

De paradojas históricas y antropológicas en torno al territorio y la cultura¹

Anthropological and historical paradoxes in regard to territory and culture

Dr. Miguel Lisbona Guillén

Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR)-Universidad
Nacional Autónoma de México (UNAM)

mlisbona@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5700-741X>

Recibido: 20 de mayo, 2025

Aceptado: 10 de junio, 2025



Sería necesario no creer en la nación para poder enfrentarse al estudio de la historia de su construcción libre de prejuicios. El problema es que el hombre moderno, incluidos los historiadores, y en este caso quizás más que el resto, está construido desde la nación.

Tomás Pérez Vejo, 2003, p. 308.

Resumen: Este texto, originalmente pensado como una conferencia, pretende ejemplificar una serie de paradojas a las que se enfrentan las disciplinas sociales, en especial la antropología y la historia, a la hora de construir sus objetos de estudio a través de conceptos que vinculan

¹ Este texto fue originalmente una conferencia dictada durante la X Jornada de Identidad e Identidades: Desafíos y Perspectivas de una Identidad Regional, celebrada en Tegucigalpa los días 13 y 14 de octubre de 2022. Por tal motivo, algunos aspectos relacionados con su carácter no se han modificado para no desviar su intención original.

territorio y cultura. En tal sentido, remitir a autores o a ciertas corrientes académicas permite reflexionar sobre la complejidad del trabajo de investigación social sin efectuar una anamnesis del origen de dichos conceptos. Un trabajo que debe permitir, sin obviar las posibilidades analíticas e interpretativas que puedan utilizarse, observar la tarea de las disciplinas sociales desde una perspectiva crítica y que abandone cualquier tipo de autocoplacencia académica.

Palabras clave: Antropología, Estado, etnia, historia, nación.

Abstract: This text, originally intended as a conference, aims to exemplify a series of paradoxes that social disciplines face, especially anthropology and history, when constructing their objects of study through concepts that link territory and culture. In this sense, referring to authors or certain academic currents allows us to reflect on the complexity of social research work without carrying out an anamnesis of the origin of said concepts. A work that should allow, without obviating the analytical and interpretative possibilities that can be used, to observe the task of the social disciplines from a critical perspective and to abandon any type of academic complacency.

Keywords: Anthropology, ethnicity, history, nation, state.

Introducción

En las siguientes páginas de este texto los lectores encontrarán plasmadas diversas ideas y consideraciones que tienen una intención provocativa, que no novedosa, con respecto a los temas que se mencionan en el título del artículo. Pero tener ese deseo no quiere decir que se logre o que lo expresado no forme parte de las múltiples contradicciones que nos definen

como seres humanos, empezando por las del que signa este trabajo. Si de las paradojas vitales nacen las siguientes reflexiones, es lógico que puedan ser discutidas para demostrar las aguas movedizas sobre las que nos movemos en las disciplinas sociales y, en concreto, en la historia y la antropología. Disciplinas absolutamente complementarias y que en sus crisis han buscado referentes en la disciplina vecina para demostrar sus dificultades teóricas (Comaroff y Comaroff, 1992).

Desde una perspectiva personal considero que el oficio de los científicos sociales responde a la metáfora del “Búho de Minerva” expuesta por Hegel (Hegel, 1968, p. 37); esa ave nocturna que emprende su vuelo en el crepúsculo. Tal metáfora ha sido interpretada en muchos sentidos y en alguna de las visiones catastróficas sobre la actualidad el búho anuncia que “el mundo va de mal en peor”, como lo considera la filósofa suiza Marlene Sewer (2015, p. 202). Aquí se entiende dicha metáfora como el arribo siempre tardío, es decir, en clave epistemológica, el deseado lugar anticipatorio y predictivo del intelectual no siempre es factible. Tampoco se puede asegurar que el poder del “intelectual hace agua en todas direcciones”, como afirma el sociólogo Michel Maffesoli (2014, p. 26), pero lo que sí parece nítido es que nuestras disciplinas sociales no vaticinan el accionar humano y se arriba a deshora, en la mayoría de los casos, para describir su impredecible movilidad. Un llegar tarde que aleja a los científicos sociales de la quimérica condición de oráculos que modifiquen el reprobable, casi siempre, entorno local e internacional en el que vivimos.

Ello no impide vislumbrar o desear un mejor entorno regional o mundial y, para ello casi siempre se busca en el pasado claves analíticas, muchas veces demasiado sujetas al modelo evolucionista que se resiste a ceder su relevancia interpretativa.

Recuerdo lo expuesto por el antropólogo Georges Balandier (1988, p. 57), en el siglo pasado, siguiendo al sociólogo Edward A. Tiryakian, quien destacó cómo el progreso y el desarrollo se convierten en los mitos modernizadores del futuro de Occidente y cuya evitación solo acarrearía el apocalipsis. Progreso que es sustrato del decir y quehacer político y, en no pocas ocasiones, de la visión de nuestras disciplinas sociales, por muchos cuestionamientos que se realicen a dicho evolucionismo.

Para muestra un botón regional de esa determinación otorgada al progreso. Héctor Pérez Brignoli (2017, p. 23) habla de “una entidad relativamente débil o de construcción incompleta” al referirse al “estado-nación con relación en la variedad étnica y cultural regional o local” de Centroamérica. Una deficiente “integración nacional” que remite, si no está equivocado, a una condición de modernidad inconclusa. La consideración de un Estado incompleto o débil retoma esos parámetros evolutivos de análisis que tienden hacia esa quimera de progreso occidental. Progreso, también, como utopía de un porvenir ideal. Una utopía nada ajena a la propia antropología cuando se considera que “otro mundo es posible”, aunque ese mundo sea “producto tanto de un deseo de transformación como de un anhelo

nostálgico” (Maskens y Blanes, 2016, p. 138). Aseveración de Maïté Maskens y Ruy Blanes en la que el futuro no suele prescindir del papel otorgado al pasado, a la historia, para buscar respuestas y modelos de acción.

