

# Cuerpo y emociones. Un nuevo horizonte para la comprensión del sujeto en antropología física

Josefina Ramírez Velázquez\*

## ¿De qué cuerpo hablamos en antropología física?

A diferencia de otros autores (Barragán, s. f.; Vera, 2002), quienes apuntan que el objeto de estudio de la antropología física es el cuerpo, me permito afirmar que es necesario explicitar a qué tipo de cuerpo se hace referencia e iniciar este espacio para establecer algunas precisiones que no son menores y, espero, contribuyan a la discusión de la noción de cuerpo y de emociones, pero sobre todo a la comprensión de su razón de ser como categorías analíticas que requieren, subrayo, una resignificación tras una propia revisión epistemológica.

En este artículo vuelvo sobre esos dos conceptos como temas-problemas que deben revisarse y resignificarse a fin de generar una aproximación teórica y conceptual sólida para pensar al sujeto en antropología física. Sin embargo, nada de lo que reflexione sobre tales temas puede dejar de lado los pasos andados, los primeros acercamientos, los incipientes planteamientos o quizá los temas que nos maravillaron. En este sentido, debo advertir que lo expuesto a continuación tiene como propósito esclarecer de qué tipo de cuerpo hablaré, por qué es necesario realizar una revisión epistemológica sobre éste y por qué resulta importante su articulación con las emociones.<sup>1</sup>

Desde mi perspectiva, por tradición, la antropología física ha tenido como objeto de interés explicar la variabilidad biológica de las poblaciones, y para ello su actividad clave –y prácticamente su razón de ser, considerada así por muchos antropólogos físicos– ha sido la aplicación de la métrica con la ambición de clasificar a las poblaciones. La mirada clasificatoria hizo que por mucho tiempo la disciplina se concibiera como un espacio especializado en la descripción de datos cuantitativos que dieran cuenta de la variabilidad biológica a partir de la estimación estandarizada de ciertas dimensiones corporales, así como de la forma, función y movimiento del cuerpo. De esta manera, analizada desde esos elementos estandarizados, la variabilidad humana dio cuenta de *un tipo de cuerpo*, el biológico, dominio de las ciencias naturales, legitimado por el racionalismo y el dualismo que en buena medida ha definido al pensamiento occidental. Es por esto que, como tendencia generalizada hasta el día de hoy, la racionalidad científica que priva en la antropología física se conduce básicamente por el paradigma positivista y, por ende, por una metodología orientada a enfocar al cuerpo objeto disociado de su contexto, de su razón y de su ser.

\* Posgrado en Antropología Física, ENAH-INAH.

<sup>1</sup> Para ello recurriré a las investigaciones que he desarrollado en antropología física y en antropología médica, pero también a lo que el quehacer de la antropología general ha mostrado en relación con la reflexión del concepto de cuerpo y emociones.



En la práctica, esta idea –que en el discurso es aceptada ya por algunos antropólogos físicos, los cuales asumen que el objeto de estudio de la disciplina ha cambiado y sus formas para teorizarlo también– muestra que aún no es posible esquivar una mínima reflexión para explicar la necesidad de aclarar de qué tipo de cuerpo hablamos cuando decimos que tal es el objeto de estudio de nuestra disciplina.

Para una discusión al respecto son sugerentes los ya muy revisados y discutidos llamados que han hecho, primero, Emily Martin (1990) desde la antropología estadounidense y, posteriormente, Le Breton (2007) desde la antropología y la sociología europeas.

La reflexión de Martin sobre el cuerpo surge al advertir que en la década de 1980 éste se había convertido en el centro de análisis de diversas disciplinas. Desde una argumentación neomarxista, y con referentes de la antropología médica, ella responde que se ha vuelto la mirada al cuerpo precisamente porque “los norteamericanos (y quizá otros también) están experimentando una transición dramática en la percepción y práctica del cuerpo, desde los cuerpos situados y concebidos en la era fordista de producción en masa, a los cuerpos situados y concebidos en la era de la acumulación flexible. Así estamos viendo no el fin del cuerpo, sino más bien el fin de un tipo de cuerpo y el comienzo de otro tipo de cuerpo” (Martin, 1990: 122).

