

ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 56-I

Enero-junio 2022





ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 56-1 (enero-junio 2022): 67-77

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Patrimonio bioantropológico e identidad cultural

Bioanthropological heritage and cultural identity

Edith Yesenia Peña Sánchez*

*Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Antropología Física,
Av. Paseo de la Reforma y Gandhi. Bosque de Chapultepec, 11560 CDMX, México*

Recibido el 2 de agosto de 2021; aceptado el 12 de noviembre de 2021; puesto en línea el 22 de enero de 2022.

Resumen

En la trayectoria histórica de las políticas culturales del Estado mexicano, en concordancia con la constitución y convenciones internacionales, se ha consolidado un corpus dinámico de definiciones, estrategias, programas y regulaciones normativas sobre el abordaje de las expresiones culturales, bienes patrimoniales y derechos culturales que requieren defensa, protección, divulgación y conservación. De entre éstos, me centraré en el análisis tanto de la relación del patrimonio bioantropológico con la identidad, situación que tiene implicaciones cruciales, no solo para la antropología física y social, sino incluso para la investigación biomédica que ha sido sujeto de legislación en este país, como del debate ético que ha generado.

Palabras clave: patrimonio; bioantropología; identidad; antropología física; México

Keywords: Heritage; bioanthropology; identity; physical anthropology; Mexico

Abstract

In the historical trajectory of the Mexican state's cultural policies, a dynamic corpus of definitions, strategies, programs, and normative regulations has been consolidated in accordance with the constitution and international conventions on the approach to cultural expressions, heritage assets, heritage, and cultural rights, which require defense, protection, disclosure, and conservation. Among these, I will focus on analyzing the relationship between bioanthropological heritage and identity, a situation that has crucial implications not only for physical and social anthropology but also for the biomedical research that has been the object of legislation in this country, as well as its debate in ethical terms.

Introducción

A través del tiempo se han relacionado los materiales bioantropológicos con acervos arqueológicos, históricos, culturales y bioculturales; los materiales dotan de herramientas para fortalecer el conocimiento de la relación naturaleza-humanidad-sociedad y cultura. En un principio se les definió como el conjunto de objetos patrimoniales que incluyen restos óseos y momificados provenientes de excavaciones arqueológicas y colecciones osteológicas de

poblaciones pretéritas que se encuentran en universidades y museos (Martínez 2016), pero a través del tiempo se observó que eran de utilidad pública y que formaban parte de los bienes comunes de las poblaciones originarias, mismas que los han retomado como símbolo de identidad de sus ancestros, paisajes territoriales y tradiciones que han adquirido diversos significados sociales.

De manera muy reciente, a este conjunto de materiales bioantropológicos se han integrado las colecciones de poblaciones contemporáneas e incluso el genoma huma-

* Correo electrónico: yesenia72@hotmail.com

DOI: [10.22201/ii.24486221e.2022.80158](https://doi.org/10.22201/ii.24486221e.2022.80158)

eISSN: 2448-6221 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

no, a través de diversas muestras fisiológicas y genéticas. De esta manera se han ampliado las fronteras de pensar los cuerpos humanos, por lo que investigadoras como Julieta Elizaga y Roxana Seguel (2015) cuestionan ¿por qué seguir patrimonializando los cuerpos humanos del pasado indígena en el presente donde existen Derechos Humanos, derechos de los pueblos indígenas y una política anti discriminatoria? A la par que los diferentes tipos de materiales y resultados de las investigaciones bioantropológicas han trascendido la importancia académica y hoy se ha aceptado que configuran también la base del patrimonio cultural de los pueblos (Martínez 2016), emerge la interrogante ¿cómo el Estado y la academia pueden desarrollar una relación intercultural, respetuosa y negociada en torno a la construcción institucionalizada del patrimonio, en relación con los valores y expresiones culturales que forman parte de la vida identitaria de las sociedades portadoras de este patrimonio cultural? Respecto a las tensiones no se hacen esperar los debates sobre la autonomía cultural y pluralidad jurídica de estos pueblos; el aceptar que algunos materiales son utilizados en complejas prácticas rituales y en la construcción social y cultural de la identidad nos permite reflexionar hasta dónde puede intervenir el Estado sin agravar los derechos de los portadores del patrimonio.

Esta problemática fue retomada por la Sociedad Chilena de Antropología Biológica (SOCHAB), cuyos integrantes, el 23 de septiembre de 2019, presentaron el documento Indicaciones y sugerencias de la SOCHAB al Proyecto de Ley de Patrimonio de dicho país y definieron al Patrimonio biocultural como:

Conjunto de bienes tangibles e intangibles, tanto pasados como presentes, a los que se les otorga un valor científico y social, por lo cual su conservación es de interés para la ciencia y para la sociedad en general. El Patrimonio Bioantropológico refiere aquí al cuerpo humano y lo relacionado con éste. Esto no sólo incluye a los tejidos, constituyentes más elementales, fluidos, materias derivadas de sus funciones, patógenos que lo afectan y parásitos que lo colonizan, sino también a sus tratamientos mortuorios y disposiciones respecto de su excavación, recuperación, registro, estudio y conservación (SOCHAB 2019: 4).

En México, a pesar de que este patrimonio tiene un carácter propio, se encuentra dentro del patrimonio arqueológico por el tipo de materiales de los que se integra, pero muchos de ellos salen del ámbito arqueológico y trascienden hacia un ámbito genómico y poblacional contemporáneo que, en la actualidad, se está legislando; estas relaciones presentan desafíos legales y éticos. Por ello, el objetivo de este escrito es visibilizar el patrimonio bioantropológico, reflexionar sobre cómo se abordan estas problemáticas en la actualidad y plantear algunas consideraciones críticas sobre las múltiples interconexiones entre el patrimonio bioantropológico y los

actores interesados en él: las instituciones que custodian y salvaguardan este patrimonio, los bioarqueólogos, particularmente los antropólogos físicos profesionistas y estudiantes, cuya materia de trabajo es constitutiva de poblaciones pretéritas y contemporáneas y se interesan en la investigación, conservación y difusión, los museos que exhiben estos materiales, y las empresas turísticas, farmagenómicas y de datos biométricas que presentan interés en los desarrollos científicos, de seguridad y económicos sobre dicho patrimonio. A la par, las poblaciones herederas han cuestionado la integración colonialista y discriminatoria de estos acervos, y los retoman como parte de sus procesos de reivindicación territorial, ancestral e identitaria, lo que permite la emergencia de reclamos, repatriación y reentierros de restos humanos, así como la posibilidad o no de la participación comunitaria en los procesos de reconstrucción de los acervos bioantropológicos, cuando estos materiales son evidencia judicial o cuando la toma de muestras fisiológicas forma parte de procesos de investigación. Para ello presento un breve estado del arte, análisis de las leyes y los temas sensibles basados en las experiencias reportadas sobre este tipo de patrimonio cultural.