En la paradoja establecida por el contraste entre ser búhos de Minerva y el deseo utópico siempre presente se mueven las siguientes aseveraciones o comentarios. Se quedarán muchos aspectos en el tintero y tampoco se tienen respuestas para todos los interrogantes posibles, sin embargo, lo que sí es seguro es que alguno de los siguientes señalamientos entra en contradicción con las identidades y marcos mentales fundamentales de nuestra construcción personal y social. Otra paradoja vital que debería entenderse como un reto o parte de una convicción heterodoxa a la hora de estudiar el pasado y el presente. Lejos de abandonar la posibilidad de encontrar sentido a la realidad expuesta por cierto deconstrucciónismo (Derrida, 1989), habría que dotar a nuestras disciplinas, o al menos a la antropológica, de esa mirada otra, anhelada como singular y agitadora. Una osada antropología ante los discursos cimentados y el dictado de cualquier moda teórica. Labor nada novedosa, que se ha denominado *desmitificar* (Elias, 1990a, 1990b) o *desfechitizar* (Heller, 1977), por solo referir dos conceptos.

Se entra en materia, después de este preámbulo, y se divide el texto en dos partes: La primera, que problematizará la cuestión del territorio y la cultura con el marco de fondo de la conformación del Estado nacional en Centroamérica;

la segunda, revisa una de las últimas propuestas críticas sobre el mismo Estado y el colonialismo. Cabe advertir que en ambos apartados las experiencias personales forman parte de los ejemplos y, por supuesto, son el fundamento de las interpretaciones realizadas.

La relación entre territorio y cultura: una tiranía del pasado y el presente

El territorio que hoy denominamos Centroamérica es una región en disputa por la definición de sus límites o fronteras. Controversia que parte de la construcción de sus Estados nacionales pero que, al mismo tiempo, asienta el debate en la historia previa a ese periodo. No es fácil llegar a un consenso y la discusión sigue abierta desde la perspectiva de su futuro regional. No se entrará en la respuesta de dónde empieza y acaba Centroamérica, porque ello podría dotar a la geografía de un determinismo ajeno a los seres humanos, quienes nunca han visto fronteras cualesquiera que sean los accidentes orográficos o los impedimentos políticos. Determinismo con mal regusto de boca histórico como lo recuerda el caso del “espacio vital”, expuesto por Friedrich Ratzel y Karl Haushofer, por solo exemplificar el camino de una triste utopía realizada en la tierra: el Tercer Reich. Visión que se puede seguir a través de los intereses geopolíticos tan vigentes hasta la actualidad.

Un pasado centroamericano que mira al futuro en términos políticos y donde los científicos sociales, no cabe

duda, juegan un notorio y no siempre velado papel. Se utiliza como ejemplo una entrevista publicada en 2017 en la que el historiador centroamericanista, Ralph Lee Woodward, ratifica afirmaciones previas para señalar la posible unión política de los países centroamericanos porque, dice, “pienso que los pueblos de la región se beneficiarían de la unión, pero eso no significa que pasará”. Expresión acompañada por otra donde apunta que “Centroamérica podría desempeñar un papel más influyente en Latinoamérica si estuviera unida, pero los obstáculos y resistencias de cada país constituyen un pesado fardo” (Arguedas, 2017, p. 227). Eso que Héctor Pérez Brignoli (2017, p. 20) denomina “ideología de un destino colectivo común de la región, encarnado en la idea de la unión centroamericana”. Unidad que no puede ser entendida como “algo dado, ni que responde a fuerzas profundas, enraizadas en densos siglos de historia”, dice el historiador costarricense (Pérez Brignoli, 2017, p. 34). Mismo autor que destaca el “papel crucial” de interpretaciones sobre el pasado de Centroamérica como las de “Edelberto Torres Rivas y Ralph Lee Woodward”, el primero al destacar la formación económica y social, coincidente con un proceso político similar en el que influye el “destino geopolítico compartido” (Pérez Brignoli, 2017, p. 34). Por su parte, Woodward sitúa esa unidad en la colonia, aunque ya podían observarse previamente como naciones en potencia ciertas configuraciones humanas previas. Opinión y debate nada sorprendente para quienes conocen la historia contemporánea de la región, desde la Independencia hasta el presente. Es decir, en esas citas, a modo de ejemplo, se

ponen sobre la mesa de discusión debates reiterados desde las disciplinas sociales para estudiar la conformación de los Estados nacionales, pero también la visualización que se hace del futuro a través del pasado.

Es en este sentido que la imprescindible historia adquiere su condición de oxímoron;² por el parcelado y contingente conocimiento que aporta, al mismo tiempo que emerge como determinante en las identificaciones y para el accionar de los seres humanos. Necesaria historia por su contribución al saber, a la vez que se manifiesta como condensadora de despropósitos. Cualquiera puede aportar ejemplos de ellos, pero aquí se utiliza un dislate europeo para alejarnos de polémicas locales, y porque se ha inscrito como certeza difícil de enfrentar. En Europa los propios académicos han realizado saltos mortales en el tiempo para cimentar en la antigüedad griega y romana el devenir civilizatorio del continente: su progreso. Realidad que pasa por alto devenires históricos y flujos poblacionales para evidenciar la misma autocomplacencia que durante muchos años se mostró respecto a la conformación de los Estados nacionales en ese continente:

Los historiadores no han tomado conciencia de que no eran tanto el resultado del pasado “nacional”, sino que, por el contrario, eran sobre todo los creadores, a través de su imaginación literaria y mitológica. En sus manos expertas, identidades múltiples y plurales se vieron dotadas de una esencia única y reunida en

² Figura retórica de pensamiento que consiste en complementar una palabra con otra que tiene un significado contradictorio u opuesto.

un único relato central (Sand, 2021, p. 222-223).

Ejemplo de modernidad manifestada a través del evolucionismo civilizatorio, mismo que se niega a desaparecer en la construcción de las narraciones históricas. Uno de los tantos despropósitos asentados por las Ciencias Sociales y ratificado por los discursos políticos. Relación entre política y disciplinas sociales a través de abstracciones hechas sentencias para nombrar, interpretar o controlar a los seres humanos. Abstracciones que van más allá del propio Estado nacional y que tienen resonancias en esta región con el uso indiscriminado de conceptos como el de Mesoamérica, acuñado por Paul Kirchhoff en 1943 (Kirchhoff, 1960).