Por su parte, algunos años más tarde, al problematizar la tecnociencia, la cibercultura, el genoma humano y la intervención de la genética para lograr la perfección, Le Breton argumenta también un “adiós al cuerpo”, al señalar que en la sociedad “en extremo contemporánea” los usos y significaciones del mismo han cambiado. Ahora el cuerpo transita por la necesidad simbólica de no perder su espacio en el tejido del mundo y de procurarse un sentido. Por ello se modifica, se purifica, se opera, se adorna, se tatúa para adquirir un valor extra; sin embargo, ello implica que éste

se vive como accesorio de la presencia, lo cual trae al terreno de los nuevos dilemas a resolver el dualismo persona-cuerpo. La tesis central de este autor es que la digitalización de la vida cotidiana anuncia la despedida del cuerpo como medio y objeto de sensaciones.

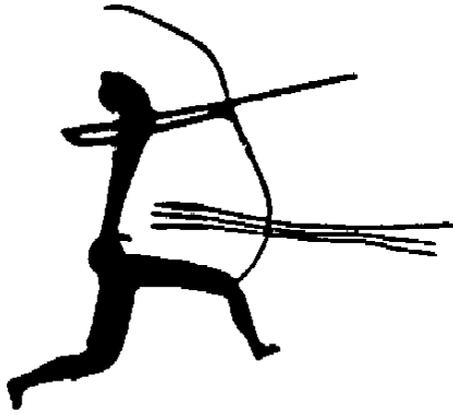
Aunque no son los únicos que hablan de una necesaria ubicación del cuerpo y explicitan a cuál tipo de cuerpo se refieren,<sup>2</sup> ambos autores nos invitan a realizar un análisis teórico que tome en cuenta los contextos que dan sentido y lógica a la producción de un tipo de cuerpo. La importancia de sus reflexiones pone de manifiesto cómo pensar el cuerpo sin el sentido y la razón; es decir, permanece en el corazón de la racionalidad occidental de modo dicotomizado (cuerpo-mente).<sup>3</sup> Más aún hoy en día, cuando la investigación y la explicación de la vida se centran en el funcionamiento del cerebro, en particular de las redes neuronales,<sup>4</sup> y también en los genes, los cuales se piensa que programan las características físicas o psicológicas que contienen información. Por ello, para Le Breton estas condiciones revelan una nueva forma de ver al cuerpo, percibido cada vez más como una metáfora informática.

Responder a la pregunta “¿de qué cuerpo hablamos en antropología física hoy en día?” requiere por necesidad tomar en cuenta los anteriores señalamientos y posicionarnos mediante una reflexión epistémica sobre la noción de cuerpo.

<sup>2</sup> Se puede citar una lista interminable de autores tanto nacionales como internacionales; no obstante, me interesa destacar tan sólo dos obras por la trascendencia de sus planteamientos teóricos y empíricos: Csordas (1994) y Lindenbaum y Lock (1993). Desde un análisis cultural de la biomedicina y del cuerpo –dentro de tendencias mayores en filosofía, teoría social, crítica cultural y acercamientos foucaultianos, fenomenológicos y de crítica ideológica–, ambos libros dan cuenta de diferentes concepciones del cuerpo, prácticas alternativas de atención, formas de experiencia corporal tanto en la vida cotidiana (“tener nervios”) como en situaciones extremas (dolor crónico y tortura), además de que muestran importantes hallazgos etnográficos para contribuir al debate. Más aún, su importancia radica en contribuir al reconocimiento de las relaciones de jerarquía y dominación que privilegia ciertos tipos de conocimiento, cuestiones que desde mi perspectiva deben ser tomadas en cuenta en el ámbito de la antropología física.