Materiales bioculturales más que un patrimonio arqueológico

La antropología física es una de las principales fuentes del conocimiento científico para el abordaje de poblaciones pretéritas y contemporáneas. La materialización de la biología humana, es decir del cuerpo y su genética, se inscribe como evidencia dentro de muy variados recursos que aportan y se han categorizado en la antigua, pero vigente, división entre osteología y somatología que contemplan *grosso modo*:

- Restos óseos provenientes de exhumaciones arqueológicas.¹
- Restos óseos de colecciones de museos, universidades y poblaciones.
- Artefactos fabricados con restos óseos.
- Restos momificados.
- Genoma de restos óseos de poblaciones pretéritas y contemporáneas.
- Material fisiológico y genómico de poblaciones vivas en el que se utilizan muestras biológicas primarias como: saliva, sangre, semen, pelo, piel, cerumen, datos biométricos entre otros.

En México, los primeros materiales (restos óseos humanos y artefactos fabricados con ellos, así como los

¹ El factor humano juega un importante papel en el momento de dilucidar el nivel de protección y la importancia de los restos materiales del pasado. Y pese a que el patrimonio paleontológico forma parte de la Tierra, no está relacionado directamente con el ser humano o no ha sido elaborado por éste. Se le podría asociar con el patrimonio natural.

restos momificados) se asocian legalmente como parte del patrimonio cultural de carácter arqueológico de la nación y son la fuente primordial para el estudio de poblaciones antiguas, ya que son la evidencia física directa de las poblaciones que vivieron en sociedades pretéritas. De acuerdo con el Artículo 28 de la Ley Federal de Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, el material es parte del patrimonio de la nación que requiere protección:

Son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio nacional, así como los restos humanos, de la flora y de la fauna, relacionados con esas culturas (LFMZAAH 1972: 5).

Ya que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es la principal institución que cumple con la misión de investigar, proteger y difundir el patrimonio, gestiona labores de rescate, excavación, restauración, análisis y salvaguarda, tanto de los bienes arqueológicos en los que se integran los materiales bioantropológicos (mismos que se suscriben para su análisis inter y multidisciplinario a fin de que den cuenta de las poblaciones pretéritas y la interrelación naturaleza, sociedad y cultura), como de los impactos y huellas que dejan; por lo que, de los problemas sobre naturaleza/cultura, pasa a la problematización de genética e identidad cultural en un contexto de patrimonialización y autodeterminación cultural, lo cual ha generado las tensiones expresadas por las poblaciones sobre el tipo de materiales bioantropológicos, su obtención, uso, banco de datos y respeto a los derechos de las comunidades y personas. Esto nos hace pensar en la necesidad de registros diferenciados, pues algunos forman parte de la clasificación y manejo arqueológico y otros son de carácter genómico y etnográfico. Sardi y colaboradores (2015) plantean que entre las principales problemáticas están las lógicas simbólicas locales frente a las globales y económicas; los sentidos sobre lo propio y el llamado patrimonio de bienes culturales de las cuales la nación es administradora y todos los mexicanos sus herederos y, por lo tanto, las políticas culturales tienen que considerar el respeto a los sistemas normativos de los grupos culturales o la pluralidad jurídica. Lo que reviste de grandes desafíos interculturales entre las instituciones del Estado y los reclamos de poblaciones originarias acompañadas por organizaciones de la sociedad civil que hacen uso de las instancias internacionales para reclamar, por motivos identitarios y bioéticos, su patrimonio cultural, que incluye el bioantropológico, en diferentes partes del mundo. El contexto que enfrentamos actualmente interpela a la antropología y pone en evidencia la forma en que las comunidades están asumiendo su patrimonio como parte crucial de la identidad, la lucha por los territorios frente a las empresas y políticas de expansión de megaproyectos. Sin embargo, existe todo un debate que reflexiona sobre la herencia biológica de los restos óseos

de sus ancestros y la negociación de la intervención en sus cuerpos que confiere su *pool* genético de gran interés para la ciencia. En el primer caso, los bienes arqueológicos y el material bioantropológico de poblaciones pasadas se consideran propiedad del Estado, siendo sus herederos custodios; no obstante, las comunidades consideran que estos materiales forman parte de su identidad cultural y se encuentran en sus territorios. Al respecto, Lourdes Márquez (1999) comenta que, en las comunidades indígenas contemporáneas de México, poco a poco va creciendo una conciencia política que asocia los materiales bioantropológicos con sus prácticas culturales e identitarias y que los problemas de usufructuación sobre los mismos van de la mano con pensar algunos de estos materiales, (p. ej. los cráneos con huellas de deformación craneal o incrustaciones dentarias) como objetos artísticos o patrimonio de su cultura material. Por ello, desarrollo una propuesta en la que se norman las obligaciones y sanciones respecto al adecuado manejo de estos materiales bioantropológicos, su conservación y usos específicos, en el que se concientiza a los arqueólogos y se brinda un trato más equitativo hacia los antropólogos físicos, para contar con la disposición y consulta de los acervos bioantropológicos, para lo cual considero indispensable la creación de un Consejo de bioantropología, en el que se pueda materializar la pertinencia de las propuestas en mención. En concordancia, Alan Ortega (2011) plantea que parte de los materiales bioantropológicos relacionados con las colecciones esqueléticas y los casos históricos se ha utilizado para construir una identidad nacional mexicana y procesos jurídicos, lo que amplía la dimensión del trabajo de investigación de estos materiales. Respecto al segundo grupo de materiales bioantropológicos (fisiológicos) en poblaciones vivas, corresponde a los sujetos y grupos participar y otorgar o no muestras biológicas de sus cuerpos y los investigadores deben apearse a principios éticos y de derechos humanos. Peña y Ramos (1999) ponen de manifiesto que, ya que se trabaja con el cuerpo-persona, es necesario tomar en cuenta una serie de realidades que emergen de la interrelación que surge al realizar una investigación con una población viva; por ejemplo, la relación jerárquica del investigador con respecto a los participantes, el proceso de cosificación, el hecho de que los resultados de la investigación pueden ser generadores de cambios o tener una utilidad teórica sobre la construcción del cuerpo e identidades y política; por lo tanto, es indispensable tener siempre presente el impacto y la responsabilidad social. Peña, Gómez y Hernández (2020) plantean la necesidad de instrumentar un consentimiento libre, previo e informado que se debe de actualizar según la flexibilidad de la investigación y respetar en todo momento el derecho la participación de las comunidades o personas, privilegiando el diálogo y la negociación para reducir riesgos y conflictos relacionados con la discriminación y el racismo, aspectos éticos que están en constante debate.

