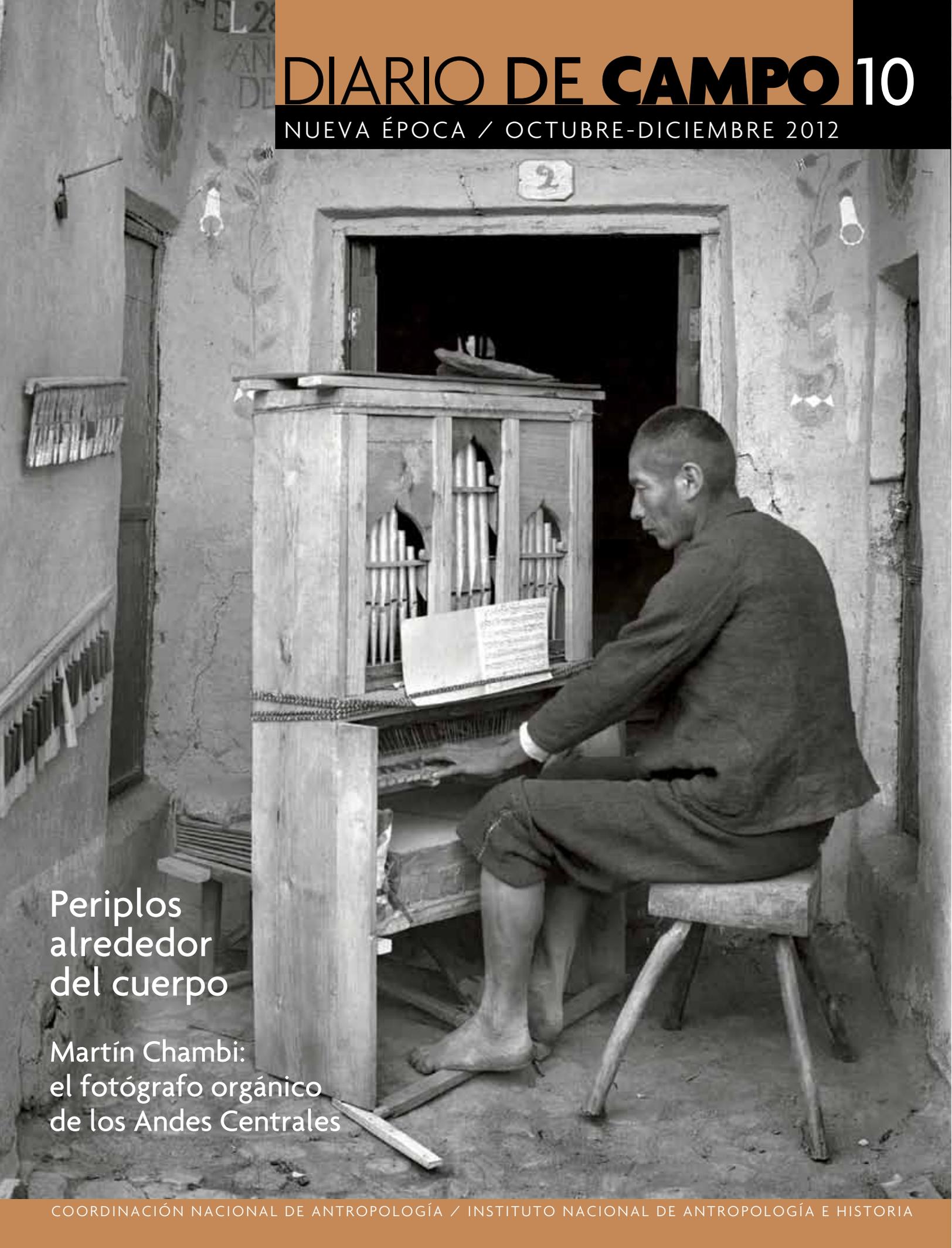


DIARIO DE CAMPO 10

NUEVA ÉPOCA / OCTUBRE-DICIEMBRE 2012



Periplos
alrededor
del cuerpo

Martín Chambi:
el fotógrafo orgánico
de los Andes Centrales

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consuelo Sáizar

Presidenta

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Alfonso de María y Campos

Director General

Miguel Ángel Echegaray

Secretario Técnico

Eugenio Reza

Secretario Administrativo

Francisco Barriga

Coordinador Nacional de Antropología

Benito Taibo

Coordinador Nacional de Difusión

Héctor Toledano

Director de Publicaciones, CND

Gloria Falcón

Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA

Benigno Casas

Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

Agradecimientos

Diario de Campo agradece al Archivo Fotográfico Martín Chambi, Cuzco-Perú [www.martinchambi.org], dirigido por Teo Allain Chambi, la donación del uso de imagen para la presente publicación.

Las viñetas que acompañan este número fueron tomadas de John Laing y David Wire, *Enciclopedia de signos y símbolos*, México, GG, 1998.

Diario de Campo

Nueva época, núm. 10, octubre-diciembre 2012

Director

Francisco Barriga

Consejo Editorial

Carmen Morales, Dora Sierra,

Saúl Morales, José Antonio Pompa

Coordinación editorial

Gloria Falcón

Coordinadora de Expediente

Erika Gretchen Almady Sánchez

Asistente de edición

Enrique González

Cuidado editorial y diseño

Raccorta

Administración

Sandra Zamudio

Investigación iconográfica

Mariana Zamora

Apoyo secretarial

Alejandra Turcio

Envío zona metropolitana y estados

Marco A. Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera,

Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada

y Gilberto Pérez

Imagen de portada

Martín Chambi, *Organista en la capilla de Tinta*

© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Diario de Campo, nueva época, núm. 10, octubre-diciembre de 2012, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Offset Reboán, S.A. de C.V., Av. Acueducto 115, Col. San Lorenzo Huipulco, C.P. 14370, Deleg. Tlalpan, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2012, con un tiraje de 2 000 ejemplares.

Índice

Presentación 3

QUEHACERES

Una asociación diacrónica 4

Óscar Rodríguez Lazcano

Acercamiento a la cultura saharauí a través de su lengua:
muestra de proyecciones y extensiones semánticas 8

Soledad Rangel Ubaldo

Patrimonio histórico, cultural, bibliográfico:
conocimientos no aprovechados 13

María Estela Muñoz Espinosa

EXPEDIENTE

Periplos alrededor del cuerpo

Cuerpo y enfermedad 17

Erika Gretchen Almady Sánchez

Cuerpo y emociones. Un nuevo horizonte para
la comprensión del sujeto en antropología física 22

Josefina Ramírez Velázquez

Reflexiones desde la antropología física en torno
al papel del cuerpo en el patrimonio cultural 28

Anabella Barragán Solís

El cuerpo: soma y circunstancia 33

Xabier Lizarraga Cruchaga

Decálogo del cuerpo 38

Adriana Guzmán

El cuerpo como proyecto metafísico 45

José Luis Vera

PORTAFOLIO

Martín Chambi: el fotógrafo orgánico
de los Andes Centrales 50

Francisco Barriga Puente

CARA A CARA

Relaciones de dominación-subordinación

Entrevista con Ricardo Mondragón 64

Alma Olguín

INCURSIONES

Dimensión Antropológica, México, año 18, vol. 51, enero-abril de 2011 67

Virginia C. Ramírez Ramírez

Francisco Javier Guerrero, *Indígenas y campesinos. Siete temas a
debate con Arturo Warman*, México, INAH/Jaime Salcido y Romo
Editor, 2012 68

Eliana Acosta Márquez

History and Anthropology, vol. 23, núms. 1-2, marzo de 2012 70

David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica: una concepción
nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de
Texcoco*, México, CIESAS/UIA, 2011 71