<sup>3</sup> Las propuestas críticas argumentaron en contra de la perspectiva dualista al mencionar una perspectiva holística del cuerpo e incluso al iniciar la reflexión sobre la noción de “pensar con el cuerpo” o del “cuerpo consciente” o, como lo ha propuesto Sheper-Hughes (1987), que implica la estrecha relación cuerpo y mente, para de esta manera disolver tal dicotomía.

<sup>4</sup> Desde principios de la década pasada, Martin (2000) llamaba la atención ante un nuevo embate del reduccionismo científico con el avance de las neurociencias (ciencias cognitivas), cuyo énfasis en la idea de que todo tipo de aprendizaje puede ser reducido a las operaciones de las redes neuronales le resulta abrumador por cuanto deja de lado toda posibilidad de explicación contextual. Según esta autora, el neuroreduccionismo se destaca por centrarse demasiado en los productos del cerebro, simplificando la variedad de formas en que el conocimiento se transmite y haciendo caso omiso en cómo dicho conocimiento y la conciencia se moldean por medio de la cultura.



Por mi parte he iniciado esta tarea hace algunas décadas, primero quizá de manera pragmática (Ramírez, 1991); sin embargo, a fuerza de una reflexión constante hoy puedo sostener, como lo ha hecho Martin, que desde hace por lo menos dos décadas asistimos en antropología física al fin de un tipo de cuerpo: ese cuerpo concebido como natural, universalizado, objetivado, desprovisto de intencionalidad e intersubjetividad, elementos clave del discurso hegemónico que hoy en día son rasgos ideológicos criticables, en tanto nos aproximamos a otro tipo de cuerpo, pues los avances en teoría del conocimiento han evidenciado que ya no puede ser considerado como un hecho natural: “Es un cuerpo con historia” (Ramírez, 2010a y 2010c). Esta noción estructura una nueva construcción epistémica sobre el cuerpo que pone atención en una perspectiva relacional entre sus condiciones biológicas y su contexto específico, al advertir como premisa central que el cuerpo y sus diversas condiciones significan, representan y expresan particularidades individuales de los sujetos y, por consiguiente, de las relaciones socioculturales y políticas que entablan de acuerdo con su momento histórico.<sup>5</sup>

### **El cuerpo y sus nuevas formulaciones epistémicas desde la antropología física**

Para explicarme los cambios paradigmáticos que se advierten en el quehacer antropológico, encuentro que más allá de los paradigmas ya apuntados por Vera (2002) –que desde mi punto de vista se estructuran a partir de una epistemología positivista–, durante más de cuatro décadas se ha generado

<sup>5</sup> Ésta es una noción que tal vez se comparta en algún sector de la antropología física (sobre todo de la ENAH); no obstante, no representa una tendencia hegemónica. Mi interés en este orden de ideas es justamente profesionalizar tales postulados por medio de su enseñanza en el Posgrado de Antropología Física de la ENAH, en la línea de investigación “Cuerpo y Poder”.

en nuestra disciplina una reflexión y crítica del objeto de estudio, aunque no de manera continua y acabada, pero sí lo suficiente para permitir a la comunidad científica especializada darse cuenta de una serie de transformaciones sociales y elaboraciones teóricas de carácter histórico social y de la epistemología de la ciencias, las cuales han sido los elementos centrales que impulsan a construir una mirada crítica en el interior de la disciplina y, en consecuencia, a elaborar nuevos paradigmas.<sup>6</sup> Estos paradigmas que he venido analizando para construir un saber crítico en la disciplina son el biosocial, el biocultural y el interpretativo (Ramírez, 2006, 2010c).