El conocimiento histórico resulta fundamental para identificar procesos humanos pero, al mismo tiempo, es aquel que tiende a confinar la realidad en tiempos, espacios y definiciones. Hecho lógico, por otra parte, para delimitar investigaciones aunque en muchas ocasiones nos conduzca a callejones sin salida como lo es utilizar el concepto de Mesoamérica para delimitar una época o periodo histórico.

Para profundizar en el tema del territorio y la cultura anunciado como título de este texto, se toma como referente al historiador israelí Shlomo Sand, autor de *La invención del pueblo judío* (2008) y de *La invención de la tierra de Israel. De tierra santa a madre patria* (2012). Títulos significativos para entender que dicho autor, en su libro *Crepúsculo de la historia* (2021), explicable aspectos sobre la construcción de los Estados nacionales que, con distintos matices, ya

fueron anticipados por autores como Benedict Anderson (1993), Eric Hobsbawm (1995, 2021) o Ernest Gellner (2001). En tal sentido, se suma al carro de los trabajos que, desde no hace demasiados decenios, destacan “la historicidad del concepto de nación”, aquella que “no es universal ni en el tiempo ni en el espacio” (Pérez Vejo, 2003, p. 278).

Para abordar esa “comunidad política imaginada”, tan citada desde que acuñó el concepto Benedict Anderson (1993), el mencionado historiador israelí se centra en Europa y su historiografía, aunque sea extensible a otros continentes:

Los historiadores premodernos, al igual que, posteriormente, la mayoría de los modernos evocaron pueblos y naciones que no existían realmente [...]. En cada valle, y detrás de cada macizo montañoso, los hombres y las mujeres en el trabajo hablaban un dialecto diferente (Sand, 2021, p. 169).

Después se irá a un ejemplo de Chiapas (Méjico) para recrear esta cita que resulta fundamental para entender la perspectiva de este artículo. Pero antes se profundizará en esa invención, construcción, de los Estados nacionales donde se concreta la confusión entre cultura y territorio. De hecho, Ernest Gellner (2001) tuvo claro que la creación del nacionalismo antecedió los distintos proyectos que gestaron las naciones. Proyectos políticos liberales, pero también culturales, donde el binomio territorio-cultura emerge para clasificar políticamente la ecumene y encajonar diversidades culturales. Brotar de las actuales hegemones nacionales que ejemplifican la articulación del

ejercicio histórico y antropológico también comprometido en dicho proyecto.

La articulación de este proyecto nacional no se comprende sin recurrir a otra de las vertientes de la modernidad, como lo fue el pensamiento romántico, aunque haya sido una reacción al propósito universalista ilustrado. Johann G. Herder (1959) y Johann G. Fichte (1984) son claros exponentes de ese romanticismo que remite a la “especificidad ‘étnica’ de los diferentes grupos humanos” (Sand, 2021, p. 209) y su ubicación en un espacio geográfico concreto, aunque Isaiah Berlin situó como precedente del pluralismo cultural a Giambattista Vico (Berlin, 1995). Así, historia, idioma, cultura y territorio se han tornado en conceptos imprescindibles para hablar de la etnicidad como soporte de lo nacional. Especificidad étnica fundamental para el constructo nacional pero, también, para dotar de sentido, gracias a clasificaciones invariables, las diversas poblaciones al interior de los Estados modernos. No hay que olvidar que en muchos de los Estados que emergieron tras la independencia en América Latina la realización nacional tiene resonancias más cercanas a ese modelo cultural, esencialista y romántico, por encima del modelo de nación política, ejemplificado, con sus muchos matices, por Estados Unidos e, inicialmente, por Francia.

Para dotar al binomio romántico compuesto por territorio y cultura de una solvencia casi inamovible, por estar inscrita en un espíritu comunal, de pueblo, es necesario volver la vista al pasado legitimador, tal como se repite en la construcción nacional. Esa deriva espiritual se

impone a la comunidad política, aquella donde predominan los generalizados derechos de ciudadanía para delinear la nación (Pérez Vejo, 2003, p. 289-290). Incluso dicha superioridad espiritual se convierte en moral y circula con facilidad por la plaza pública.

La deconstrucción de estos procesos históricos ya es evidente en todos los continentes, aunque el concepto de cultura, fundamental para la antropología, tiene más dificultades para replantearse debido a su condición de cajón de sastre y porque su objetivación lo convierte en una losa arquetípica tan inmutable como enajenada. Esta última calificación no es casual, por supuesto, y tiene sentido si se analizan afirmaciones como las que proponen un diálogo entre culturas. Quienes se comunican son seres humanos, nunca abstracciones conceptuales.

Para no evadir un posicionamiento, se entiende la cultura como una propiedad de la acción social y ese accionar no puede ser más que relacional y, por eso mismo, cambiante. Tal postura no define o encapsula a los seres humanos a través de una supuesta cultura, puesto que ellos solo se definen constantemente en la acción, como lo señala Ángel Díaz de Rada (2010). Mismo autor que utiliza la interacción social señalada por Michael Carrithers (1995) para entender el hecho cultural como una irrefrenable creación surgida de las relaciones humanas. Afirmación que contrarrestaría la recurrente imagen de la cultura como una casa –entiéndase territorio también– donde las personas arriban al nacer y la dejan al morir, y donde

la casa siempre perdura y trasciende (Díaz de Rada, 2010, p. 153-154). Esa característica se ejemplifica también en las naciones de retórica romántica, convertidas en “portadoras de una cultura espiritual [...] que se reproduce y pasa de generación en generación” (Sand, 2019, p. 104). La visión relacional mencionada para la cultura será fundamental para comprender la última propuesta que aparecerá en estas páginas.

En definitiva, la concepción de cultura apuntada libera a los seres humanos de una determinista marca de nacimiento. A la vez, cuestiona la imposición clasificatoria al interior de los Estados nacionales secundada o creada por las ciencias sociales. Afirmación que relativizaría críticamente certezas sobre la construcción nacional y étnica y, por ende, sobre las identidades e identificaciones como lo hizo Stuart Hall (1996, 2003), por ejemplo.