Saúl Millán

EXCURSIONES

LAS ANTIGUAS CIUDADES DEL NUEVO MUNDO: VIAJES Y EXPLORACIONES
EN MÉXICO Y EN AMÉRICA CENTRAL 74

Sonia Arlette

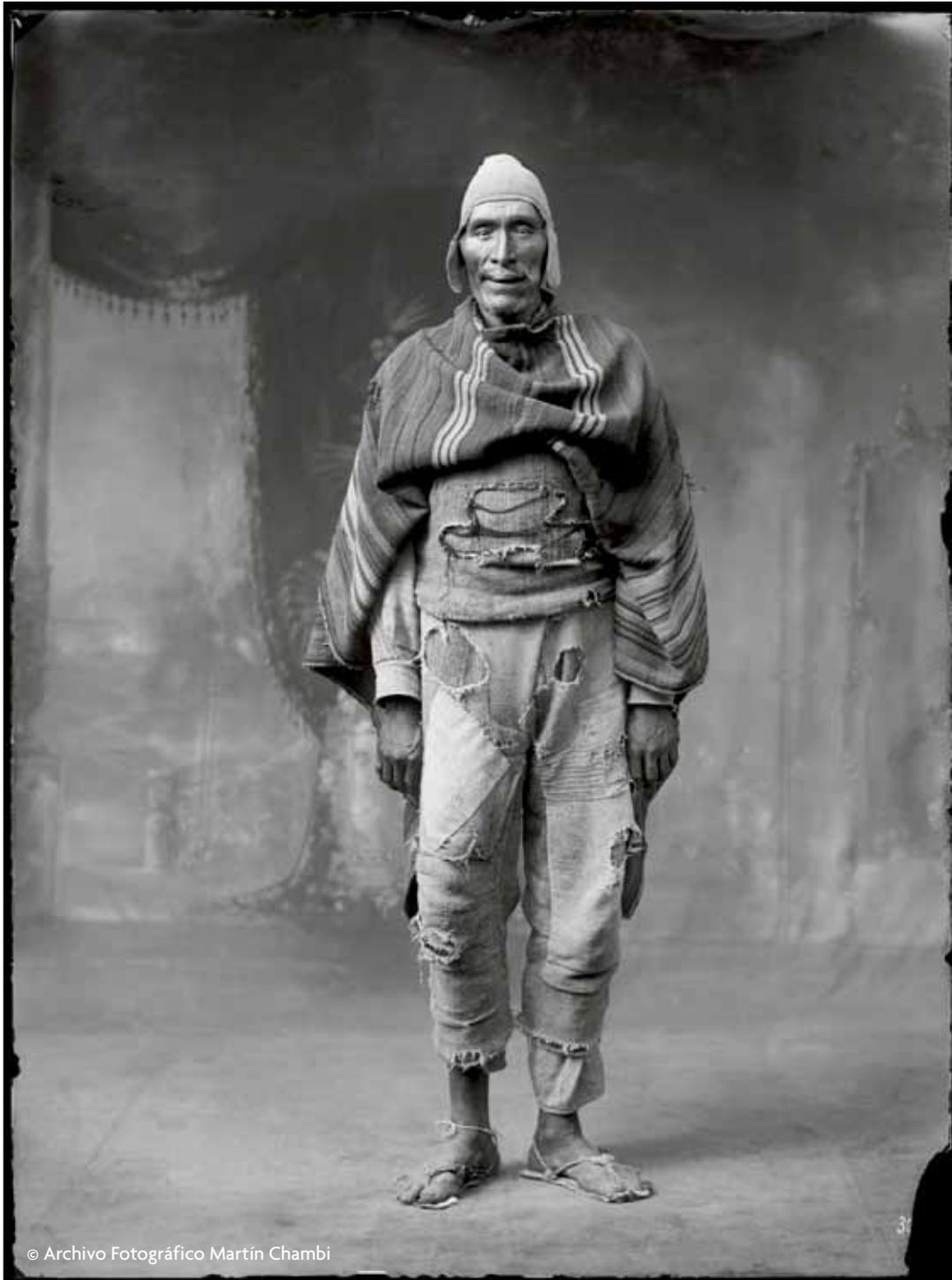
COSTUMBRE

V MESA REDONDA "EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO
SOBRE GUERRERO" 76

COLOQUIO "EL PATRIMONIO CULTURAL COMO OBJETO DE ESTUDIO Y
MATERIA DE SALVAGUARDA" 77

LA PRIMERA FERIA DE REVISTAS DE LA ENAH (FERENAH) 78

Marcela Montellano



Martín Chambi, *Hombre gigante de Llusco, Chumbivilcas*.