Para describirlos de manera somera, inicio destacando que en la antropología, y por lo menos en nuestro país, el cuerpo hizo su aparición explícita prácticamente en la década de los años 1980, aunque no de manera generalizada. Esto es así ya que podemos ver cómo en la antropología clásica el cuerpo hace apariciones crípticas y en ocasiones sin una discusión explícita, pero con interpretaciones que difícilmente se separan de las perspectivas cartesianas y occidentales.<sup>7</sup>

En cuanto a la antropología física, la noción de cuerpo y el cuerpo mismo se hacen visibles a partir de concebir nuevas consideraciones sobre su objeto de estudio, las mismas que subrayan la importancia de explicar *las causas y los procesos* que estaban implicados en la variabilidad humana. Al visualizar *al cuerpo* (como sustrato biológico) en relación con las *causas y los procesos* (ámbito de lo social), la ambición teórica se dirigía a explicar ya no la diferencia taxonómica, sino la desigualdad social plasmada en una biología gradada por clases. Esta noción, que colocaba a la sociedad de clases en un orden mayor y a lo biológico (genético, morfoestructural, fisiológico y psíquico) como determinado por aquella, configuró la esencia del paradigma biosocial.<sup>8</sup> La relación biología-sociedad se analizó básicamente desde una perspectiva de clase y, en lo particular, desde una lec-

<sup>6</sup> En otros textos he discutido que la crítica al objeto de estudio de la disciplina, generada en la década de 1980, fue más allá del orden metodológico en el que por lo común se discutían las formas de estandarización y validación de los datos, con lo que se constituyó en una crítica sobre la producción del saber de la disciplina y de su función sobre los cuerpos que estudia.

<sup>7</sup> Es preciso aclarar que muchas etnografías clásicas no parten del análisis del cuerpo, sino que llegan a él de manera secundaria por medio del estudio de la religión, el ritual, la brujería y las formas de pensamiento “nativo” sobre la salud, la enfermedad y su atención. Hay muchos ejemplos clásicos que han sido revisados precisamente para discutir el auge de los estudios sobre cuerpo. Véase Scheper-Hughes y Lock (1987).

<sup>8</sup> Una biología gradada por clases significa reconocer que determinada conformación corporal, las bajas tallas, la desnutrición y la enfermedad laboral, entre otras condiciones corporales, son producto de la lucha de clases, es decir, de la inequidad económico-social.

tura política que subrayaba el conflicto y la lucha de clases, desde lo cual lo biológico se conformó como “sujeto histórico y social” (Ramírez, 2010a).

Desde ese paradigma, en 1982 inicié una reflexión sobre la relación *cuerpo y trabajo*, suponiendo que ésta generaba un proceso de deterioro físico y mental atribuible casi sin mediación alguna al trabajo como actividad que sujeta, explota y controla a los obreros. Dicha perspectiva conformó su mejor argumentación en la confluencia de dos teorías básicas, la marxista y la foucaultiana, al asumir que las poblaciones caracterizadas por el trabajo debían ser analizadas a partir de la categoría de *cuerpo* en un doble sentido: como cuerpo productivo y como cuerpo disciplinado y dócil. Esos elementos primarios son los que sostienen la investigación llevada a cabo con los mineros (Ramírez, 1991), pequeña indagación con la virtud de haber inaugurado el análisis del cuerpo y la enfermedad en el medio laboral desde una perspectiva histórico-social, pero con el desatino de reproducir las acciones de una investigación caracterizada por la búsqueda de objetividad, de validez y de verdad, sobre todo al explicar la enfermedad.

Así, la enfermedad de la que di cuenta en ese estudio fue aquella que, influida por el modelo médico, aprendimos analizar en antropología física. Es decir, aquella entidad concebida *ex profeso* a partir de un conjunto de síntomas y desde un código “occidental” que, en consecuencia, patologiza y objetiviza todo desorden corporal en una clara búsqueda de causa-efecto. Por ello puse atención sobre todo a la silicosis y a la silicotuberculosis<sup>9</sup> como muestras contundentes de la relación cuerpo-trabajo, y dejé de lado otras expresiones de enfermedad, de su atención y de sus creencias, aun cuando el conjunto de mineros mostraba con claridad una identidad reformulada entre el campo, la mina y su ser indígena.<sup>10</sup> Esta limitación, sin embargo, se explica por la

<sup>9</sup> Enfermedades ocupacionales del grupo de mineros generadas por la acumulación de polvos de sílice en los pulmones.