Nada novedoso, como ya se indicó desde un principio, porque el rastro de lo afirmado se puede seguir a través de múltiples investigaciones que muestran las encrucijadas existentes para analizar e interpretar el pasado y el presente. A continuación se aporta un ejemplo personal tal como se anticipó. Para quienes hemos caminado por lugares de esta región, donde se incluye el estado mexicano de Chiapas, muchas de estas cuestiones saltan a la vista con facilidad para reflexionar sobre el binomio territorio-cultura desde el pasado y el presente, y donde emerge como apéndice inamovible el concepto étnico.

Hace más de 30 años inicié mi trabajo de investigación en municipios históricamente zoques; hablantes o ya no del único idioma chiapaneco actual ajeno al tronco lingüístico maya. Las visiones folklorizantes de finales del siglo XIX, y sobre todo de principios del siglo XX, además de insertarlos en el mismo saco descriptivo los consideraron como pacíficos indígenas frente al resto de clasificados pueblos de Chiapas. Lógicamente ello olvidó sus resistencias coloniales y ha quedado en entredicho hoy en día con las respuestas contundentes, que no violentas, frente a los proyectos extractivistas de las empresas mineras (Ledesma, 2018). Los zoques han sido vistos de manera benévola frente a los otros grupos chiapanecos, por tal motivo hablé de lo zoque como una indianidad aséptica (Lisbona Guillén, 2010). Además, quienes se acercaron desde la antropología a estudiarlos han tenido la obsesión, y no me autoexcluyo en un principio, de encontrar y definir su identidad étnica. ¿Qué los hacía zoques? ¿Cuáles eran los elementos culturales para reconocerlos?, en definitiva, ¿cómo establecer su identidad o identidad étnica? Preguntas que se complejizan cuando se trata su vinculación con el mundo denominado olmeca, tratándolo como si fuera un Estado, una nación o un grupo étnico claramente definido.

Estudios reunidos en la obra clásica de Frederick Barth (1976) o interpretaciones más recientes realizadas por John y Jean Comaroff (2011), por solo citar algunas investigaciones distanciadas en el tiempo, no se alejan de cuestionar esas obsesiones de coherencia cultural y

étnica, además de mostrar las disímiles líneas de fuga para la definición de los llamados grupos étnicos. Sin entrar en detalles, el estudio efectuado en Tapilula (Lisbona Guillén, 2004), y en municipios vecinos, me dejó, y ahora lo entiendo como lógico, sin ningún tipo de respuesta relacionada con la etnicidad y su definición cultural homogénea y congruente. Por el contrario, las conclusiones decepcionaron, seguramente, a los lectores porque en ningún caso se observó nada parecido a aquello que se cree debe ser una relación automática y englobante de historia, territorio y cultura, como si de una nación embrionaria se tratara. Aquella que a pesar del dispar fluir histórico se apuesta por mantener gracias a ese mencionado espíritu; aquel que trasciende cualquier contingencia para convertirse en inamovible como si de una fe religiosa se tratara.

Por supuesto, las reflexiones expuestas sobre los zoques no se dirigían, tampoco, a confirmar la condición inferior de dichos grupos humanos como ha sido característica desde cualquier poder con el uso de conceptos étnicos. En definitiva, mi miopía -coincidente con la naciente en mi fisiología, debo decir- hizo que solo observara seres humanos con diversas variantes dialectales de un idioma que les permitía o no comunicarse cuando lo deseaban o creían conveniente, al mismo tiempo que, en aquel entonces, no existía ningún proyecto incluyente de todos aquellos que hablaban un mismo idioma, o que se consideraban o eran denominados zoques. Más bien los sujetos de estudio tenían muy poco interés por esa

cuestión, todo lo contrario de lo demostrado por ciertos jóvenes zoques –muchos sin hablar el idioma, o sin transmitirlo a sus hijos– que como funcionarios, alguno de ellos, se preocupaban por la definición, por esa clasificación étnica. Diversidad dentro de la diversidad, desde la lógica del Estado nacional, que sigue siendo enigmática en forma de interrogante. Por ejemplo, en Centroamérica Héctor Pérez Brignoli se preguntó: “¿Triunfan acaso la fragmentación y la diversidad en un territorio relativamente pequeño como es el del istmo centroamericano?” (Pérez Brignoli, 2017, p. 32). Preocupación lógica, por supuesto, cuando la homogeneidad se lee como anhelo moderno.

Como ya se indicó, la categorización étnica ha denigrado a grupos humanos a través de esa denominación, al mismo tiempo que los ha ensalzado si eran homogeneizados para la construcción del Estado nacional. Definición y encapsulación territorial, lingüística o cultural como la que debía estructurar la conformación de la nación (Sand, 2019, p. 40-41):

[...] el *ethnos* se ha convertido no solamente en una unidad histórica y cultural, sino en una ambigua entidad de origen remoto, en cuyo corazón se encuentra un subjetivo sentido de cercanía que inspira a aquellos que creen en él, igual que lo hizo la raza en el siglo XIX [...]. Semejantes características lingüísticas y etnográficas, que son anteriores al Estado-nación, no estaban rígidamente consolidadas y la frontera entre ellas y las características comparables de otros grupos no era esencial o inequívoca (Sand, 2019, p. 41-43).

Esa labilidad clasificatoria con respecto a los grupos humanos y observable en todos los continentes no significa la inexistencia de diferencias, como se asentará al final de este texto, pero hace incomprensibles situaciones del pasado y del presente, a la vez que visibiliza, como se señaló para el caso de los zoques, cierta promoción de las identidades étnicas como ha ocurrido en México gracias a sus contradictorias políticas indigenistas (Dawson, 2020). Es decir, ese “efecto de alterización” propiciado por la propia disciplina antropológica y las instituciones estatales, al menos en el caso mexicano (López Caballero, 2017, p. 179). Mismas clasificaciones que han acabado por “patrimonializar”, entre otras cosas, a disímiles grupos humanos alejados, en un principio, de las tipologías modernas. De hecho, situaciones más recientes, y generalmente aplaudidas, muestran otra vuelta de tuerca a esos procesos que tienen como trasfondo el proceso de modernización, evolucionista desde su raíz. Caso visible en los cambios constitucionales como “reconocimiento de la diversidad” que se han producido gracias a iniciativas y presiones de diversos actores sociales, dependiendo su naturaleza del Estado en el que se han producido. Esa acción ha sido leída por Paula López Caballero como una <<nueva “utopía nacional”>> para responder a los estándares de “modernidad y de progreso” dentro del “nuevo régimen internacional de legitimidad”:

[...] sabemos hasta qué punto en México (pero también en otros lados) la referencia al pasado prehispánico como fuente primaria de legitimidad

autóctona y nacional es el resultado de una historia política, la de la formación del Estado y de la nación, produciendo esta relación singular en la que el otro es nosotros (López Caballero, 2017, p. 298).