Es arriesgado insistir demasiado en el valor testimonial de sus fotos. Ellas lo tienen, también, pero ellas lo expresan a él tanto como al medio en que vivió y atestiguan, más aún que sobre lo pintoresco, lo cruel, lo tierno o lo absurdo de su tiempo y del mundo andino, sobre la sensibilidad, la malicia y la destreza del modesto artesano que cuando se ponía detrás de la cámara se volvía un gigante, una verdadera fuerza inventora, recreadora de la vida.

Mario Vargas Llosa, 2001

Presentación

El cuerpo humano, uno de los temas centrales de la antropología física, es tratado en el *Expediente* de este número, coordinado por Érika Almady Sánchez. Titulamos “Periplos alrededor del cuerpo” al conjunto de seis ensayos en los que se aborda la polisemia del término desde diferentes perspectivas. Algunos estudios se ocupan más de las concepciones de la enfermedad o de la discusión sobre la noción de cuerpo como categoría analítica para rescatar datos cualitativos; abundan también las reflexiones en torno al cuerpo socialmente construido, sus emociones y hasta el cuerpo como patrimonio.

La finura poética y la mirada respetuosa que nos transmiten las imágenes del fotógrafo peruano Martín Chambi dan cuerpo a nuestro *Portafolio*: “Martín Chambi: el fotógrafo de los Andes Centrales”. Parte de estas imágenes pronto cumplirán un siglo y continúan revelando ángulos elocuentes de la cultura peruana, siempre desde un acercamiento respetuoso, tan poco común en fotógrafos de las primeras décadas del siglo xx. Para *Diario de Campo* es motivo de gran satisfacción haber contado con el apoyo incondicional y generoso de Teo Allain Chambi, nieto de aquél y responsable del archivo fotográfico Martín Chambi, con quien estamos en deuda debido a que ha hecho posible que los lectores de la revista disfruten de este valioso material.

Quehaceres nos ofrece una variedad de artículos, desde los que nos hablan de las metáforas para nombrar diferentes partes del cuerpo, la significación de algunas danzas rituales, los resultados de interpretación de algunos enterramientos coloniales y la importancia del libro y los acervos bibliográficos como patrimonio cultural.

La entrevista con el doctor Ricardo Mondragón Ceballos, investigador del Departamento de Etología del Instituto Nacional de Psiquiatría “Ramón de la Fuente Muñiz”, nos permitirá adentrarnos en recientes investigaciones de primatología, en las que destaca la complejidad del comportamiento social de especies emparentadas en forma directa con la nuestra.

En *Excursiones* Sonia Arlette López nos invita a adentrarnos en los tesoros que resguarda la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia con la reseña de una obra del arqueólogo, etnógrafo, fotógrafo y escritor Claude-Joseph Désiré Charnay

Como es costumbre, contamos con reseñas de eventos académicos y de publicaciones, entre las que destaca la de la revista *Dimensión Antropológica*, que dedica uno de sus más recientes volúmenes al tema del cuerpo y a buen seguro enriquecerá la reflexión al respecto.

Consejo Editorial

Una asociación diacrónica

Óscar Rodríguez Lazcano*

En el presente trabajo se analiza la asociación de un entierro prehispánico (del Epiclásico o Posclásico temprano)¹ con una medalla religiosa de entre los siglos xvii y xviii d.C., así como fragmentos de vidrio de la misma época, materiales encontrados durante la excavación del sitio AB-6 (Rodríguez, 2003 y en prensa), que es un abrigo rocoso ubicado en el rancho La Mina del municipio de Abasolo, Guanajuato, entre los 101° 32' de longitud Oeste, 20° 26' de latitud Norte y 1 850 msnm (figura 1).

El entierro de AB-6 corresponde a un adulto medio, de sexo femenino, desmembrado, en posible posición flexionada del lado derecho, con orientación este-oeste (figura 2), del cual sólo se conservaban, en mal estado, el cráneo roto e incompleto con una horadación² inclinada, con dirección del exterior al interior y sin regenerar en la sutura lambdaidea. "Sus dimensiones son: 15 x 10 mm en la tabla externa y 11 x 10 mm en la tabla interna" (Pijoan y Valenzuela, 2009: 1). El húmero, el cúbito, el radio, el fémur, la tibia y el peroné izquierdos aparecieron sin epífisis. Antes de ser levantados (sin aplicar ningún tipo de limpieza, pues esto tiende a desintegrarlos), los huesos se consolidaron en el sitio con Bedacryl diluido al 10%. El esqueleto yacía sobre un lecho rocoso y presentaba como ofrenda dos cajetes o escudillas del tipo *Garita black brown plain* (Snarskis, 1985) o *Garita café y negro liso*, uno de ellos con restos de hollín, soporte trípode de botón y "matado". Asimismo se registró un malacate tipo *Garita*

black brown incised (idem) o *Garita inciso* (figura 3) y un meta-te ápodo de basalto. Ambos artefactos sugieren que el sujeto inhumado correspondía al sexo femenino. Por la orientación del esqueleto, la posición flexionada y las ofrendas, se propone que la difunta era campesina de nivel social bajo.

Resulta oportuno mencionar que dentro de La Mina, tanto en el sitio AB-3 (Mora, 1974) como en el AB-7 (Gándara, 1978), se encontraron entierros desmembrados pero sin horadación; asimismo se han hallado entierros desmembrados del Epiclásico, sin horadación craneana, en Tantoc, San Luis Potosí (Diana Zaragoza y Patricio Dávila, comunicación personal); cráneos horadados en la cueva de Los Acevedos, Guadalcazar, también en San Luis Potosí (con deformación y trepanación); Altavista (con horadación en el vertex por taladro y por desbaste), cerro Moctezuma (por desbaste en el vertex), Chalchihuites y La Quemada, en Zacatecas; y cerro del Huistle, Jalisco (Pijoan y Mancilla, 1990). Entre los cráneos con horadación provenientes de Altavista se encontró uno que conservaba un fragmento de cuerda atravesando el agujero, hecho que sugiere que los cráneos se encontraban "suspendidos de estructuras especiales o de las vigas de los templos" (Pickering *apud* Pijoan y Mancilla, 1990: 468).

Por las características del entierro de AB-6, se ha planteado como hipótesis (Rodríguez, 2003 y en prensa) la práctica de un ritual que pudo ser de regeneración, de multiplicación o de revitalización de la tierra (Eliade, 1984; Llobera, 1974), prácticas que pretenden recordar a las deidades *dema* (Jensen, 1975), que en los orígenes de la vida fueron sacrificadas o se autosacrificaron de manera voluntaria para que de sus cuerpos surgieran las plantas que necesitaba la comunidad. Esto significa que probablemente sacrificaron al sujeto para ofrecer a la madre tierra los diferentes miembros (brazo y

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

¹ 1025 d.C. (989 +/- 97 BP C14-INAH-528B). Fecha calibrada con el programa Calib 4.3.

² La trepanación de un cráneo se diferencia de la horadación por el objetivo perseguido al practicar el corte del mismo, de tal suerte que aunque la trepanación implique una horadación, la primera es una cirugía para curar una enfermedad.

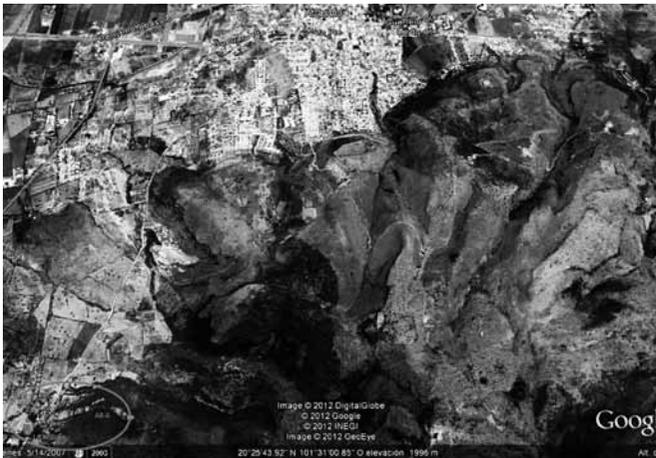


Figura 1 Localización del sitio AB-6 dentro del rancho La Mina, Abasolo, Guanajuato.