<sup>10</sup> No puedo menos que reconocer, asumiendo que toda investigación es un producto histórico, que aquella fue producto de un momento en que el estudio de los obreros y sus condiciones de trabajo y de vida estaban siendo abordados por un marco teórico propicio para el tema de la salud (el de la medicina social), pero limitado en vista de que no había dejado espacio para considerar las formas de pensar y sentir de los grupos sociales, ya que ello era una parte constitutiva de la cultura. En el ejercicio del trabajo etnográfico con los mineros abordé aspectos como el machismo, el miedo y diversos significados de las oquedades de las minas muy relacionadas con la sexualidad, porque todo ello resultó significativo para ellos; no obstante, lo apunté de manera tangencial porque, entre otras cosas, no tenía los elementos teóricos ni metodológicos para analizarlos. Hoy me doy cuenta de la importancia de esos elementos culturales, ya que inciden en la configuración de las ideas de enfermedad.

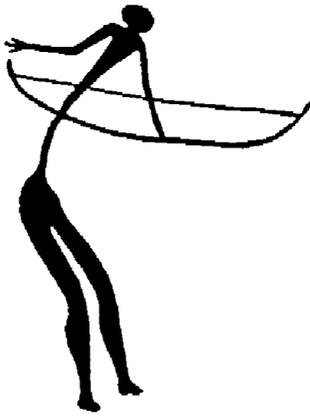


necesidad de no traspasar fronteras disciplinares, con lo que se deja al ámbito de la cultura fuera de toda posibilidad de una profunda reflexión.

La ausencia del análisis cultural relacionado con el cuerpo es el gran hueco que aparece en esa investigación y en prácticamente la mayoría de los planteamientos antropofísicos de la década de 1980. No obstante, diez años después en nuestro ámbito antropofísico se conocería la propuesta biocultural de Goodman y Leatherman (1998), orientada en forma básica al estudio de las sociedades desaparecidas y cuya principal aportación, desde mi perspectiva, está en la crítica a la *teoría evolutiva* y al concepto de *adaptación*, ya que muestran limitaciones para comprender la desigualdad social y las relaciones de poder que influyen en la biología y la salud.

La “nueva síntesis biocultural” que proponen los autores fue incorporada en nuestro medio sin una reflexión propia; es decir, pareciera que la noción de “cultura” hizo su aparición de manera natural y que de pronto una gran mayoría de estudiosos partió de la *perspectiva biocultural* sin analizar sus antecedentes o simplemente sin definir con claridad qué se entiende por cultura.

Para discutir este asunto es preciso destacar que, en la antropología general, la llamada “crisis de las representaciones” muestra a nivel mundial un cuestionamiento sobre la producción del saber antropológico y, en particular, del concepto de cultura, definida como una producción mentalizada, homogénea y estática desde la cual se elaboraron representaciones profundamente etnocéntricas, alineadas con claridad con los regímenes en el poder y con aquellas estructuras hegemónicas (la biomedicina, por ejemplo) y explícitamente discriminatorias por sexo y por etnia. Cuestión que quiero destacar porque todo ello incide en el tipo de cuerpo que se estudia y del que particularmente el saber biomédico (considerando su práctica e ideología) da cuenta, ya que no sólo



produce conceptos dominantes sobre el cuerpo, sino que éstos transforman la manera en que las personas experimentan y habitan sus cuerpos en la salud y en la enfermedad.

Desde este punto de vista, considero que el análisis realizado en el ámbito antropológico de la biomedicina como sistema cultural y de la enfermedad desde la significación y la experiencia pone el acento en explorar la relación biología-cultura, pero va más allá al explicitar una revisión epistemológica tanto del cuerpo como de la enfermedad, de modo que se resignifican desde un argumento constructivista en el cual se destaca que el cuerpo es una construcción social y la enfermedad se constituye y concibe sólo mediante actividades interpretativas (Ramírez, 2010c).