La inmensa gama de tipos de materiales bioantropológicos y la complejidad de sus interacciones hacen que

se desborde la matriz base que daba sentido a que los materiales bioantropológicos formaran parte del patrimonio material arqueológico, y develan otras dimensiones de la vida cotidiana, ceremonial e identitaria de los portadores del patrimonio cultural en el que se incluyen los materiales bioantropológicos que antes, por la narrativa de poder de la esfera científica colonialista y por políticas homogenizantes discriminatorias, no se tomaba en cuenta. En ambos casos se requiere entrar en interacción con las comunidades y personas, reconociendo que la información recabada por los participantes de una investigación es valiosa, respetando sus derechos y atendiendo al sentido de responsabilidad ético y bioético, de la carta consentimiento informado y la obligación de resguardar la información recabada de poblaciones contemporáneas en bigdatas o biobancos, de tomar nota del impacto de la realización y los resultados de la investigación, del derecho de autor y la retribución entre otros aspectos antropológicos, éticos y jurídicos (Brena 2010; Rojas-Martínez 2015; Peña *et al.* 2020; Gallegos y Ramón 2020; Lieberman *et al.* 2020; Squires y García 2021).

La investigación bioantropológica y la ética

La UNESCO es el organismo que, desde su constitución en 1945, había retomado el debate sobre las investigaciones y el uso político de los resultados y la necesidad de tomar en cuenta a las poblaciones y las personas, y a través del tiempo ha integrado declaratorias al respecto. Sin embargo, el Proceso de Núremberg en 1947 es el antecedente directo que sentó las bases para desarrollar posteriores leyes y códigos de ética de carácter internacional sobre el consentimiento para la realización de investigaciones humanas y el uso de muestras fisiológicas, pero, en lo particular, involucraba las ciencias de corte biomédico (Goikoetxea 1998). También destaca la Declaración de Helsinki de 1964, en la que se establece que la pertinencia del bien superior del ser humano está por encima de los intereses de la ciencia y la sociedad en los procesos de investigación (AMM 1964). Tras el escándalo de la investigación Tuskegg iniciada en 1932 y finalizada en 1972, cuyo objetivo general era la observación de la treponematosi venérea no tratada en población de origen afrodescendiente en Estados Unidos de América, se analizó la necesidad de un consentimiento informado, la necesidad del reconocimiento de autonomía de las personas y las poblaciones en el Pacto de Tokio 1975 (AMM 1975). Sin embargo, esto permitió poner atención en la forma en que se realizaban las investigaciones y se colocaron en el centro problemáticas relacionadas con la vulnerabilidad de algunos grupos, sobre todo indígenas y afrodescendientes, la presencia del racismo y la falta de consulta a las comunidades o el uso de cartas consentimiento para aceptar participar en los estudios. Esta postura se hizo extensiva al campo de las ciencias sociales para incorporar los dilemas éticos y el uso político de las teorías y conocimiento obtenido de las investigaciones; ya que también

había investigaciones antropológicas que, en su momento, fueron muy cuestionadas y señaladas como intervencionistas e incluso se planteó que cumplían funciones de espionaje, como el Proyecto Camelot, Agil, Himalaya y Condor (Stocking 1968; Rossi y O'Higgins 1981). En sus inicios, la antropología era una ciencia de Estado que estuvo involucrada con los bienes culturales, materiales bioantropológicos e intervenciones sociales y, a lo largo del tiempo, ha sido sujeta a fuertes críticas, pero también ha apoyado la eliminación del uso político de sus resultados de investigación y eso conlleva a la erradicación de nociones racistas, eugenésicas y, recientemente, sexistas y colonialistas sobre algunos grupos sociales y culturales, abrazando el respeto y aceptación de la diversidad cultural de la humanidad. Sin embargo, fue hasta la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura, reunida en París el 27 de noviembre de 1978 cuando se emitió la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales;² en dicha Conferencia participó México y contó con la presencia de prestigiados antropólogos físicos como Juan Comas³ y Santiago Genovés. Algunos años antes, la Asociación Americana de Antropología dio a conocer el documento "Principios de responsabilidad profesional" (AAA 1971). Por su parte, el grupo de investigación "Raza, etnia y genética", en 2005, planteó que los principales ejes por los que se desestimaron las categorías raciales fueron:

1. El concepto está envuelto de concepciones políticas y prejuicios socioculturales que no permiten describir de manera adecuada la diversidad biológica humana.
2. La gran diversidad de las poblaciones humanas no da cabida a la existencia de razas, en el sentido de poblaciones genéticamente homogéneas. En

² Esta declaración se integró por diez artículos, en los cuales se afirma que:

1. Todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y tienen el mismo origen. Nacen iguales en dignidad y derechos y todos forman parte integrante de la humanidad...
2. Toda teoría que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia racial, carece de fundamento científico y es contraria a los principios morales y éticos de la humanidad...
3. La cultura, obra de todos los seres humanos y patrimonio común de la humanidad, y la educación, en el sentido más amplio de la palabra, proporcionan a los hombres y a las mujeres medios cada vez más eficaces de adaptación, que no solo les permiten afirmar que nacen iguales en dignidad y derechos, sino también reconocer que deben respetar el derecho de todos los grupos humanos a la identidad cultural y al desarrollo de su propia vida cultural en el marco nacional e internacional, en la inteligencia de que corresponde a cada grupo el decidir con toda libertad si desea mantener y, llegado el caso, adaptar o enriquecer los valores que considere esenciales para su identidad...(CNDH 2004: 25).

³ Quien se destacó por su postura antirracista y a la vez proclamaba un indigenismo progresista; sus posiciones se observan en los textos *La discriminación racial en América* (1945), *La Asistencia Pública y el desarrollo biológico del indígena* (1943) y *Reivindicación del indio y lo indio* (1951).

biología, el concepto de raza pasó a ser reemplazado por el de población, mientras que en antropología suele ser reemplazado por etnia y otros términos derivados (Martínez 2016: 80).