Una lectura que no puede olvidar el papel de ese construido Estado nacional, por supuesto, pero que a la vez observa la emergencia de los sujetos sociales para releer la realidad y apropiarse de discursos y mecanismos aportados por las ciencias sociales y las instituciones estatales. Se volverá sobre ello.

Se aporta otro ejemplo respecto al uso y asunción de la mitología histórica vinculada al Estado nacional. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento que cimbró conciencias nacionales e internacionales con novedades discursivas, es el actor. Dichas novedades se vinculan con otros discursos que no lo fueron tanto, y son aquellos donde se retoma la superposición entre la Revolución mexicana y la nación. Expresión de una normalidad evolutiva del país gracias a la conversión en mito de periodos singularizados de su historia, con su respectiva imaginería y carga simbólica que se introduce con claridad en el nombre del EZLN. Periodo, el de esa mitificada Revolución mexicana, que, con sus múltiples paradojas, también atribuyó a los “buenos salvajes” campesinos e indígenas virtudes morales en algunas de sus conductas y donde se podía resaltar la “sabiduría” del pueblo, “entendida como el conocimiento, producto de un contacto estrecho con la naturaleza que prescindía de los conocimientos ‘librescos’ ” (Palacios, 1999, p. 74).

No estaría mal que ciertas menciones actuales sobre la sabiduría ancestral, por señalar un solo aspecto, hicieran una anamnesis de su construcción volviendo la vista atrás a ese y a otros períodos históricos.

Si no se yerra el camino analítico, y con ello se cierra este apartado, muchas de las definiciones y clasificaciones institucionales y académicas han decretado el marco territorial y cultural de poblaciones que a fuer de interacciones hacen visibles sus similitudes y diferencias. Una afirmación tampoco novedosa, cabe decir de nuevo, pero que insiste en cuestionar ciertas sacralizaciones en torno al territorio y a la cultura de grupos humanos que son leídos con las lentes de las identidades modernas, las mismas que es difícil que muchas de esas poblaciones no utilicen con la normalidad del deber ser actual.

Otra vuelta de tuerca al pasado: Estado nacional y descolonización

El Estado moderno en una región como la centroamericana responde, en buena medida, a los parámetros históricos del colonialismo hispano. A partir de ahí, cada Estado tiene sus peculiaridades a la hora de conformarse. Es decir, la superposición colonial a heterogéneas realidades previas y disímiles en América Latina dota al colonialismo de la condición de plantilla para definir, en general, los actuales Estados nacionales, aquellos que tuvieron que construir las naciones una vez lograda la independencia.

Las críticas a ese colonialismo y las repercusiones

del mismo fueron realizadas inicialmente en nuestra región por Frantz Fanon (1963, 2009) y Aimé Césaire (2006), y fueron continuadas por C. L. R. James (2003), Stuart Hall (2010), Édouard Glissant (2002) o Sylvia Wynter (2022). Otro ejemplo de esas críticas se encuentra en las visiones de los pensadores que están insistiendo en la descolonización de la historia (De Sousa Santos, 2022a) desde lo que se ha denominado “epistemologías del sur”. Descolonización entendida como “intervención intelectual que confronta los diferentes modos de dominación”; aquella encargada de la “escritura hegemónica de la historia moderna” (De Sousa Santos, 2022a, p. 15-16). Estudios denominados poscoloniales y precedentes de los descoloniales, según sus exégetas (De Sousa Santos, 2022b, p. 11). Los primeros centrados en los procesos de independencia del siglo XIX y la reivindicación de las “contribuciones locales o nacionales al conocimiento mundial” (De Sousa Santos, 2022b, p. 12). Por su parte, los descoloniales se reflejan en América Latina a finales del siglo XX con nombres como los de Aníbal Quijano (1991, 1997), Walter Mignolo (2003), Arturo Escobar (1996, 2003), María Lugones (2008, 2011) o Ramón Grosfoguel (2003, 2011):

El enfoque descolonial expone los órdenes jerárquicos de índole racial, política y social que el colonialismo europeo moderno impuso en América Latina, además de analizar el legado viviente del colonialismo: una articulación de estructuras de poder y saber, establecidas sobre la base de la raza y el género, que sobrevivieron al colonialismo histórico y se integraron a los órdenes sociales de principios del siglo XXI (De Sousa Santos, 2022b, p.

13-14).

Las obras con el sello descolonial analizan las estructuras de poder impuestas y el denominado eurocentrismo epistemológico (De Sousa Santos, 2022b, p. 16). Mezcolanza de reflexiones con mirada crítica para desarmar los llamados relatos únicos sobre el pasado (De Sousa Santos, 2022a, p. 11-12) pero, y también, con pretensiones de futuro:

Lo que llamamos pasado es en verdad una ilusión óptica, ya que siempre escribimos sobre el pasado en el presente, [...]. El pasado es el actual ajuste de cuentas entre fuerzas sociales rivales que luchan por el poder, por el acceso a recursos materiales y espirituales escasos, por concepciones y condiciones de autodeterminación. El conflicto puede tener muchas facetas, pero en cualquier punto dado del espacio-tiempo se traduce en relaciones desiguales de poder, y por ende en oponentes dominantes y dominados, en opresores y oprimidos. El bando triunfante es por definición el del opresor, [...] (De Sousa Santos, 2022a, p. 11-12).

