

Antropología y *performance*: algunas intersecciones y rutas de investigación

Adriana Guzmán* / Rodrigo Díaz Cruz**

Resumen

Sustantiva y fecunda, la relación entre antropología y *performance* ha enriquecido el desarrollo de diversos temas y a la vez ha ampliado el enfoque en cuanto a tópicos tradicionalmente abordados por la antropología. En este artículo se comentan algunas propuestas al respecto, entre las que se consideran las miradas renovadas al poder, al juego, al ritual, así como los cruces entre estos ámbitos; aquellas que abordan el cuerpo, junto con los planteamientos sobre prácticas corporales, feminismo, género, violencia, dolor, sufrimiento y duelo, además de los aportes de y hacia la antropología histórica y la historia cultural.

Palabras clave: antropología, antropología histórica, *performance*, poder, juego, ritual, cuerpo.

Abstract

The substantive and fertile relation between anthropology and performance has enriched the development of diverse themes; at the same time, it has broadened the topics traditionally taken up by anthropologists. In this text, we take up some of the proposals that have been made with respect to this relationship, including new perspectives on power, play, ritual, and the intersections between these fields: conceptualizations of the body and ideas about bodily practices, feminism, gender, violence, pain, suffering and grief, as well as reflections from and about historical anthropology and cultural history.

Keywords: anthropology, performance, power, play, ritual, body, historical anthropology.

Hasta donde nos ha sido posible rastrear, fue Milton Singer quien introdujo en el análisis antropológico la noción de “*performance* cultural” en 1959, en el libro *Traditional India: Structure and Change*, a partir de sus estudios sobre la India tradicional. Mediante esta noción aludía a las formas en que el contenido cultural de una tradición se organiza y transmite en ocasiones singulares a través de *media* específicos (*ibidem*: xii). Como casos particulares mencionó las bodas, recitaciones y danzas, los juegos y conciertos musicales, los festivales en el templo. Advirtió que “los indios, y tal vez todos los pueblos, conciben a su cultura como encapsulada en *performances* discretas, que pueden ser exhibidas tanto para los extraños como para sí mismos” (*ibidem*: xiii).

La caracterización que propuso Singer de las “*performances* culturales” es ilustrativa porque genera una tensión singular que, con sus variantes, no ha dejado de reproducirse hasta nuestros días. Hay quienes afirman que, por algún extraño virtuosismo, las “*performances* culturales” manifiestan sintéticamente el contenido cultural de la tradición; que existen *performances* privilegiadas que encapsulan a la cultura como en una nuez. Si es así, entonces desempeñan un papel esencial –y esencializador– en la presentación y reproducción de las comunidades y sus tradiciones o prácticas culturales históricas. Una nota que ha sido relativamente común en antropología nos advierte que tal ritual o aquella ceremonia “representan” o “expresan” de un modo más o menos acabado

* Bailarina, profesora-investigadora, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ariatnamun@hotmail.com).

** Profesor-investigador, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (rdc@xanum.uam.mx).

y transparente la cosmovisión o el *ethos* de una determinada cultura. Así como se ha sostenido que la concepción pictórica del lenguaje hace de éste un espejo de la naturaleza, acaso podríamos llamar a aquella nota, por analogía, “concepción pictórica del *performance* como espejo de la cultura”. A nuestro juicio, eso es una falacia.