Este antecedente pone de manifiesto el riesgo del uso de datos bioantropológicos para limitar los derechos de las personas y comunidades e incitar discursos de discriminación y violencia, así como las afectaciones por la recuperación de materiales óseos y asociados de poblaciones pretéritas y contemporáneas, y a la toma de muestras en poblaciones vivas. En México, desde los años 90, diferentes investigadores han escrito al respecto; entre ellos, Márquez (1999) ha hecho énfasis en la reflexión sobre los materiales arqueológicos que integran los restos humanos de poblaciones pasadas y contemporáneas, y sobre las implicaciones éticas de la custodia, conservación, propiedad intelectual y su relación con la enseñanza. Los materiales bioantropológicos asociados con la fisiología y la genética humana de poblaciones vivas contemporáneas, e incluso la manipulación del cuerpo para la toma de medidas, son relevantes para la antropología; ello se contempla en el uso de la carta consentimiento informado y en el permiso de autoridades locales que debe pasar por Comités científicos de investigación, bioética y seguridad biológica para que puedan realizarse las tomas muestras en espacios hospitalarios y clínicos⁴. Es decir, el trato de estos materiales bioantropológicos es diferente, para algunos son muestras fisiológicas, para otros son mediciones y pesos; pero para las personas es su cuerpo, por lo que hay que evitar el proceso de cosificación y, en todo momento, informar sobre la investigación que se realiza, los resultados y productos a generar, ya que éstos pueden tener un impacto directo para las comunidades y personas en la conformación de su identidad cultural.

El terreno de la ética y bioética ha avanzado al igual que las leyes y la incorporación de los derechos humanos, sin embargo continúan surgiendo problemáticas referentes a la recopilación de materiales fisiológicos y genéticos, propiedad de dichos recursos y el resguardo de otros materiales bioantropológicos, retribución a las comunidades y utilidad de la investigación que deben ir acompañadas y reforzadas con el ejercicio de otros derechos como el principio de autodeterminación de los pueblos que se refiere a:

Aquellos derechos de todo colectivo étnico-cultural y de sus integrantes a conservar su propia cultura, su patrimonio cultural tangible o intangible, su memoria histórica y su presente y a ser reconocidos como diferente en sus relaciones con otros grupos de la sociedad. Comprende el derecho a que se respeten sus conocimientos, creencias, ar-

tes, moral, religión, normas y prácticas; y el derecho de sus miembros a pertenecer a una cultura, a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o a no ser asimilado por aquella (Fraundes-Peña-fiel 2019: 56).

Principio que implica otros elementos en los que es pertinente continuar profundizando a futuro, como la libre elección de la condición política y del desarrollo económico, social y cultural, la soberanía de los pueblos para tomar decisiones sobre sus recursos naturales, ser o no sujetos de investigación abierta, la igualdad de los derechos de los pueblos, la no discriminación, la igualdad soberana de los Estados, el arreglo pacífico de las controversias, la cooperación internacional y el respeto por parte de los Estados de sus compromisos internacionales.

Tensiones y derechos sobre los materiales bioantropológicos

Indiscutiblemente ha sido necesaria la protección con base en el reconocimiento de la identidad colectiva de los diferentes grupos culturales, sus expresiones y manifestaciones tangibles e intangibles, pero también del acceso a los restos de sus ancestros y a su propio cuerpo-persona. Esto debido a la preexistencia de constantes demandas y solicitudes de comunidades indígenas que requieren de peritajes para recuperar las tierras donde vivieron o donde se encuentran sepultados sus antepasados, restos óseos y objetos asociados, así como para la aprobación del manejo de momias o restos óseos en rituales. Ejemplo de ello es que la resistencia de algunos pueblos originarios de Norteamérica generó tal presión social sobre la exigencia de tomar la decisión de participar o no en investigaciones científicas que involucran materiales que forman parte de sus ancestros y se encuentran en sus territorios, que obtuvieron apoyo político para que los materiales bioantropológicos, particularmente colecciones esqueléticas, momias y artefactos, les sean devueltos y que se respete su derecho para participar o no en investigaciones. Este conflicto se resolvió cuando el Estado elaboró inventarios de estos materiales y adquirió la obligación de informar a los portadores de este patrimonio que los materiales están a su disposición, lo cual se logró con la firma del tratado de la Ley pública de los Estados Unidos de América 101-601 en 1990: *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (Larsen 1997; McGurie 2008, 2017; Márquez 1999; Chari y Lavallee 2013). El *Acta de Protección de Tumbas y Repatriación de Nativos Americanos* otorga a los Nativos Americanos en los Estados Unidos el derecho a buscar la repatriación de sus ancestros excavados por arqueólogos y conservados en museos; hecho que es tomado como antecedente para las sucesivas luchas por el patrimonio cultural de diferentes poblaciones originarias en todas partes del mundo, como la resistencia para la excavación de tumbas en Australia (Hubert 1992 en Endere 2013) y demandas reportadas

⁴ Los antropólogos en espacios clínicos tienden a performatizarse para realizar la investigación debido a la lógica biomédica en la que se ha observado que la carta consentimiento no es suficiente para eximir al sujeto, y la institución debe abrigar los derechos humanos y la relación de confidencialidad (Peña *et al.* 2020).

por comunidades locales de Canadá, Nueva Zelanda y de las regiones del Amazonas y la Patagonia (Crespo 2005). Estas situaciones motivaron a la academia de arqueología y otras disciplinas interesadas a reunirse e integrar, en 1990, el Acuerdo de Vermillion o Código de ética que explícitamente manifiesta el respeto para todos los restos humanos, a los deseos de las comunidades locales, al valor de la investigación científica, la necesidad de llegar a acuerdos sobre la disposición del material bioantropológico y el expreso reconocimiento de que, tanto los grupos originarios étnicos, como la ciencia tienen un interés legítimo en estos materiales. A la par comenzaron a cambiar algunas normas legales y se desarrollaron códigos de ética en los museos e instituciones académicas que posibilitaron la negociación para la entrega de materiales bioantropológicos a poblaciones originarias (Endere 2013). Ejemplo de ello es la repatriación a la comunidad de la isla de Kodiak, Alaska –en 1990 y 1991 por la Universidad de Cambridge y por el *National Museum of Natural History* del Instituto Smithsonian, respectivamente– de la colección esquelética y objetos asociados excavados en Uyak por Hrdlička (McGuire 1994; Bray y Killion 1994). Otro caso reconocido de repatriación de restos es el de Perú, en 1996, donde el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian en coordinación con las comunidades quechuas de *Q'ero* y *Paqchanta* llevaron a cabo la repatriación de restos óseos de sus antepasados (Matos 2007: 8).