No se entrará en las bases teóricas de este posicionamiento, pero no cabe duda que uno de los epicentros de la “dominación occidentocéntrica” se encuentra en el poder clasificador del Estado nacional de origen colonial. Estado que se encarga de articular los “dos conceptos operativos básicos” de la dominación: la línea abismal y el tiempo lineal. La primera es la línea radical que separa a los seres plenamente humanos y los seres subhumanos: “naturalización [...] de las jerarquías sociales

en tiempos modernos [...]. (De Sousa Santos, 2022a, p. 17). El tiempo lineal se corresponde a la dirección teleológica en forma de progreso y desarrollo: “La eficacia del tiempo lineal consistió en justificar la idea según la cual el pasado de los colonizados no tenía futuro, excepto por el que ofrecía el colonizador” (De Sousa Santos, 2022a, p. 19).

Es poco cuestionable que la historia oficial u oficializada se ha construido a través de esos entornos teóricos criticados desde los estudios descoloniales, aunque muchas de sus respuestas conducen a demasiadas preguntas que podrían indicar que el contenido crítico de este posicionamiento teórico puede ser otra cara del mismo pensamiento occidental, aquel en el que nos movemos a la hora de construir investigaciones sociales. Es decir, la forma de razonar es occidental, por mucho que sea una generalización ese sustantivo, al mismo tiempo que se mueve en los medios académicos del criticado mundo colonial y con un solo idioma “nada” hegemónico: el inglés. En esa misma dirección, muchos conceptos en boga remitirían a constructos históricos de la misma naturaleza criticada por los estudios descoloniales. Así que la propia crítica no está alejada del mundo enjuiciado. Cualquier otra cosa es, o puede ser, caminar hacia una especie de new age académica, o colocarse una venda que impida apreciar la reificación de aspectos y conceptos que, también, han sido definidos por el pensamiento colonial u occidental.

Es fácil y lógico identificarse con muchas de esas críticas aportadas por tales perspectivas deconstructivas.

Críticas que observan e impulsan la ya mencionada emergencia de sujetos sociales que releen su realidad y se apropián de discursos del colonizador, del poder. Con anterioridad se mencionó que se retomaría ello para agregar algunos matices, tampoco nuevos, a la hora de complejizar los análisis de los hechos históricos y presentes. Posibilidad de lectura que eluda el asociado sentimiento de culpa que parece acompañar ciertas visiones críticas, y que no se cree que ayuden a comprender las complejidades del pasado y el presente.

De nuevo se apuesta por un posicionamiento personal, sin dejar de entender la dificultad de llegar a un único puerto interpretativo. Para ello se retoma a Marshall Sahlins (1993) quien señaló, con tono crítico, que las “nociones reificadas de las diferencias culturales” eran comunes sin la presencia europea, colonial. Este es un punto nodal no para objetivar el hecho cultural, sino para leerlo desde otra perspectiva.

Si se intenta desglosar este posicionamiento, se debe ir por partes. En primer lugar, Marshall Sahlins apreció cierto “culturalismo” en expresiones anticoloniales porque sin “saberlo, las ideas de las costumbres ancestrales se desarrollan a partir de la experiencia colonial”. Afirmación que ya era frecuente en los Estudios Subalternos, como el propio Sahlins retoma releyendo a Ranajit Guha, fundador del Grupo o Colectivo de Estudios Subalternos. Influencia colonial que no siempre absorbe en su totalidad la vida de la sociedad civil colonizada, por supuesto.

En su reflexión, la peculiar reivindicación y exaltación cultural contemporánea debe leerse a través de la conexión con la inevitable modernidad occidental. Desde esa perspectiva Marshall Sahlins cree que “si el mundo se está convirtiendo en una cultura de culturas”, en la dirección del mosaico cultural del multiculturalismo –se agrega–, entonces lo que hay que estudiar etnográficamente es lo que denomina la “indigenización de la modernidad, a través del tiempo y en todos sus altibajos dialécticos, desde el primer hombre desarrollado hasta la última invención de la tradición” (Sahlins, 1993, p. 18). En otras palabras, interpretar a los grupos humanos actuales resulta imposible sin contar con los procesos modernizadores donde el Estado nacional es un actor principal. Y, al mismo tiempo, la clasificación cultural y delimitación territorial de grupos humanos que hoy se visualiza –incluso que se da por sentada como normalidad– se expresa en términos modernos para que dichos pueblos ocupen un lugar en el orden clasificatorio mundial. En definitiva, la propia percepción o la heteropercepción de grupos humanos, como los denominados grupos étnicos, debe observarse con los lentes de la modernidad que la construcción del Estado nacional ha ejemplificado a la perfección.

Sin embargo, arriba se señaló, según lo expresado por Marshall Sahlins, que la reificación cultural es propia del ser humano. Reificación como diferenciación articuladora de nuestro vivir en sociedad en cualquier tiempo y lugar histórico. Lógica clasificatoria, de la que nos dieron pistas

Emile Durkheim y Marcel Mauss (1996), para entender el accionar humano y que es mostrada por Sahlins para afirmar que la similitud es la “condición necesaria de la diferenciación” (Sahlins, 2001, p. 312). No hay diferencias sin similitudes construidas en relaciones históricas (Sahlins, 1993, p. 24-25; Wilson, 2016, p. 235-236):

De ello se deduce que la objetividad de los objetos se construye humanamente, es decir, mediante una selección históricamente relativa y una valoración simbólica de sólo algunos de los posibles referentes concretos. Las descripciones esencializadas no son las fantasías platónicas de los antropólogos únicamente; son condiciones culturales generales de la percepción y la comunicación humanas (Sahlins, 1993, p. 24-25).

A los antropólogos no les costará percibir las innegables influencias estructuralistas de Marshall Sahlins y que tienen -o tenemos- los formados cerca de la antropología francesa. Pero dicho ello, y para cimentar su propuesta, Marshall Sahlins efectúa una revisión de la metafísica de John Locke (1994), el pensador liberal inglés (Wilson, 2016, p. 328-329). En el sentido de Locke, los atributos de las cosas se conocen históricamente por los cambios que se producen o se reciben a través de la relación con otras cosas. Se resume y extrae. Si esa afirmación de Locke es conducida al hecho cultural éste se comportará con la misma lógica de relaciones e interacciones. Algo que daría sentido al razonamiento de la diferenciación identitaria y las clasificaciones estáticas y móviles puesto que ellas

dependerán de las mencionadas interacciones humanas. Cabe decir que esa visión también puede ser escrutada en el considerado padre del positivismo, Auguste Comte, que afirmaba que “sólo se existe en función de y a través del otro” (Maffesoli, 2014, p. 80).