Cabe otra interpretación, más fecunda, de las líneas citadas de Singer. Cuando escribió que “los pueblos *con-ciben* a su cultura como encapsulada en *performances* discretas, que pueden ser exhibidas tanto para los extraños como para sí mismos”, introducía una distinción trivial, aunque no siempre respetada: una cosa es que las colectividades crean que las *performances* exhiben a su cultura encapsulada, y otra que realmente así sea o pueda ser. Se trata de juegos y dramatizaciones que se esfuerzan por crear “efectos y diferencias; entretejimientos o entrelazamientos” con seres intangibles y poderosos, con cadáveres ilustres, con pasados que se retrotraen al presente; asimismo personificaciones, encarnaciones, mimesis altamente estilizadas de actores humanos y no humanos: seres fantásticos, animales, espíritus ancestrales, agentes sobrenaturales. En suma, manifestaciones de la otredad y de posibles alteridades, pero también una exhibición de cómo nos representamos a nosotros mismos, cómo deseamos ser o cómo queremos que los demás nos definan. En este punto emergen, de entrada, dos temas relevantes para pensar los vínculos entre antropología y *performance*: poder y juego.

A pesar de las cualidades creativas y lúdicas de las *performances*, o acaso por esto, las historias oficiales, los bailes nacionales, las ceremonias estatales y los rituales religiosos suelen invocar narrativas y prácticas que subrayan la unidad y pureza de una colectividad, o bien el peligro que para ésta constituyen ciertas prácticas y alteridades –negros, indígenas, mujeres, gays–. En otras palabras, debemos ser cuidadosos para no sucumbir en la inocente defensa de una “concepción sublime de las *performances*” que subraye en demasía su carácter lúdico, creativo, innovador, dispuesto al cambio, crítico e imaginativo, pues existen las que están al servicio de discursos monológicos de opresión y dominación (Kapchan, 1995: 482). Por ejemplo, ¿cuánta “inversión performativa” se realiza para mostrar que algunos otros configuran “el eje del mal” o son “contra *natura*”, o “terroristas” o “héroes”? Por eso, un asunto central implica indagar las complejas interrelaciones entre *performance* y poder. Las *performances* no son meras máscaras o reflejos del poder, sino que conforman en sí mismas una clase de poder; se pro-

ponen instituir y conectarse con los centros activos del orden social. No está de más recordar esta lúcida afirmación de Clifford Geertz (1994: 148):

[Los centros activos del orden social] son lugares en que se concentran los actos importantes; constituyen aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros [No es casual] que investiguemos la vasta voluntad de los reyes o de los presidentes, generales, Führer y secretarios de partido en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes [...]

O bien atiéndase esta otra de Georges Balandier (1994: 15-16): “Los actores políticos deben pagar su tributo cotidiano a la teatralidad [...] *Todo* sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral”. Desde luego, la noción de “teatralidad” exige diversas operaciones, pues ésta no se resuelve del mismo modo –no recurre a los mismos géneros performativos– en una teocracia, en una monarquía medieval europea o en sociedades republicanas. Y continúa Balandier: “El poder debe mantenerse allí donde está la imagen, una imagen de la que se está tentado de obtener su control, si no su monopolio [...] La contrapolítica debe, también, hacerse política de la imagen y la imagería, producir efectos y ser capaz de suscitar emociones” (*ibidem*: 126-127). El poder recurre y apela a la dramaturgia, al espectáculo, a las técnicas y artes de la persuasión, de las apariencias y presencias, de los silencios. Así, encontramos que prácticamente cualquier ejercicio de poder o de la contrapolítica y la resistencia se sustentan en la construcción ritual y performativa de realidades políticas (para un ejemplo reciente, véase Arteaga y Arzuaga, 2014). Parafraseando a Balandier, podemos aludir al poder del *performance* y al *performance* del poder.

Menos atención ha merecido en las ciencias sociales el papel del “juego” como realización performativa. Tal vez en esto tenga que ver la idea predominante, en Occidente, de ponerlo en una relación de oposición con el trabajo y la vida seria; de concebirlo como mero esparcimiento, propio del tiempo libre. Antes bien, conviene reconocer los esforzados juegos y trabajos de los dioses, en los que tales oposiciones se disuelven, si bien a costa de introducir una nueva que se manifiesta en

diversas variantes: determinismo y azar, determinismo e indeterminismo, regla y arbitrariedad. En la cosmología hindú, el acto de creación del mundo es resultado del juego de los dioses; el juego, tanto como los sueños, no constituye una realidad secundaria, sino que ocupa un lugar central como forma de conocimiento y es una de las múltiples realidades que la informan (al respecto, véase en particular Schechner, 2002: 113 y ss., así como Handelman, 1992: 12; O'Flaherty, 1984, 117-119; Sutton-Smith, 1997: 55-56; Schieffelin, 1985).