En México, las poblaciones originarias comenzaron a luchar y exigir sus derechos patrimoniales culturales como se observa en un conjunto de querrelas jurídicas que emergieron; en 1992, la comunidad *tohono odham*, mejor conocida como papaga, localizada en Sonora en la región norte de México, logró que fueran atendidas sus demandas como comunidad que se autoadscribe bajo una identidad cultural y normas propias que revelan una pluralidad jurídica a partir de su diferencia cultural y otorgan el derecho de documentar su territorio, por lo que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) entregó los restos óseos que fueron extraídos por una misión francesa en Quitobac, Sonora, que pertenecían a un conjunto de entierros de sus ancestros (Vázquez 2004; Villalobos 2007; McGuire 2008).

En el ámbito transfronterizo con Estados Unidos, el instrumento del NAPGRA sentó un precedente para que las poblaciones como los yoeme (yaquis), cuyas diásporas, deportación y confiscación histórica de sus bienes han generado la demanda constante de la repatriación de materiales bioantropológicos, particularmente restos óseos y objetos asociados con sus ancestros y parientes; para apoyar dichas demandas, se integró un grupo de especialistas en el que participaron investigadores de ambos países en colaboración con población yaqui de Sonora y Arizona⁵; al proyecto se le conoció como Cerro Mazatán y, de acuerdo con Padilla y Moctezuma (2015),

una de sus metas era la repatriación de restos humanos y materiales asociados obtenidos por Hrdlička después de “la masacre de Mazatán” ocurrida en la etapa de guerrilla⁶ que se llevó a cabo en 1902, cerca del pueblo de Tórim; la memoria de los hechos por parte de sus habitantes fue una contribución valiosa en la investigación. De acuerdo con McGuire (2017), el Museo de Historia Natural Americano era sensible a la problemática pero ponía en la mesa de debate los siguientes puntos que fueron elementos de constante discusión: que el NAPGRA no se aplicaba porque eran materiales bioantropológicos que provenían de México; bajo la ley mexicana que otorga al INAH la responsabilidad y el control de todas las antigüedades en México, los restos no se pensaban como antigüedades porque eran posteriores a 1880; y no querían afectaciones diplomáticas con México. Finalmente, en 2009 se logró la repatriación de este patrimonio bio-cultural entregado al INAH y éste a su vez los entregó a los representantes del pueblo Yaqui (Darling *et al.* 2015); los restos viajaron de Nueva York a Nueva Pascua y de ahí a Vícam en Sonora, actualmente se encuentran en Metetoma (Padilla y Moctezuma 2015). Éste es un ejemplo sin precedentes en la historia de la resistencia y lucha de los pueblos originarios por su patrimonio cultural que incluye materiales bioantropológicos. Sin embargo, esto permite la emergencia de muchas interrogantes que darán paso a futuras reflexiones como: ¿Los restos humanos y asociados hallados en contextos arqueológicos son considerados parte del patrimonio cultural de los pueblos originarios en México? ¿Las acciones de repatriación se realizan cuando las regiones culturales traspasan fronteras? ¿Los investigadores son conscientes de los procesos de opresión y discriminación en los que algunos de ellos participaron en el pasado para la obtención de estos materiales? Esto respecto a los materiales bioantropológicos asociados a contextos arqueológicos, pero ¿qué pasa cuando nos encontramos en un escenario distinto? me refiero a los estudios en poblaciones actuales vivas, donde entran en juego una serie de normas, leyes, códigos de ética y, sobretudo, el derecho propio de los individuos y las comunidades a decidir acerca del uso de su material genético, tejidos y fluidos, así como a decidir si la información que se obtenga se utilice para el campo de la investigación, sea pública o privada y cómo esto se relaciona con su cultura e identidad.

Cuando retomamos como piedra angular los materiales bioantropológicos de poblaciones contemporáneas, entre ellos el genoma de sujetos vivos, es otra situación, ya que se inscribe en un conjunto de leyes asociadas con instancias biomédicas y de atención a la salud, aunque éstas los asumen como patrimonio de la humanidad y como un acervo abierto para todos, asociado con la his-

otorgaron tierras, y el Congreso de los Estados Unidos reconoció a los Pascua Yaquis como una Tribu Indígena de dicho país en 1978.

⁶ El enfrentamiento entre las tropas mexicanas y la población yaqui en Sonora dejó 124 yaquis muertos reportados (78 hombres, 26 mujeres y 20 niños) y se tomaron como prisioneros a 234 mujeres y niños (McGuire 2017).

⁵ Padilla y Moctezuma (2015) indican que, en la actualidad, más de un tercio de los Yaquis vive en el estado de Arizona, donde se le

toria evolutiva de la especie *homo sapiens sapiens*; difícilmente se relaciona con el patrimonio bioantropológico y, por lo tanto, cultural de las poblaciones. Por lo que surge una primera interrogante ¿El genoma y el uso de tejidos biológicos primarios en poblaciones contemporáneas están asociados con el patrimonio cultural? Integrar una respuesta no es tarea sencilla; sin embargo, el genoma es un medio y herramienta para conocer la ancestría, migraciones y contactos entre poblaciones y, a partir de él, expandir las posibilidades de sus usos y aplicaciones en relación con el patrimonio cultural material, inmaterial y biocultural. El punto de inicio es el recurso genético, es decir, “todo el material de naturaleza biológica con información genética de valor y utilidad real o potencial [...] para] la humanidad” (CAN 1996 en Bernal 2013: 49). Tal como lo plantea Felipe Martínez (2016: 79),

Los elementos de la herencia cultural están relacionados con la herencia biológica. Esto no quiere decir que el ADN sea un determinante de identidad cultural [...] Sin embargo, los conocimientos sobre herencia biológica o ancestría constituyen elementos que interactúan con la herencia cultural (material e inmaterial) en los procesos de autoidentificación [...] al igual que la herencia cultural, los conocimientos sobre herencia biológica pueden transformarse en patrimonio en la medida en que interactúan con la memoria colectiva, generando valor cultural e identidad.