Así, en clave actual, la crítica de Marshall Sahlins se centra tanto en el discurso esencialista, aquel que defiende la inmovilidad cultural y que se asienta y legitima en las raíces históricas, como en el que puede caer en la defenestración de cualquier hecho cultural por su condición de construcción, tal como se observa en ciertos usos de la “invención de tradiciones” (Sahlins, 2001, p. 298-299).

No ha sido la pretensión confundir a los lectores a través de este alud de ideas, por el contrario, lo deseado es mostrar que cualquier grupo humano identificado y diferenciado lo es por la interacción. Pero esa afirmación no significa que lo que hoy creemos que es o debe ser lo fue igualmente, y de la misma manera, en la historia. El ejemplo mencionado de los zoques de Chiapas ha servido para señalar que no necesariamente actuaron como una unidad étnica vista desde los ojos clasificatorios del presente, sin embargo, ello no quiere decir que puedan resistirse a la lógica tipológica de la modernidad o asumirse desde esa misma lógica. Dependerá de ellos y de los procesos de relación e interacción, donde es imposible olvidar el papel del Estado nacional. De la misma manera, si hace 500 años no había pueblo francés, italiano, catalán o español (Sand, 2019: 337), por citar algún ejemplo que me incluya, no creo

que se pueda hablar de otros pueblos en el sentido nacional en otros lugares, y no como menosprecio sino porque para entender la lógica de la soberanía étnica o nacional es necesario inventarla, construirla gracias a soportes históricos bastante dudosos como se ha querido mostrar en estas páginas (Sand, 2019, p. 343). Es decir, de lo que se está seguro, y son pocas cosas que se consideran como ciertas, es que los casos ejemplificados muestran que las identidades viven en múltiples escenarios de expansión y contracción, o de unión y separación impensables sin las relaciones e interacciones mencionadas. Grupos humanos que no siempre han necesitado reafirmaciones identitarias como las del presente, pero que no pueden escapar, como ninguno de nosotros, de esas clasificaciones modernas.

Reflexiones finales

Los lectores habrán percibido que un eje fundamental para el análisis social, como lo es el poder, no ha aparecido como debiera en una revisión como la presente. Pero se deja a su buen criterio que es imposible no tomarlo en cuenta para cualquier análisis de esta naturaleza. También se observará que la paradoja está instalada en todo lo expuesto porque esos dos paradigmas de la construcción identitaria presente, y que son el territorio y la cultura, anclan en el pasado sus supuestas y dudosas certezas, al mismo tiempo que tales certezas son leídas desde marcos de interpretación contemporáneos.

Igualmente, tampoco se han abordado las múltiples formas de interacción humana para poder analizar los constructos identitarios, desde las que habló Emile Durkheim a través de su “solidaridad orgánica”, a las más recientes “tribus” contemporáneas de las que habla Michel Maffesoli (2014, p. 53). Ello llevaría, no cabe duda, a la construcción de otro texto que repasara los diversos caminos y sustentos teóricos para comprender las mencionadas interacciones.

Se cierra este texto antes de complejizar más lo que de por sí resulta enmarañado. Se habló de los contextos de referencia históricos porque son parte de ese vademécum que propicia y determina la lectura del presente. Un manual en el que el territorio y la cultura suelen cosificarse para enclaustrar a seres humanos que construyen constantemente sus similitudes y diferencias con las herramientas disponibles en cada momento histórico. Parámetros políticos y académicos que, por aprendidos, son parte de nuestras visiones.

No cabe duda que el Estado moderno, forma de organización política y delimitación territorial, resulta fundamental para entender estas lógicas de clasificación actuales. Un Estado que resulta problemático de analizar por sus implicaciones emocionales. Solo hay que recordar lo expresado por Imre Kertész, el premio Nobel de literatura húngaro, quien vivió en carne propia la persecución antijudía y la dictadura para entender esa intromisión emocional:

El estado, [...], es solamente un poder que guarda en

su seno posibilidades secretas terribles, que a veces más, a veces menos, se disimulan o se moderan, [...], pero que ante todo y sobre todo sigue siendo un poder al que hemos de enfrentarnos, que – [...]– hemos de civilizar, controlar, tener a raya e impedirle en todo momento que sea lo que debe ser por su naturaleza: puro poder, poder estatal, poder estatal total (Kertész, 2002, p. 20).

El Estado nacional moderno es parte de nuestro aprendizaje y bagaje personal; un referente, sin duda, de la identidad colectiva actual (Sand, 2018, p. 61). En definitiva, como indicó muy bien Tomás Pérez Vejo para entender cuál es nuestra situación como académicos:

Sería necesario no creer en la nación para poder enfrentarse al estudio de la historia de su construcción libre de prejuicios. El problema es que el hombre moderno, incluidos los historiadores, y en este caso quizás más que el resto, está construido desde la nación (Pérez Vejo, 2003, p. 308).

Se introduce otro ejemplo, que va más allá de la academia y que no es nada dudoso en sus posiciones políticas, se trata de la canción “Latinoamérica” de Calle 13 y donde, en una de sus estrofas se dice que “Soy lo que me enseñó mi padre/El que no quiere a su patria, no quiere a su madre/Soy América Latina”.

Este Estado nacional y la intravenosa nación están en constante legitimación, entre otras cosas, a través de la educación obligatoria y gracias a mitos y discursos buscados generalmente en el pasado. Así, el propio investigador, “producto psicológico y cultural” de experiencias

personales, también es resultado de “memorias inculcadas” (Sand, 2019, p. 25-26). Certeza que no debe verse como un ataque a las disciplinas sociales, aquellas que intento practicar desde la historia y la antropología, pero es significativo cómo los científicos sociales se mueven, nos movemos, en ese límite mental, así como se colabora para su imaginación y reproducción. Círculo vicioso renovado según la perspectiva teórica del momento y que difícilmente rompe los criterios de un evolucionismo redivivo en forma de progreso. Se entenderá, a través de estas pinceladas impresionistas, el poco optimismo que despierta la condición de búho de Minerva y, en consecuencia, la escasa credulidad respecto a soluciones fantásticas sobre los problemas que afectan la construcción profesional y, por lo mismo, sobre la interpretación de nuestras realidades.