Las cualidades del juego son integrales a la propia operación del cosmos: jugar, como lo hacen los dioses con el mundo, es reproducir el tiempo y, por lo tanto, procurar su propia existencia. Cuando los dioses juegan, el mundo deviene, existe, pero no es fijo, veraz ni confiable. Está gobernado por los deseos y arbitrios de los dioses, por el azar al que lo someten. Desde el punto de vista de los seres humanos, los dioses, al jugar, pueden ser caprichosos, arbitrarios, sin que estén obligados a seguir regla humana alguna. Tal vez el genio y la razón humanas sean incapaces de identificar las reglas, si existen, con que juegan –y trabajan– los dioses.

A su modo, los dioses griegos también juegan: se transforman en toros, cisnes, plantas para seducir a las ninfas y doncellas deseadas, que antes han sido convertidas en animales y árboles por diosas celosas, para ocultarlas. Esta metamorfosis implica el cambio de forma más allá de todo determinismo y racionalidad y la fuerza de un deseo que modifica al mundo mágicamente, a voluntad (Duvignaud, 1982: 99). ¿Nos parecen distantes estos ejemplos? En una conferencia, el físico Stephen Hawking (2011: 29, 35) se preguntaba si podemos

[...] predecir el futuro o bien si éste es arbitrario y aleatorio [y concluía que] Einstein estaba sin lugar a dudas equivocado cuando dijo que “Dios no juega a los dados con el universo”. No sólo Dios juega definitivamente a los dados, sino que además los lanza donde no podamos verlos. El futuro del universo no está del todo determinado por las leyes de la ciencia, ni su presente [...] Dios todavía se guarda algunos ases en su manga.

El juego no es exclusivo de los humanos. Como hemos comentado, los dioses juegan y otras especies animales también. En estos casos el juego sólo es posible si existe un cierto grado de metacomunicación, un mensaje que indique: “¡Esto es un juego!”. Este mensaje, de acuerdo con Gregory Bateson (1991: 207, y 1956), genera la paradoja del tipo Russell o Epiménides: “Las acciones a las

que estamos dedicados ahora no denotan lo que denotarían aquellas acciones en cuyo lugar están”.

Esos mordiscos juguetones que se dan entre sí los monos y los perros denotan la mordida, pero no denotan lo que sería denotado por la mordida: digamos, un ataque violento. La comunicación denotativa sólo ha sido posible después de la evolución de un complejo conjunto de reglas metalingüísticas que rigen la manera como las palabras y las oraciones deben referirse a los objetos y a los sucesos.

En otro registro discursivo, Kenneth Burke (1966: 423) señaló que el juego es una dramatización negativa; es decir, una manera de indicar el negativo a través de una acción afirmativa que claramente no es la misma que representa: como cuando Felipe Calderón quiso transfigurarse, a propósito de su cruenta guerra contra el crimen organizado, en el Churchill mexicano que advertía que aún nos faltaban más “sangre, sudor y lágrimas”. Así, el juego es un fenómeno en el cual las acciones del “juego” están relacionadas con –o denotan– acciones que no son juego. De ahí que la asociación metafórica entre juego y vida política, entre juego y ejercicio del poder, fluya con una eficacia curiosa.