A lo que se suma que, a inicios del 2020, la Secretaría de Gobernación de México anunció el interés de trabajar en reforzar la protección de la identidad de la ciudadanía a partir de la adquisición de software especializado que permite la obtención de la información y el procesamiento de la misma. De acuerdo con González (2019), existe un grado de sensibilidad en relación con la obtención y uso de datos biométricos, ya que pueden ser utilizados para fines distintos a los de su origen y poner en riesgo la seguridad y el patrimonio de los titulares de los datos o generar casos de discriminación.

Hay que mencionar que estas realidades vinculadas con los materiales bioantropológicos en poblaciones vivas están reguladas con fines que no se asocian con la cultura, sino con campos del conocimiento biomédico y genético; por lo que la problematización bioética no se ha hecho esperar, sobre todo respecto al cuerpo, su contenido, extracción y uso en poblaciones pretéritas y contemporáneas. Particularmente, el ADN es considerado el acervo genético de nuestra especie que, junto con los restos humanos antiguos y modernos, integra el registro de nuestra historia evolutiva (Pickrell y Reich 2014). La obtención, aplicaciones y almacenaje de dicha información ha generado grandes tensiones, por ello se ha tenido que regular, proteger y considerar simbólicamente como “patrimonio de la humanidad”. El 11 de noviembre de 1997, en París, la UNESCO aprobó la Declaración universal sobre el genoma humano como patrimonio genético

de la humanidad⁷ bajo el apego irrestricto a los derechos humanos; en nuestro país, la Secretaría de Salud ha regulado la investigación del genoma⁸ y específica que el genoma y el conocimiento generado a partir de éste son patrimonio de la humanidad y que debe haber una autorización expresa del sujeto para su estudio, así como la obligación de salvaguardar su confidencialidad y el derecho del sujeto a decidir ser informado del resultado o no, evitando además procesos de discriminación por los resultados del estudio y el propósito de ellos tendría que enfocarse en la salud y el respeto a los derechos humanos y a la dignidad de los sujetos.

De acuerdo con Reardon y TallBear (2012), el uso de materiales biológicos (tejidos y sustancias) es indispensable para el desarrollo de las investigaciones, a pesar de que genera muchas controversias y conflictos. De ahí la necesidad de reflexionar sobre este punto y abonar sobre el control y alcance de las investigaciones, el uso de los datos, la invasión de los cuerpos, su medicalización, la intimidad genética de las poblaciones, e incluso la posibilidad de contradecir el valor simbólico y creencias de origen frente al derecho a la autodeterminación de las personas y comunidades.

Entonces la identidad, tema crucial en las disciplinas antropológicas, se asume y define de múltiples formas, sin embargo, en términos muy generales, solemos coincidir que refiere a un proceso mediante el cual los sujetos suelen autoadscribirse, ser reconocidos por el grupo, sector o población y compartir rasgos, pautas y códigos comunes. Se asume que la identidad guarda relación con una forma de vivir, así como de entender la vida y de ser y hacer en el mundo (cultura en términos muy generales), lo que Van Dijk (2009) ha denominado como el *Common ground* o fundamento común que es históricamente variable, con conocimiento, normas y valores culturales compartidos por todos los demás grupos de la misma cultura. Por su parte, Gilberto Giménez (2003: 1) defiende la indisolubilidad entre cultura e identidad a la vez que afirma que “desde una perspectiva histórica y diacrónica no existe una correlación inmodificable entre ellas”, lo que otorga dinamismo. Asimismo, menciona que para nuestra disciplina son conceptos indisolubles y que, en términos generales,

En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de

⁷ El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad, según establece el artículo 1 de la declaración.

⁸ En el artículo 103 Bis 1 a 7 en la última reforma de 2015.

los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos.

De esta manera,

la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos (2003: 5).

Ese bagaje cultural, por llamarlo de alguna manera, se convierte en un proceso identitario, pero también forma una manifestación de lo que se considera patrimonio, es decir, la riqueza, conocimiento, formas y expresiones culturales particulares que forman parte de su memoria, legado, desarrollo y expresión propia. Sin embargo, el sentido de patrimonio que un grupo tiene sobre lo que considera su legado, tiene un significado diferente frente a las nociones de patrimonio que se proponen a nivel político. Es evidente que ambos generan un proceso de selección o priorización de ciertos rasgos que les “identifica”, en el sentido de distinguir o ser característicos de manera que el otro reconozca su diferencia y su diversidad en un juego de espejos. Sin embargo, en las políticas, dichos rasgos o elementos se suscriben, ya sea como listas de características extraídas de la realidad y del contexto histórico y cultural en las que se han construido y cobran sentido, o con fines médicos y de salud (como sucede con el genoma). Es indispensable para futuras discusiones continuar con el diálogo sobre el uso de datos antropométricos, biométricos y genéticos, y profundizar sobre la relación entre identidad étnica y genética cuando se aborda la ancestría, la genómica y la medicina.

Precisamente esta crítica es la diferencia crucial en la que se basa la noción de patrimonio biocultural que pretende comprender el entorno ecológico (incluso urbano) como el espacio de relaciones, desarrollo histórico y devenir de pueblos indígenas y/o comunidades equiparables que consideran que su ser como pueblo tiene un arraigo en el territorio y que sus interrelaciones impactan su matriz corporal. Las culturas indígenas no pueden comprenderse sin esta relación con la biodiversidad y el territorio. Con base en este proceso ineludible es que retomo como presupuesto que los aspectos de la vida representan, no solo procesos simbólicos o de experiencia, sino también conocimiento y aprovechamiento de la naturaleza como eje material de resolución de necesidades sin dejar de lado los procesos vivenciales, históricos, identitarios, culturales, ideológicos, innovaciones, así como la influencia del cambiante escenario económico.