Se finaliza diciendo que, con toda certeza y seguramente la única de este texto, no se habrán resuelto los problemas esbozados en estas páginas, pero se aprovechó el espacio ofrecido para, originalmente, pensar en voz alta sobre alguna de las interrogantes que me asaltan o han asaltado en el andar antropológico e histórico durante los más de 32 años vividos en México.

Referencias

- Acuña, Víctor Hugo. (1994). Los desafíos de la historia en Centroamérica”. Reflexiones, 20(1), 1-10.

- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Arguedas Zamora, Aarón. (2017). Entrevista con Ralph Lee Woodward Jr. *Revista de Historia*, 75, 219-229. DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/rh.75.8>
- Balandier, Georges. (1988). *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Barcelona: Ediciones Júcar.
- Barth, Frederik (comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Berlin, Isaiah. (1995). *El fuste torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- Carrithers, Michael. (1995) *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza Editorial.
- Carrithers, Michael. (2005) *Anthropology as a science of possibilities*. *Current Anthropology*, 46 (3), 433-456.
- Cesaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. (2011). *Etnicidad* S.A. Madrid: Katz Editores.
- Dawson, Alexander S. (2020). *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press (Edición de Kindle).
- De Sousa Santos, Boaventura. (2022a). *Tesis sobre la descolonización de la historia*. Buenos Aires: CES/ CLACSO.

- De Sousa Santos, Boaventura. (2022b). *Poscolonialismo, descolonialidad y epistemologías del sur*. Buenos Aires: CES/CLACSO.
- Derrida, Jacques. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Díaz de Rada, Ángel. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Editorial Trotta.
- Durkheim, Emile. (1996). *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.
- Elias, Norbert. (1990a). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert. (1990b). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Escobar, Arturo. (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma S.A.
- Escobar, Arturo. (2003). *Mundos y conocimientos de otro mundo*. Revista Tabula Rasa, 1, 51-86.
- Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Fichte, Johann Gottlieb. (1984). *Discursos a la nación alemana*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Gellner, Ernest. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Grosfoguel, Ramón. (2003). *Colonial Subjects*. Berkeley: University of California Press.

Grosfoguel, Ramón. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the LusoHispanic World*, 1(1), 1-38.

Hall, Stuart. (1996). The Question of Cultural Identity. En S. Hall, D. Held, D. Hubert y K. Thompson (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (596-632), Cambridge: Blackwell.

Hall, Stuart y Paul du Gay (coord.). (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart. (2010). ¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? *Pensando en el límite. En Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (563-582), Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.

Hegel, Guillermo Federico. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Heller, Agnes. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Hobsbawm, Eric. (1995). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric. (2021). *Sobre el nacionalismo*. Barcelona: Crítica.

Herder, Johann Gottfried. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.

- Glissant, Édouard. (2002). *El discurso antillano*. Madrid: Monte Ávila.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití*. Madrid: Turner/ FCE.
- Kirchhoff, Paul. (1960). *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Suplemento de la revista *Tlatoani*, 3.
- Ledesma, Fermín. (2018). *Las tierras zoques de Chiapas. Territorio, extractivismo y resistencia indígena*. Texcoco: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Lisbona Guillén, Miguel. (2004). *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lisbona Guillén, Miguel. (2010). *Una indianidad aséptica: los zoques de la capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez*. Anuario de Investigación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2009, 295-308.
- Locke, John. (1994). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- López Caballero, Paula. (2017). *Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México: FCE.
- Lugones, María. (2008). *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, María. (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. *Revista La Manzana de la Discordia*, 6 (2), 105-119.

- Maffesoli, Michel. (2014). *El regreso del tiempo. Formas elementales de la posmodernidad*. México: Siglo XXI.
- Maïté Maskens & Ruy Blanes. (2016). Introduction: Ethnography and the mutualizing Utopia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford Online*, 8(2), 125-142.
- Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Pérez Brignoli, Héctor. (2017). *El laberinto centroamericano. Los hilos de la historia*. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.
- Pérez Vejo, Tomás. (2003). La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico. *Historia Mexicana*, LIII (2), 275-311.
- Quijano, Anibal. (1991). Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. *Perú Indígena*, 29, 11-21.
- Quijano, Anibal. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, IX (9), 113-121.
- Sahlins, Marshall. (1993). Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History". *Journal of Modern History*, 65 (1), 1-25.
- Sahlins, Marshall. (2001). DOS O TRES COSAS QUE SÉ acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 290-327.
- Sand, Shlomo. (2018). *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria*. Madrid: Akal.

Sand, Shlomo. (2019). *La invención del pueblo judío*. Madrid: Akal.

Sewer, Marlene (2015). El ave de Minerva emprende su vuelo en el crepúsculo. *Filosofía, política e historia*. En *Actas I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*, VI (201-206). Valencia: Red Española de Filosofía/Universidad de Valencia.

Wilson, Robert A. (2016). Thinking about relations: Strathern, Sahlins, and Locke on anthropological knowledge. *Anthropological Theory*, 16(4), 327-349.

Wynter, Sylvia. (2022). *We Must Learn to Sit Down Together and Talk about a Little Culture: Decolonising Essays, 1967-1984*. Leeds: Peepal Tree Press.

Este texto fue originalmente una conferencia dictada durante la X Jornada de Identidad e Identidades: Desafíos y Perspectivas de una Identidad Regional, celebrada en Tegucigalpa los días 13 y 14 de octubre de 2022. Por tal motivo, algunos aspectos relacionados con su carácter no se han modificado para no desviar su intención original.

Figura retórica de pensamiento que consiste en complementar una palabra con otra que tiene un significado contradictorio u opuesto.