El juego y el ritual, escribe Richard Schechner (2002: 89), están en el corazón de la *performance*. De hecho, “la *performance* puede ser definida como conducta ritualizada condicionada y permeada por el juego.” El juego está impregnado de ambigüedades –de referencia, de referente, de intención, de sentido, de transición, de contradicción, de significado– y atravesado por distintas retóricas del destino, del poder, del yo, de lo imaginario; configura una categoría tan amplia e importante como las de la religión, el arte, la guerra, la política y la cultura. Desde una perspectiva emparentada, Elizabeth Araiza (2010) retoma la noción de “impulso de juego” del filósofo romántico Friederich Schiller y la idea de juego de Huizinga –en tanto *pretending* y “como si”– para pensar desde nuevos horizontes los vínculos entre juego, arte y ritual. Ya indicamos que poder y juego son dos componentes constitutivos de la idea de *performance* en su interrelación con la antropología. Al menos existen dos más: arte y cuerpo. De aquél se hablará en otro texto de este mismo número. Desarrollamos a continuación este último.

En muchas ocasiones la posibilidad de tener ciertas experiencias –místicas, sublimes, performativas– depende menos de la capacidad de interpretar símbolos y más de la adquisición de ciertas habilidades; por ejemplo, lograr un estado de “excepcionalidad corpo-

ral”, como apunta Ferreiro (2002: 125). En efecto, los actores que se preparan para realizar una *performance* se ven sometidos a rigurosos ejercicios que reconfiguran y dotan a sus cuerpos de una excepcionalidad. Como anota Schechner (1993: 39), “esto es cierto para el *kathakali* tanto como para el fútbol, para el ballet tanto como para el chamanismo”. Y cita al respecto al fundador del teatro antropológico, Eugenio Barba (1987: 115, 117):

En las situaciones performativas usamos nuestros cuerpos de formas sustancialmente diferentes a como los usamos en la vida cotidiana [donde] tenemos técnicas corporales que han sido condicionadas por nuestra cultura, estatus social y profesión. Pero en la situación performativa el cuerpo es utilizado de un modo totalmente diferente [...] Esta técnica extracotidiana está esencialmente sustentada en la *alteración del balance*. Podemos decir que el balance –la habilidad humana para mantenerse erecto y móvil en el espacio– es el resultado de una serie de relaciones y tensiones musculares en el organismo. A más complejos sean nuestros movimientos –al dar pasos más largos que lo usual, al mover la cabeza más hacia delante o atrás que lo habitual–, más amenazamos nuestro balance [...] el cambio de balance resulta en una serie de tensiones orgánicas que subrayan la presencia corporal [...]

Más allá de la excepcionalidad corporal y la alteración del balance, existe un campo de indagación entre prácticas corporales y *performance* donde la antropología ha incursionado en los últimos 20 años: de esto dan cuenta, por ejemplo, los numerosos estudios sobre el tatuaje y el *piercing* (véase Morin y Nateras, 2009), o las suspensiones (Zárate, 2010, entre otros), o el estudio de prácticas educativas y cuerpo (Ferreiro, 2002). Si bien no hay tratamientos sistemáticos sobre las prácticas corporales, es posible reconocer que la dimensión performativa/performativa está presente en todas ellas; de hecho, bien podría señalarse que ha sido uno de los ámbitos que han posibilitado su desarrollo y difusión.

Las prácticas corporales pueden ser entendidas como [...] sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo [...] que forman parte del medio en que se producen, es decir, que son históricas [y donde] los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian no

son independientes de las transformaciones del medio o del contexto en que se desarrollan.¹

Esta propuesta surge en vinculación con el feminismo y los estudios de género, los cuales asumen al cuerpo como una materialización –siguiendo a Butler– en que prácticas como el travestismo o la transexualidad rompen o subvierten el modelo hegemónico heteronormativo. La crítica a este modelo ha posibilitado el surgimiento de la teoría *queer*, que ha devenido un potente cuestionamiento a la modernidad, ya que condena las formas del pensamiento binario, incluyendo las visiones dualistas del sexo y del género. La hipótesis de que existen dos géneros definidos por los genitales es desterrada a favor de una comprensión de los cuerpos como relato, texto o *performance* de género. Los teóricos posfeministas del cuerpo, como Judith Butler (2008) y Elizabeth Grosz (1994), han aceptado la teoría *queer* como una perspectiva radical para repensar la teoría feminista del cuerpo y desarrollar una alternativa política de subversión creativa.²