En ese sentido, se pone en cuestión la forma de comprender el ambiente como medio de subsistencia, como el espacio de establecimiento de relaciones con el entorno ecológico para sobrevivir y como lugar de desarrollo de las poblaciones y de sus culturas, las cuales cobran sentido a nivel histórico, colectivo y subjetivo. Más allá del arraigo por “la tierra”, el territorio se convierte en el escenario de desarrollo, aprendizaje, sentido y cosmovi-

sión de un grupo sin el que, muchas veces, pierde sentido su forma de ser y estar en el mundo. Además hay que considerar que, en antropología física, desde la ecología cultural, se expande el sentido del medio ambiente, no solo a lo que hemos denominado “naturaleza”, sino en términos de relación con un entorno ecológico que, sin determinar, pero con un papel complejo y contundente, es crucial en los sujetos como punto de referencia y como forma de construir su sentido de relaciones que cobran una dinámica, normas y pautas diferentes dependiendo de si se trata de un ambiente rural o urbano, con un sentido occidentalizado o indígena, por los espacios y dinámicas en los que se tejen las relaciones que entran en juego. Por ello comprendemos que la cultura no es un ente abstracto, sino que la vida material tiene un papel inherente en el desarrollo de las mismas y de la identidad, que no se limita a ser solo una forma de conocimiento (de la flora, fauna, ciclos, etcétera) o un escenario (de los procesos históricos y desarrollo de una comunidad, pueblo o grupo) que hay que preservar. El esfuerzo versa en comprender la cultura como una totalidad de relaciones que, por diversos procesos políticos, económicos, sociales e históricos, ha llegado a conformarse como la vemos y apreciamos actualmente a través de manifestaciones específicas (lengua, cocina tradicional, medicina tradicional, tecnología, saberes y conocimientos específicos, etcétera) y que, por lo mismo, puede devenir en transformación, innovación, selección, ciertas continuidades o recreaciones, incluso su extinción. Asimismo, resulta crucial comprender que la identidad también es una forma de hacer las cosas, herencia de aprendizajes, de comprensión y de materializar su ser y estar en el mundo a través de interacciones que tienen por eje un cuerpo que comunica y una colectividad que significa a través de sus pautas culturales y sociales.

Para seguir reflexionando...

En ambos escenarios, tanto de poblaciones pretéritas como de poblaciones contemporáneas, no se puede pasar por alto el actual contexto político y social de derechos culturales y humanos, de las transformaciones y regulaciones de las relaciones entre las instituciones y sus investigadores, y las comunidades y espacios donde se realizan los estudios; pero sobre todo, de la innegable relación entre los materiales bioantropológicos y la identidad cultural de las poblaciones que les asignan valor y memoria. Estos materiales forman parte de la continuidad de los pueblos y la existencia de las tradiciones culturales vivas. Dicha realidad no puede soslayarse, ya que es constituyente del patrimonio cultural arqueológico y biocultural de los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades equiparables y urbanas, de los procesos de construcción de identidad de las sociedades contemporáneas; lo que genera preocupación por el resguardo y uso de datos, las implicaciones bioéticas y legales, como los derechos

de autor y la ley de protección de datos personales incluyendo los biométricos⁹ a los que se suman los genéticos.

Por lo que surge otra interrogante ¿Cómo se relaciona el material bioantropológico, particularmente el genómico, con los procesos de construcción social e identidad cultural? Pregunta que tal vez no podamos responder en este momento, pero que es necesario tener en mente y reconsiderar en la disciplina antropológica, ya que evidencia que el cuerpo y su estructura morfoanatómica, así como los restos de éste que permanecen, se convierten en signos de identificación social y cultural, de mismidad y otredad, de pertenencia y arraigo que, además de permitir a los sujetos asumirse como parte de un grupo, develan la historia y devenir como grupos o colectivos. Indudablemente, los conocimientos sobre la herencia biológica y cultural pueden transformarse en la medida que interactúan con la memoria colectiva, los territorios y la generación de valor cultural e identitario; los datos genómicos pueden contradecir creencias de las personas sobre su origen y ascendencia biológica en términos de ancestría genética o, por el contrario, reforzar los procesos de identidad genética e identidad cultural de las poblaciones que lo transforman en patrimonio bioantropológico.

Todas estas tensiones se convierten en desafíos y se han construido a través del tiempo gracias a los cambios experimentados en las legislaciones internacionales y nacionales. Los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades equiparables y derechos humanos han transformado la manera de acceder y hacer el conocimiento antropológico más ético.

Referencias

- Asociación Americana de Antropología (AAA) (1971). *Statements on Ethics. Principles of Professional Responsibility. Adopted by the Council of the American Anthropological Association. May 1971*. Disponible en <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1656> [Consulta: 28 de julio de 2021].
- Asociación Médica Mundial (AMM) (1964). *Declaración de Helsinki de la AMM. Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*. Disponible en <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/> [Consulta: 28 de julio de 2021].
- Asociación Médica Mundial (AMM) (1975). *Declaración de Tokio de la AMM. Normas directivas para médicos con respecto a la tortura y otros tratos o castigos crueles, inhumanos o degradantes, impuestos sobre personas detenidas o encarceladas*. Disponible en <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-tokio-de-la-amm-normas-directivas-para-medicos-con-respecto-a-la-tortura-y-otros-tratos-o-castigos-crueles-inhumanos-o-degradantes-impuestos-sobre-personas-detenido-as-o-encarceladas/> [Consulta: 28 de julio de 2021].
- Bernal, D. (2013). El acceso a recursos genéticos en pueblos indígenas y el Convenio de Diversidad Biológica. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 13 (24), 47-62.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (2004). *Principales instrumentos internacionales sobre discriminación y racismo*. Disponible en http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/Disc_2.pdf [Consulta: 15 de agosto de 2020].
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2021). Última reforma. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf [Consulta: 5 de febrero de 2021].
- Bray, T. L. y T. W. Killion (eds.) (1994). *Estimación con los muertos: los Larsen Bahía Repatriación y la Institución Smithsonian*. Washington: Smithsonian.
- Brena Sesma, I. (2010). Biobancos, un asunto pendiente de legislar. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 43 (129), 1055-1079.
- Chari, S., y J. Lavalée (2013). *Accomplishing NAGPRA: perspectives on the intent, impact, and future of the Native American Graves Protection and Repatriation Act*. Oregon: Oregon State University Press.
- Crespo, C. (2005). “Qué pertenece a quién”. Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia. *Cuadernos de antropología social*, 21, 133-149.
- Darling, J. A., B. V. Lewis, R. Valencia y B. S. Eiselt (2015). Archaeology in the service of the tribe: Three episodes in twenty-first-century tribal archaeology in the U.S.-Mexico borderlands. *Kiva*, 81 (3), 62-79.
- Elizaga, J. y R. Seguel (2015). Patrimonialización de los cuerpos humanos del pasado indígena en el presente ¿Por qué? (Ponencia). *XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, llevado a cabo del 5 al 9 de octubre, Universidad de Concepción, Chile.
- Endere, M. (2013). Recaudos legales y éticos aplicables a los profesionales que trabajan con el patrimonio arqueológico y bioantropológico. M. Endere, M. Chaparro y C. Mariano (eds.), *Temas de patrimonio cultural* (pp. 13-34). Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Fraundes-Peñañiel, J. C. (2019). Derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un nuevo paradigma en la defensa penal indígena

⁹ La biometría ha dejado a más de uno paralizado durante la toma de huellas de todos los dedos e iris del ojo, como Hacienda y Relaciones Exteriores hace por razones de seguridad nacional. Ejemplo de ello es que la Comisión Nacional del Sistema de Ahorro para el Retiro, a partir de enero del 2018, inició los controles biométricos de manera obligatoria en bancos para reducir fraudes como el robo de identidad, estos controles se implementarían además en trámites como retiros totales, retiros programados, contratación de una pensión mínima garantizada y disposición de aportaciones voluntarias.