Este apretado panorama se ha logrado visualizar desde hace más de dos décadas por medio del debate generado en la academia con el posmodernismo y, desde luego, por movimientos sociales como el feminismo, la negritud y el análisis de los procesos de medicalización de numerosos eventos de la vida. Todo ello contribuye con amplitud en la elaboración de aquellos supuestos con los que se conforma el *paradigma interpretativo*.

Dentro de la antropología,<sup>11</sup> el giro epistemológico más importante del que emerge dicho paradigma se da al dejar de lado el modelo de la física respecto a la idea de que *no hay ciencia sin "comprensión" (understanding) y no hay comprensión sin explicación causal*. Con base en este postulado, el estudio de la cultura no se debe realizar a partir de una ciencia experimental en busca de leyes, sino de una ciencia interpretativa en pos de significados (Ramírez, 2006).

Siguiendo esta trayectoria de análisis he transitado de una mirada pragmática a una propuesta teórica conceptual que centra su atención en un cuerpo con historia, productor de sentido, actor social, inmerso en relaciones asimétricas de

interdependencia<sup>12</sup> matizadas por género, generación, clase, etnia. Dichas relaciones hablan de la interacción humana, en la cual se construyen realidades y asignan significados subjetivos a las condiciones corporales, a sus nociones y, en general, a todas las acciones realizadas en la vida cotidiana. Por ello tiene importancia abordar la cultura y explicar que ésta no se reduce a un esquema de conducta observable, sino que se concibe como producto de la interacción social y del sentido que los individuos, en tal interacción, le confieren al mundo en que se encuentran. Así, la cultura importa al concebirse como productora de salud, como determinante de enfermedad y como modeladora de la experiencia, a la que modifica y le adjudica sentido y significación. Desde esta orientación, el sujeto de análisis es entendido ahora como un actor social<sup>13</sup> al que ya no se ve más como un ente inerte traspasado por la cultura, sino que se reconoce por su capacidad creadora, discursiva y negociadora de la realidad. En síntesis, por su capacidad de agencia y significado social.

La noción de cuerpo que sintetiza lo anterior se refiere a *un campo de experiencia perceptual, de interacciones afectivas y sensibles, por medio del cual los actores construyen su mundo e interactúan produciendo significados, metáforas y negociando y renegociando sus situaciones en un proceso dinámico*.

Como en el caso del cuerpo, el giro epistemológico aplicado a las emociones impide seguirlas viendo como respuestas psicofisiológicas desarrolladas mediante un largo proceso de adaptación biológica al entorno, compartidas con otras especies cercanas en el aspecto filogenético. Sin negar la importancia de esto, hoy es posible pensar que las *emociones* son algo más que fluidos, energías o pasiones. Si bien acepto que estas nociones tienen su fundamento en un modelo que enfoca la respuesta biológica individual, la cual ha imperado en autores desde Darwin hasta Freud, no descarto su poder explicativo, el cual aún se expresa en el saber popular,<sup>14</sup> pero subrayo que las emociones son

<sup>12</sup> Tales relaciones asimétricas importan porque reflejan cifras de enfermedad y muerte, donde las mujeres destacan por ser las más afectadas. Por esta razón, las siguientes investigaciones que he realizado, siempre enfocadas en explicar la salud ocupacional desde la perspectiva sociocultural, se concentró en las mujeres, primero las trabajadoras de la maquila y después las operadoras telefónicas (véase Ramírez, 2010b).

<sup>13</sup> Que genera respuestas diversas –cognitivas, emocionales, discursivas y actanciales–, que dan cuenta del circuito pensamiento-sentimiento-palabra-actuación, el cual comprende los actos humanos implicados en la producción de sentido.