Otra vertiente analítica sobre la relación entre cuerpo y *performance* se ha elaborado a partir de la perspectiva de Michel Foucault, según la cual el cuerpo y la sexualidad son vivencias permanentes sobre las que cada sociedad ha construido sus propias perspectivas, y éstas se ordenan en forma minuciosa bajo la mirada médica, anatómica, filosófica, religiosa, estética, política o educativa. Historiadores como Peter Brown (1993) o Georges Vigarello (1991) han escrito importantes trabajos sobre la historia del cuerpo humano desde temas como la higiene, la comprensión acerca de qué son la salud y la medicina, la violación, la construcción social del sexo, la prostitución o el placer. En el mismo sentido han aparecido obras colectivas como *La historia de las mujeres* (Duby y Perrot, 1993) y *La historia de la vida privada* (Ariès y Duby, 2001), que han reunido diversos acercamientos a la vida cotidiana de hombres y mujeres desde la historia cultural y en las cuales se constata que el cuerpo resulta fundamental en la construcción de las diferencias entre los géneros y la manera en que, a través de la historia, se ha concebido al cuerpo de manera diferente y se le ha dado usos y tratos espe-

¹ Según señala Elsa Muñiz (2010), a quien se le debe reconocer la difusión en México que sobre las temáticas del cuerpo ha logrado en los 14 años consecutivos de realización del Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades “El Cuerpo Descifrado”.

² En México se ha desarrollado una vertiente de estudios desde esta perspectiva, con acento en la sexualidad (Núñez, 1994; Careaga, 2004; Castañeda, 1999; List, 2006).

cíficos; sobre todo, cómo se ha intentado recluirlo en el ámbito de lo privado y, finalmente, cómo ese tratamiento –en particular el relacionado con la sexualidad– da cuenta de los vaivenes de la sociedad. Para abordar esas temáticas destaca también el libro editado y compilado por Michel Féher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (1991), así como la *Histoire du corps* dirigida por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (2006).

En México, en la década de 1980, bajo la influencia de la historia de las mentalidades, se realizaron fecundos trabajos sobre la represión sexual, en particular en la época colonial, en los cuales se vinculaban temas de carácter audaz y con una serie de preocupaciones contemporáneas: la condición de las mujeres, la crítica del machismo, el influjo persistente de la moral católica o el papel eficaz de la Iglesia católica (véanse Alberro, 1988; Gonzalbo, 2004-2005; Gruzinski, 2003 y 2013).

La antropología y otras disciplinas como la etnohistoria han tomado como objeto de estudio las concepciones que se tienen o se han tenido sobre el cuerpo humano. En México, a partir de la década de 1960 se multiplicaron los estudios que atienden a los grupos tradicionales en tópicos como “la cosmovisión”, las enfermedades, la salud, la curación, la sexualidad y la medicina tradicional. Debemos mencionar la obra pionera de Alfredo López Austin *Cuerpo humano e ideología* (1979), o la más actual de Jacques Galinier *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), en las cuales se señala que las concepciones del cuerpo humano son receptoras, ordenadoras y proyectoras de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar cuenta del mundo natural y social en que los creadores han vivido. La relación entre estas concepciones, la acción y el entorno humanos es tan íntima como se creyó en la Antigüedad que lo era el vínculo entre el microcosmos y el macrocosmos. Actualmente, los estudios antropológicos que versan sobre el cuerpo desde distintas miradas –cosmovisiones, ontologías, representaciones, identidad– van en aumento.

No menos importantes y sin duda más recientes han sido los estudios sobre violencia y ritualización de la violencia, dolor y sufrimiento, cuerpo, arte, suicidio y duelo (véanse Diéguez, 2013; Ballester, 2012; Brown, 2002), o bien los numerosos trabajos sobre la modelación contemporánea de los cuerpos por la tecnociencia y, sobre todo, por la biomedicina a partir del proyecto

del genoma humano, las nuevas tecnologías de la reproducción, el transhumanismo y los poshumanismos, etcétera (véanse Locke y Nguyen, 2010; Balsamo, 1999; Bostrom, 2005; Brooks, 2002; Habermas, 2002; Noble, 1999; Sandel, 2007; Sibilia, 2005).

Como se advierte, a partir de los enfoques antropológico e histórico las presentaciones o representaciones del cuerpo humano han adquirido una notable fuerza performativa que proyecta los valores sociales y sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos que las construyen. El cuerpo de hombres y mujeres es pensado como un fenómeno discursivo, o incluso como un aparato semiótico cuya composición estratigráfica sólo es susceptible de evocarse desde la antropología histórica. La comprensión del cuerpo y su construcción conducen a otras preguntas y reflexiones tales como de qué manera se entiende el ser humano y la noción de persona; qué sentido tiene la vida y cómo puede construirse o modificarse a través del cuerpo; bajo qué cultura de género se construyen los cuerpos femenino y masculino. La historicidad de tales interrogantes se muestra en los discursos sobre el cuerpo mediante el papel que éste ha jugado en el devenir político y económico de las sociedades; en este caso, la sociedad mexicana contemporánea, en particular en su inserción en la modernidad y en la legitimación de las diversas formas que adopta el Estado.

Actualmente, el horizonte performático es dominante en los estudios del cuerpo: sobre éste opera un ejercicio de reflexividad; es un eje o punto de anclaje de la significación, o imagen de sí, o mostración, o espacio de libertad. La profusa reflexión que hoy en día se tiene sobre el cuerpo es también producto de la construcción del sujeto de estos días, un sujeto con una peculiar interioridad cuya interrogante es, precisamente, acerca de esa interioridad: el “yo” aparece como una de las posibilidades en que el sujeto puede pensarse, encontrarse a sí mismo. Hay, pues, una intensificación de la relación entre el sujeto y su propio cuerpo, dentro de la que también es posible plantear que la historia del cuerpo actual es una historia de la subjetividad. En este ambiente, ¿qué sucede con las prácticas corporales? ¿De qué manera puede encarnarse un discurso? ¿A través de cuáles mecanismos un postulado social puede tornarse una determinante individual a nivel del cuerpo? ¿Cómo es posible que una cultura construya una subjetividad?

Con base en lo anterior se entiende que toda reflexión que se realice ahora sobre el cuerpo debe considerarse

como un producto ya no sólo de las distintas rutas que abren y caminan los saberes, sino también, y esto es quizá más importante, de las distintas formas en que los hombres y mujeres se piensan a sí mismos y la manera en que esto determina su experiencia y la construcción de sí; pues el cuerpo es una elaboración que también depende de lo que de él se haya dicho y se diga, de la forma en que es pensado. Esto resulta fundamental, pues los discursos sobre el cuerpo no se quedan en palabras, y no nada más –sin que esto sea poco– porque impliquen ciertas acciones –por ejemplo, de disciplinamiento sobre la sexualidad, o en las cárceles y los manicomios–, sino porque son el punto nodal donde se tejen las prácticas corporales, pues se convierten en ejes constitutivos del yo, del sí, de lo propio, de la subjetividad.