- en Chile frente al Estado de Derecho hegemónico. *Izquierdas*, (45), 51-78.
- Gallegos Pérez, J. C., y P. G. Ramón Celis (2020). Benhe wllhash: Los ancestros zapotecos de la Sierra norte de Oaxaca. *Bioarqueología de la comunidad como enfoque descolonizador en la antropología de la Sierra Juárez de Oaxaca. Anales de antropología*, 54 (1), 133-144.
- Giménez, G. (2003). *La cultura como identidad y la identidad como cultura* (Ponencia). México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goikoetxea, M. J. (1998). *Introducción a la bioética*. Cuadernos de Teología Deusto, 20. Bilbao: Deusto Publicaciones.
- Hrdlička, A. (s.f.). Notes on the Indians of Sonora (facsimilar), Kes-singer Publishing's Rare Reprints.
- Larsen, S. C. (1997). *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from Human Skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieberman, D. E., M. Mahaffey, S. Cubesare Quimare, N. B. Holowka, I. J. Wallace, y A. L. Baggish (2020). Running in tarahumara (rarámuri) culture: Persistence hunting, footracing, dancing, work, and the fallacy of the athletic savage. *Current Anthropology*, 61 (3), 356-379.
- Márquez, L. (1999). Ética y bioantropología. *Estudios de antropología Biológica*, vol. 9, 47-57).
- Martínez, F. (2016). *Patrimonio bioantropológico genético: genómica y construcción de identidad cultural*. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/309763341_Patrimonio_bioantropológico_genético_genómica_y_construcción_de_identidad_cultural [Consulta: 24 de marzo de 2021].
- Matos, R. (2007). Repatriación de restos humanos: unos comentarios desde el Museo Nacional del Indígena Americano (ponencia). Disponible en http://www.patrimoniocultural.gob.cl/Seminario_2007/docs/DocAdjunto_1034.pdf [Consulta: 13 de enero de 2020].
- McGuire, R. H. (2017). Expiación. *Anales de Arqueología y Etnología*, 72 (1), 51-66.
- McGuire, R. H. (1994). Do the right thing. T. Bray (ed.), *Reckoning with the dead* (pp. 180-184). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- McGuire, R. H. (2008). *Archaeology as political action*. Berkeley: University of California Press.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (1997). *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Consulta: 17 de julio de 2020].
- Ortega, A. (2011). Los restos de nuestros antepasados en la construcción del patrimonio cultural tangible y la identidad en México. L. Márquez y A. Ortega (eds.), *Colecciones esqueléticas humanas en México: excavación catalogación y aspectos normativos* (pp. 29-62). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Padilla, R. y J. L. Moctezuma (2015). La masacre de la sierra de Mazatán. Yaquis itinerantes entre el campo de batalla, la sala de un museo y el sepulcro de honor. *Diario de Campo. La tribu yaqui y la defensa de sus derechos territoriales*, 8 (2), 41-47.
- Peña, F. y R. Ramos (1999). Ética en la práctica de la antropología física. El trabajo con el cuerpo-persona. *Estudios de antropología biológica*, 9, 59-73.
- Peña, E., D. Gómez y L. Hernández (2020). Un estudio antropológico-jurídico de la conducta ética del etnógrafo en el espacio hospitalario en México. *Antropología Portuguesa*, 37, 53-72.
- Pickrell, J. y D. Reich (2012). Toward a new history and geography of human genes informed by ancient DNA. *Trends Genet*, 30 (9), 377-89.
- Reardon, J. y K. TallBear (2012). "Your DNA is our history": Genomics, anthropology, and the construction of whiteness as property. *Current Anthropology*, 53 (5), S233-S245.
- Rojas-Martínez, A. (2015). Confidentiality and data sharing: vulnerabilities of the Mexican Genomics Sovereignty Act. *Journal of community genetics*, 6 (3), 313-319.
- Rössler, M. (2002). Los paisajes culturales y la convención del patrimonio mundial cultural y natural: resultados de reuniones temáticas previas. E. Mújica Barreda (coord.), *Paisajes culturales en los Andes: memoria narrativa, casos de estudio, conclusiones y recomendaciones de la Reunión de expertos, Arequipa y Chiva, Perú, mayo de 1998* (pp. 47-55). Lima: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Rossi, I. y E. O'Higgins (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Sardi, M. L., M. M. Reza y H. M. Pucciarelli (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina De Antropología Biológica*, 17 (2). Disponible en <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/1512> [Consulta: 10 de junio de 2020].
- Sociedad Chilena de Antropología Biológica (2019). *Indicaciones y sugerencias de la Sociedad Chilena de Antropología Biológica al Proyecto de Ley de Patrimonio. Chile, OCHAB*. Disponible en <https://www.camora.cl/verDoc.aspx?prmID=1814828&prmTIPO=DOCUMENTOCOMISION> [Consulta: 5 de agosto de 2020].
- Squires, K. y R. García Mancuso (2021). Desafíos éticos asociados al estudio y tratamiento de restos humanos en las ciencias antropológicas en el siglo XXI. *Revista argentina de antropología biológica*, 23 (2), 34-56.

- Stocking, G. W. jr. (1968). *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Nueva York: Free Press.
- Toledo, V. y N. Barrera (2008). *La memoria biocultural la importancia ecológica de las sabidurías ancestrales*. Barcelona: Icaria.
- Van Dijk, T. (2009). *Discurso y Poder*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez León, L. (2004). La antropología social ante un nuevo mundo desafiante (a propósito del retorno de los monstruos, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXV (98), 69-106.
- Villalobos Acosta, C. (2007). *La diversidad emergente. Complejidad y metáforas textuales en la investigación arqueológica de Sonora, México*. Hermosillo: Programa Editorial de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura.