositor en los siguientes eventos: III Encuentro Nacional de Historiadores (2015), Congreso Latinoamericano y del Caribe de Historiadores (2016), III Semana Académica, Escuela de Ciencia Política USAC (2017), 50º Aniversario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (2017), III Congreso Internacional de Etnohistoria, México (2017), Exposición fotográfica online “Creo en un Solo Dios, aunque no lo nombre como tú”, Universidad Panamericana, México (2018) y I Encuentro Nacional de Profesores de Historia y Ciencias Sociales (2019). Segundo lugar del premio de ensayo “Antonio Goubaud Carrera”, Guatemala 2019. Entre 2017 y 2020 ha publicado varios artículos en revistas académicas y sitios especializados en Historia y Ciencias Sociales de Guatemala, El Salvador, Costa Rica, México y Argentina, así también, ha colaborado con materiales de esta índole para medios de Portugal y Francia editados en idioma castellano. Investigador independiente con intereses en Metodología de la Investigación Social, Historia de la Educación, Antropología Política, Etnohistoria e Historia Política.

Víctor Daniel Ramírez Gutiérrez

Estudiante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
(UNAM).

vramirezg99@gmail.com



Tengo 20 años y vivo en Ecatepec. Curso el sexto semestre de la carrera de antropología en la facultad de ciencias políticas y sociales en la especialidad de antropología social. Mis intereses están encaminados a la antropología política y económica, particularmente a la antropología aplicada al desarrollo de políticas públicas para tratar de ayudar a mejorar la vida del Otro. También me resulta vital el estudio de la ciencia y la tecnología, de la epistemología y de la investigación interdisciplinaria. Me introduje en el campo de las ciencias sociales y humanidades por medio de la filosofía, por lo cual me resulta inevitable adquirir ópticas de dicha disciplina para implementarlas en los trabajos escolares correspondientes a la carrera. Aunque el futuro resulta incierto, la certeza de la inminencia de mi propia muerte me trae un consuelo agrídulce que se traduce en fortaleza mental.

David Varela

**Institución de adscripción: Posgrado de Antropología,
Universidad Nacional Autónoma de México**



Licenciado en Sociología por la UAM, maestro en Antropología por la UNAM y doctorante en Antropología por la misma institución. Ha sido docente en la ENAH donde ha impartido cursos de teoría antropológica y de alternativas no especistas en antropología. Actualmente realiza su investigación doctoral sobre la condición de dominación y dependencia de los perros en su relación con los humanos.

- Líneas de interés

Antropología anti-especista, antropología de la creatividad, la animalidad en las ciencias sociales, arte urbano y graffiti ilegal, perros (y otros animales alter humanos) y antropología filosófica.

Adriana Pineda Zúñiga.

Estudiante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM).



Cursa el cuarto semestre de la carrera de Antropología, con interés por las ramas de antropología social, lingüística antropológica y arqueología. Predilección por la antropología del performance, así como por la antropología aplicada por medio de la danza, el teatro, y las artes visuales. Actualmente, forma parte de una compañía independiente de danza contemporánea, en la cual participa como directora escénica y ejecutante.

Carmen Thierry

Catedrática de la Facultad de Música.