Por último, es fundamental señalar los aportes que la antropología histórica desarrollada en el Laboratorio de Estudios Históricos de la Escuela de Altos Estudios de París ha brindado tanto a la antropología como a la historia y al arte, y en el tema que nos ocupa, a la utilización de la noción de *performance*. Concentrada en el estudio de la Edad Media, de la cual hay mayor información en la arquitectura, objetos o pinturas que en fuentes documentales –y tras considerar la necesidad de pensar a estos espacios y objetos como “formas vivas” con las que la gente establecía relaciones mucho más cercanas que las que ahora se conciben; es decir, no eran objetos de contemplación, sino espacios e imágenes habitadas y habitables que compartían la cotidianidad–, ha desarrollado su investigación haciendo un uso importante de la noción de agencia “interna”, que establece que la imagen, en sí misma y por sus cualidades, tiene agencia (como lo establece Freedberg, 1989). Asimismo ha recuperado la noción de agencia “externa”, que señala que es la sociedad la que le otorga agencia a la imagen (como lo elabora Gell, 1998), así como las nociones de “performático”, en alusión a imágenes que hacen cosas como en el caso de aquellos relicarios que pueden curar; o “performativo”, en referencia a aquellas imágenes con la capacidad de que sucedan cosas, como santuarios o imágenes de bulto que propician peregrinaciones.

Además de generar un conocimiento profundo del medioevo –como la prolífica y sustantiva obra de Jacques Le Goff o la de Georges Duby–, estas aproximaciones han convulsionado a la antropología –muestran que ésta no se limita al trabajo de campo, sino que consiste en una mirada que bien puede trasladarse a lo largo de la historia (véase Baschet, 2009 y Bartholeyns

et al., 2009)–, a la historia –al ampliar el abanico de opciones de investigación más allá de las fuentes documentales y al otorgarle el mismo valor a la estética (Baschet, Bonne y Dittmar, 2012), a la percepción (según aparece, por ejemplo, en Bartholeyns, Dittmar y Jolivet, 2008) y al ritmo (Schmitt y Formarier, 2014) que a lo escrito–, así como a los estudios de arte –teoría, crítica e historia que han pensado al arte como catálogo de obras para la contemplación o cronología de estilos–, al introducir el ingrediente antropológico; es decir, de qué manera el arte forma parte de la vida cotidiana, genera acciones y produce formas de conocimiento.

En todos estos casos, la noción sobre *performance* en términos de “un constante hacer” ha resultado fundamental. El resultado ha sido tan sugerente que este tipo de investigación se ha llevado al estudio de la historia de las religiones y al trabajo sobre las imágenes desde tiempos remotos hasta la actualidad (como aparece en Dierkens, Bartholeyns y Golsenne, 2010).

Bibliografía

- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.
- Araiza, Elizabeth, “La simulación de los oficios en poblados purhépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica”, en E. Araiza (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010.
- Ariès, Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, 5 vols., Madrid, Taurus, 2001.
- Arteaga, Nelson y Javier Arzuaga, “Derivas de un *performance* político: emergencia y fuerza de los movimientos 131 y Yo-Soy132”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 76, núm. 1, 2014.
- Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Ballester, Irene, *El cuerpo abierto. Representaciones extremas de la mujer en el arte contemporáneo*, Gijón, Trea, 2012.
- Balsamo, Anne, *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Durham-Londres, Duke University Press, 1999.
- Barba, Eugenio, *Beyond the Floating Islands*, Nueva York, PAJ, 1987.
- Bartholeyns, Gil *et al.*, *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2009.
- _____, Pierre-Olivier Dittmar y Vincent Jolivet, *Image et transgression au Moyen Age*, París, PUF, 2008.
- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.
- _____, Jean-Claude Bonne y Pierre-Olivier Dittmar, *Le monde Roman par-delà le bien et le mal. Un iconographie du lieu sacré*, París, Arkhé, 2012.

- Bateson, Gregory, "Una teoría del juego y de la fantasía", en G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta/Carlos Lohlé, 1991.
- _____, "The Message 'This Is a Play'", en B. Schaffner (ed.), *Group Processes*, Nueva York, Josiah Macy Foundation, 1956.
- Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", 2005, en línea [www.nickbostrom.com].
- Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- Brown, Ron M., *El arte del suicidio*, Madrid, Síntesis, 2002.
- Burke, Kenneth, *Language as Symbolic Action*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- Buttler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Careaga, Gloria, *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Cámara de Diputados, 2004.
- Castañeda, Marina, *La experiencia sexual*, México, Paidós, 1999.
- Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, *Histoire du corps*, París, Seuil, 2006.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Los lugares de los políticos, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*, México, Gedisa/UAM, 2014.
- Diéguez, Ileana, *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Argentina, DocumentA/Escénica, Córdoba, 2013.
- Dierkens, Alain, Gil Bartheleyns y Thomas Golsenne, "La performance des images", en *Problèmes d'Histoire des Religions*, vol. 19, 2010.
- Duby, Georges y Michelle Perrot, *La historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1993.
- Duvignaud, Jean, *El juego del juego*, México, FCE, 1982.
- Feher, Michel, Ramona Naddaf y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1991.
- Ferreiro, Alejandra, "Escenarios rituales. Una aproximación antropológica a la práctica educativa dancística profesional", tesis de doctorado en ciencias sociales, México, UAM-Xochimilco, 2002.
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- Geertz, Clifford, *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Gell, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- Gonzalbo, Pilar (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, 3 vols., México, Colmex/FCE, 2004-2005.
- Grosz, Elizabeth, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 2003.
- _____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2013.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Handelman, Don, "Passages to Play: Paradox and Process", en *Play and Culture*, vol. 5, núm. 1, 1992.
- Hawking, Stephen, "¿Juega Dios a los dados?", en *CULCYT*, pp. 29, 35, revista electrónica, en línea [http://www2.uacj.mx/IIT/CULCYT/septiembre-octubre2005/default.htm], consultada el 7 de febrero de 2011.
- Jeffrey, Alexander (comp.), *Performance and Power*, Cambridge, Polity/Cambridge University Press, 2011.
- Kapchan, Deborah, "Performance", en *Journal of American Folklore*, vol. 108, núm. 430, 1995.
- List, Mauricio, *Jóvenes de corazón gay*, Puebla, BUAP, 2006.
- Locke, Margaret y Vinh-Kim Nguyen, *An Anthropology of Biomedicine*, Oxford, Wiley-Blackwell/Oxford University Press, 2010.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1979.
- Morin, Edgar y Alfredo Nateras, *Tinta y carne. Tatuajes y piercings en sociedades contemporáneas*, México, Contracultura, 2009.
- Muñoz, Elsa, documento de trabajo del seminario internacional Prácticas Corporales: Performatividad y Género, dentro de las actividades del proyecto "Géneros y sexualidades: retóricas y políticas" de la especialización y maestría en estudios de la mujer y del cuerpo académico "Mujer, Identidad y Poder", México, UAM-X, octubre de 2010.
- Noble, David, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Núñez, Guillermo, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Universidad de Sonora/El Colegio de Sonora, 1994.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, *Dreams, Illusion and Other Realities*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Rodney Brooks, *Flesh and Machines: How Robots Will Change Us*, Nueva York, Pantheon, 2002.
- Sandel, Michael, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot, 2007.
- Schmitt, Jean-Claude y Monique Formarier, *Rythmes et croyances au Moyen Age*, Bourdeaux, Ausonius, 2014.
- Schechner, Richard, *Performance Studies. An Introduction*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.
- _____, *The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993.
- Schieffelin, Edward, "Performance and the Cultural Construction of Reality", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 4, 1985.
- Sibilia, Paola, *El hombre posorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, México, FCE, 2005.
- Singer, Milton (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1959.
- Sutton-Smith, Brian, *The Ambiguity of Play*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1997.
- Vigarello, Georges, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1991.
- Zárate Zúñiga, Mirna, "El dolor en las prácticas extremas", tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2010.