<sup>14</sup> Incluso considero que tales nociones deben ser analizadas, pues contribuyen con fuerza a la producción de diversas metáforas que permiten la explicación de lo que en ocasiones es imposible comprender, como el dolor o los diversos malestares y la enfermedad, cualquiera que ésta sea.

<sup>11</sup> Aunque no es privativo de la disciplina.

sólo comprensibles a través de procesos de construcción de significado y que se reconocen como una respuesta del cuerpo, lo cual se identifica de manera fisiológica a través de taquicardia, sudoración, rubor, lágrimas, sensación de ahogo, de hueco en el estómago o de tener el cuerpo trémulo. Tales sensaciones pueden ser conscientes y nominales, en tanto que otras no lo son. También se expresan como una respuesta conductual advertida mediante la modulación de la voz, los gestos, las acciones, el uso de las palabras y la prosodia, pero esas respuestas corporales se definen, experimentan y se usan de manera distinta a través de los diferentes grupos socioculturales. En este sentido las emociones no son universales ni irracionales, puesto que se generan a partir de procesos de significación; en consecuencia, son concebidas aquí como vehículos de comunicación por medio de los cuales se gestiona la vida social en su conjunto.

¿Por qué es importante para la antropología física hablar del cuerpo y sus emociones? Quiero responder de manera simple: porque los cuerpos relatan historias y experiencias que se expresan a través de gestualidades, respuestas corporales, lenguajes que van de la súbita alegría a las tristezas sin fin, o bien, de las memoriosas horas de placer a las del inefable dolor. Tales expresiones no surgen de la nada, sino que tienen razón de ser, una lógica particular que al ser descifrada nos brinda las pautas para comprender y explicar la complejidad que adquiere la interacción humana en situaciones específicas.

## Bibliografía

- Barragán, Anabella, "El cuerpo en la antropología física: monumento arqueológico y patrimonio cultural inmaterial", 2000, en línea [<http://fama2.us.es/eee/ponencias/coloquioreligion/ponencia5.htm>].
- Csordas, Thomas J., *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Goodman, Alan H. y Thomas Leatherman, *Building a New Biocultural Synthesis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.
- Le Breton, David, *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra, 2007.
- Lindenbaum, Shirley y Margaret Lock, *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Lock, Margaret, "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, 1993, pp. 133-155.

- Martin, Emily, "Mind-Body Problems", en *American Ethnologist*, vol. 27, núm. 3, pp. 569-590, 2000.
- \_\_\_\_\_, "The End of the Body?", en *American Ethnologist*, núm. 19, 1992, pp. 121-140.
- Ramírez, Josefina, "El desarrollo de una antropología física crítica y la generación de antropólogos físicos situados", disco compacto, Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología de México, México, UAM, 2010a.
- \_\_\_\_\_, *El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas*, México, INAH-Conaculta (Científica, 558), 2010b.
- \_\_\_\_\_, "La metáfora como vehículo de comprensión de la enfermedad. Una propuesta desde la antropología médica interpretativa", disco compacto, Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología de México, México, UAM, 2010c.
- \_\_\_\_\_, "Las representaciones como formas de conocimiento necesarias para el estudio del proceso salud, enfermedad, atención", en Silvia Valencia, B. Jiménez y R. M. López (coords.), *Representaciones sociales. Avances recientes en América y Europa*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de Ciencias de la Salud, 2006, pp. 1-17.
- \_\_\_\_\_, "El cuerpo como campo de análisis antropológico", en *Diario de Campo*, México, núm. 47, septiembre de 2002, pp. 28-29.
- \_\_\_\_\_, "Los cuerpos olvidados. Investigación sobre el proceso laboral minero y sus repercusiones en la fuerza de trabajo. Un estudio de caso de los mineros de la Compañía Real del Monte y Pachuca", tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH, 1991.
- Scheper-Hughes, Nancy y Lock, Margaret, "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 1, 1987, pp. 6-41.
- Vera, José Luis, *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*, México, CEFPSVLT, 2002.