Carmen Thierry ha sido el primer oboísta en graduarse en México -por la UNAM- en Licenciatura y Maestría. Es la oboísta más representativa del siglo XX en México: su labor de rescate y difusión de la música nueva –en especial de la música mexicana- ha sido muy importante. El resultado de su carrera ha quedado grabado en su disco *Oboemia*, música mexicana para oboe solo, el cual ha recibido críticas sobresalientes, y que fue grabado en una de sus dos estancias en el Banff Centre for the Arts en Banff, Canadá. Ha sido becaria del FONCA en numerosas ocasiones, lo que le ha permitido no sólo especializarse en la música nueva sino también en el oboe barroco. Como Cornista inglés de la Orquesta del Teatro de Bellas Artes tuvo oportunidad de tocar con grandes artistas como Luciano Pavarotti, Plácido Domingo, Paco de Lucía, Francisco Araiza, Ramón Arturo Vargas y Rolando Villazón, entre muchos otros. Representó a México por tres años en el Pacific Music Festival en donde tocó bajo las batutas de grandes maestros: Leonard Bernstein, Michael Tilson Thomas, Néeme Järvi y Christoph Eschenbach, entre otros. Se le otorgó beca y el Diploma al Mérito de la Accademia Musicale Chigiana en Siena, Italia, por sus estudios con Hansjörg Schellenberger. En el año 2000 su imagen fue seleccionada para aparecer en el timbre postal conmemorativo México ARTE 100 años. Ha sido invitada a los programas *Conversando con...* de Cristina Pacheco y *Más que una vida* con la ministra Margarita Luna para el Canal Judicial. Forma parte de la Orquesta Barroca de México dirigida por Horacio Franco. Actualmente es catedrática de Música de cámara en la Facultad de Música de la UNAM, es Concertista de Bellas Artes, oboísta del Quinteto de Alientos de Bellas Artes y miembro de la Orquesta de Cámara de la ENP. Universitaria de corazón desde su adolescencia, en 2017 fue galardonada con el Reconocimiento y Medalla Sor Juana Inés de la Cruz por su destacada labor docente, de investigación y de difusión de la cultura, recibéndola de manos de nuestro rector Dr. Enrique Graue Wiechers. Mujer polifacética, Carmen dedica gran parte de su tiempo a otras de sus pasiones: la carpintería, el huerto urbano, la aromaterapia y herbolaria, el vitral, la cerámica, la caligrafía, la encuadernación, la búsqueda de sus ancestros, entre muchas otras.

Roberto Carlos Ruiz Mar

Pasante de la licenciatura de Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y estudiante de la licenciatura de Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



Mis líneas de investigación son principalmente la Arqueología Subacuática, la Arqueología Histórica, la Arqueología del Paisaje y la Arqueología de la Violencia; por otra parte, mis intereses están orientados hacia la defensa del patrimonio y del territorio, la arqueología del presente, la arqueología forense y la historia de la vida cotidiana.

Foto: Alberto Soto Villalpando

Gabino Giovanni Velázquez Velázquez

Centro de Estudios Antropológicos de la UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia



Soy Maestro en geografía y profesor del Centro de Estudios Antropológicos de la UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Mis líneas de investigación abarcan el estudio de la espacialidad social con temas relacionados a los megaproyectos y las luchas socioterritoriales y ambientales; particularmente en contextos de resistencias indígenas. He escrito artículos y capítulos de libros dedicados a la defensa del agua del pueblo yaqui-yoeme en Sonora. Los intereses que rigen mi actuar académico son la enseñanza crítica y libertaria de la antropogeografía y la producción de herramientas didácticas que permitan reconocer las interacciones espaciales del sujeto político y actuar en consecuencia para la transformación, entre otras ideas basadas en el apoyo mutuo.

Foto: Ángel Hernández Chalpeño

Perla Ivette González Ruíz

Estudiante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales con especialidad en antropología social.



Mis intereses están inclinados hacia la antropología médica, del cuerpo, de la alimentación y del poder. Con un gusto particular por la antropología visual y antropología de la antropología, ya que en estas he encontrado la apertura que posibilita compartir y traducir el conocimiento académico al igual que la autocrítica.

Tania Patricia Santiago López

Estudiante de la carrera de Antropología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en específico, de la especialidad en Antropología Lingüística.



Sus principales intereses son la fonología, la antropología lingüística, la lingüística histórica y la documentación de lenguas. Actualmente su trabajo de investigación se centra en las lenguas mixe, en específico, la variante hablada en Santa María Nativitas Coatlán.

Valeria Chávez Granados

Estudiante de la Licenciatura en Antropología, con especialidad en Lingüística de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.



Es Técnica Auxiliar Nutriólogo por la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus principales intereses se encuentran la sociolingüística, actitudes lingüísticas, lingüística clínica y antropología médica; también le interesan temas relacionados con la antropología de la alimentación, las lenguas en contacto y la adquisición del lenguaje.

Alejandro Sánchez Cancino

Estudiante de la especialidad en lingüística antropológica de la carrera en antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México.



Entre 2015 y 2016 formó parte del comité editorial de la revista estudiantil CUMlaude a la vez que se integró a uno de los proyectos enmarcados en el programa Jóvenes hacia la investigación en el área de humanidades. A su vez, en participó como brigadista en la elaboración del informe “Documenta desde abajo” sobre las damnificaciones tras el sismo del 19 de septiembre de 2017 en la Ciudad de México. Actualmente sigue buscando en la lingüística y en la antropología vías para el entendimiento de la diversidad humana.

Diana Laura Hernández Elizalde

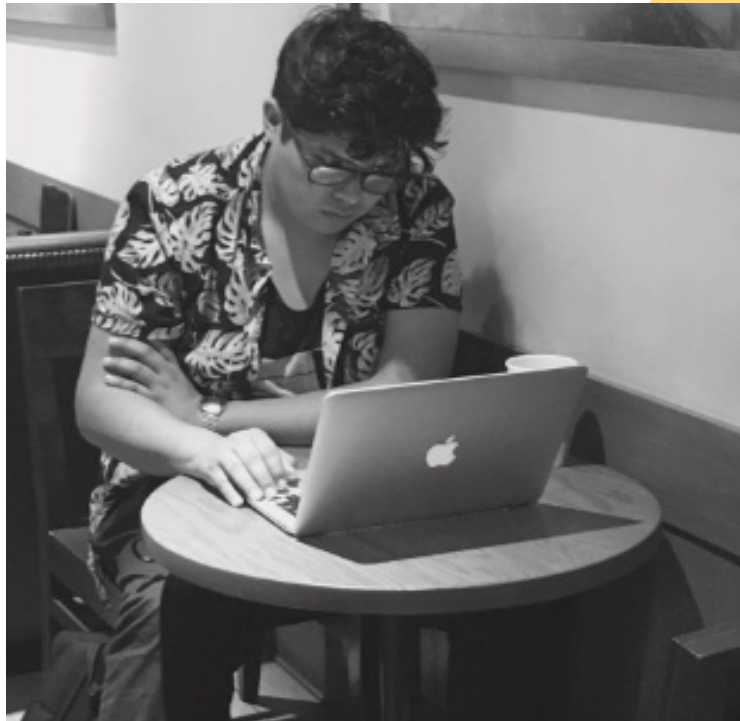
Estudiante de antropología con especialidad en Lingüística en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM.



Es estudiante de antropología con especialidad en Lingüística en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Entre sus principales intereses de investigación se encuentran el estudio y la descripción de las lenguas del norte de México; la interfaz entre sintaxis-semántica; y gestualidad.

Manuel Andrés Pérez-Pérez

Pasante de la licenciatura en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia



Nació en 1995 en Pachuca, Hidalgo. Es pasante de la licenciatura en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Realizó una estancia de investigación en la Universidad Nacional de Autónoma de México suscrita al programa del Verano de Investigación Científica de la AMC en 2018. Ese mismo año coordinó el proyecto internacional de documentación: Documentation of Speech in Tenango otomí que financió el Endangered Language Fund. Así mismo ha formado parte de 6 proyectos nacionales en instituciones como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Ha dedicado su labor académica a la documentación y registro de lenguas nacionales como el maya yucateco, el zapoteco, el náhuatl y principalmente el otomí, lengua amenazada del centro de México. Pérez-Pérez también ha combinado la investigación con la docencia, ya que ha impartido clases en la figura de profesor adjunto en la FCPyS de la UNAM desde el 2017.

Desde el 2017 es corresponsable del Seminario Permanente de Análisis de Textos en la FCPyS-UNAM y forma parte del Seminario Permanente de Lengua y Sociedad que coordina CIESAS-PS, FCPyS-UNAM y CIMSUR-UNAM y desde el 2016 forma parte del Seminario para el Estudio de la Lengua Escrita (SELENE) que coordina el IIFL-UNAM.

Gabriela García Salido

Centro de Estudios Antropológicos en la FCPyS-UNAM



Es doctora en Lingüística por la Universidad de Texas en Austin (Premio Wigberto Jiménez Moreno del Instituto Nacional de Antropología e Historia por la mejor tesis de Doctorado en 2015). Es Maestra y Licenciada en Lingüística por la Universidad de Sonora. Actualmente es Profesora de Tiempo Completo del Centro de Estudios Antropológicos en la FCPyS-UNAM. García ha impartido clases en diferentes instituciones (UNAM, ENAH, Universidad de Texas en Austin, Universidad de Sonora, entre otras). En cuanto a su trayectoria de investigación, ha publicado en editoriales internacionales como Oxford, Chicago Press y Language Science Press. Ha sido responsable de 8 proyectos internacionales (NSF, FEL, ELF) y nacionales (AMC, CONACyT, el CCC y la UNAM). Asimismo, ha sido ponente en 65 foros nacionales e internacionales; y ha organizado más de 18 eventos académicos. Ha dedicado su labor de investigación al estudio del patrimonio cultural en México: las lenguas nacionales, a partir de registrar, documentar y estudiar las relaciones gramaticales y sociales de los tepehuanos, un grupo del noroeste de México. Sus contribuciones han favorecido el entendimiento de la diversidad gramatical de las lenguas de México al crear una base de datos de una de las lenguas menos estudiadas en México. Para ello, ha realizado extensos períodos de trabajo de campo en una zona de alto riesgo: la sierra de Durango, documentando las tres variantes del tepehuano del sur: alto, central y bajo. Este corpus asciende a 85 horas de material recopilado en la sierra de Durango, México, el cual ha sido procesado en el software ELAN para su estudio, análisis y difusión. A través de esta investigación, se puede dar cuenta de los diferentes procesos de cambio que ha sufrido esta lengua de la familia yutoazteca en cuanto a su sistema gramatical, prácticas sociales y procesos migratorios.

Maura Vázquez Vargas

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

mauvav@gmail.com



Licenciada en Psicología desde 2013 y Maestra en Estudios Mesoamericanos en 2018, ambas por la UNAM. Actualmente cursa el Doctorado en Antropología en la misma institución. Interesada por el estudio respecto a las concepciones y condiciones particulares de definición y tratamiento de la locura entre los mazatecos poblanos, temática surgida de la investigación desarrollada durante la maestría en la cual se abordan los padecimientos de las almas mazatecas y sus procesos terapéuticos en la Sierra Negra poblana.

En el lapso entre haber finalizado la maestría y comenzar el doctorado, se involucró y colaboró en proyectos colectivos de migrantes mazatecos en la CDMX. Con Memoria Mazateca a través de las Jornadas de verano Carlos Incháustegui Díaz 2019 dirigidas a los niños de Loma Chapultepec, Huautla de Jiménez, Oaxaca. Y con Énle Nimaná en eventos y talleres que buscan difundir y reivindicar sus prácticas culturales, así como el uso de su lengua, entre la población mazateca residente de la Ciudad de México.

Ángela Nanni Álvarez

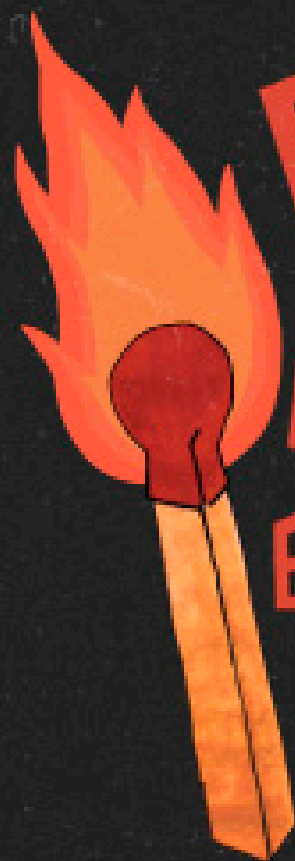
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP
angela.nani.87@gmail.com



Antropóloga social por la Universidad Autónoma de Puebla y Maestra en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Actualmente cursa el Doctorado en Sociología en la misma institución (ICSyH–BUAP). Se ha interesado, desde 2014, en temas relacionados con la subjetividad femenina y la historia política de los pueblos mazatecos que habitan en la región sureste del estado de Puebla, en la Sierra Negra. Tales inquietudes convergen ahora en la investigación titulada *Los rituales del Estado: mujeres e historia política en una comunidad mazateca en la Sierra Negra de Puebla*.

Ha publicado artículos académicos en las revistas *Bajo el Volcán*; *PROA: Revista de Antropología e Arte* y *Revista Plural*. Paralelamente, desde la curiosidad por la fotografía y la cinematografía, colabora con el Colectivo Coyomes en la realización de un documental sobre los procesos de resistencia de las y los campesinos en la Sierra Norte de Puebla, ante el despojo sistemático de los proyectos de muerte.

PRÓXIMAMENTE...



PELEA
DE GALLOS
EN BALI