Figura 2 Entierro desmembrado encontrado en las excavaciones del sitio AB-6.

pierna derechos, manos, pies, columna vertebral, costillar y pelvis)³ y la *tona* –“la energía vital, el principio vital, la energía y el calor necesarios para que exista la vida” (González, 1976: 13)–, para que mediante ellos brotaran aquellas plantas.

La medalla religiosa es de forma oval, mide 15.7 x 12.3 x 1.3 mm y pesa 0.35 g y está hecha de latón (Ruvalcaba, 1999),⁴ mediante la técnica de fundición en molde, con imágenes en las dos caras. En el anverso se representa la imagen de san Ignacio de Loyola (figura 4) –correspondiente a la difunta a raíz de su canonización en 1622 (LE, 1891: 424)–⁵ y en el reverso la del ángel guardián (figura 5).

San Ignacio de Loyola (Ignacio López de Oraz) nació en 1491 cerca de la ciudad de Asèitia, provincia de Guipúzcoa, en el País Vasco (España). El 3 de septiembre de 1540 fundó la Compañía de Jesús, con la aprobación del papa Paulo III. Murió el 31 de julio de 1556 y fue canonizado el 22 de febrero de 1622 por el papa Gregorio XV (García de Alba, 1990). De acuerdo con la Iglesia católica (oficio *In Deamones Mirum Exercuit Imperium*), a san Ignacio de Loyola se le atribuye el poder de ahuyentar los demonios, de ahí que su imagen se relacione con los exorcismos, rituales practicados para expulsar a éstos de los cuerpos posesos.

³ En el informe de Pijoan y Valenzuela (2009: 3) se plantea, con base en la observación de una fotografía del entierro, la existencia de algunas vértebras, costillas y el iliaco, situación que no corresponde con la realidad, pues quien esto escribe excavó el esqueleto y no observó ni registró la existencia de esos huesos.

⁴ Manifiesto mi gratitud al doctor José Luis Ruvalcaba Sil, del IFUNAM, por su altruista y entusiasta participación en el análisis químico de la medalla por medio de la técnica PIXE.

⁵ Agradezco las facilidades otorgadas por la Compañía de Jesús para consultar los libros de su biblioteca en la ciudad de México y por su orientación sobre los títulos que debía revisar.

La idea de la posesión diabólica se encuentra íntimamente vinculada a la historia de la brujería. Se origina en la antigua creencia de que cada enfermedad –particularmente aquellas que provocan un cambio de personalidad, tales como la histeria, la epilepsia y otras formas de enfermedades mentales– está causada por un demonio. Se cree que un demonio se ha apoderado del cuerpo del paciente. Esta suposición se apoya en los monumentos egipcios y en las leyendas de los antiguos celtas, en las tragedias griegas y en los libros de los Padres de la Iglesia. Se consideraba que las personas poseídas por el demonio eran incapaces de hablar y que el diablo hablaba por ellas. Casos semejantes se describen en todos los evangelios [...] Según san Lucas, Jesús distinguía fácilmente entre la posesión diabólica y la enfermedad natural [...] El *Rituale Romanum* describe con detalle las plegarias que deben pronunciarse en estos ritos (*Exorcismus in Satanam et angelos apostaticos*, Roma, 1903, *Horae diurnae*, apud Castiglioni, 1972: 227-228).

El ritual del exorcismo vigente se debe a la modificación que hizo el papa Juan Pablo II en 1999. En relación con el ángel guardián se dice que “existe un ángel protector para cada persona. El ángel guardián o custodio en general porta una larga túnica que sólo deja ver su cabeza y manos, es decir, porta una túnica talar. En ocasiones lleva una diadema rematada en una cruz, símbolo de su sabiduría. Así se representaba hasta principios del siglo xviii. Del siglo xviii al xviii, en el periodo barroco, el ángel custodio usa un vestido corto que deja al descubierto brazos y piernas” (Monterrosa y Talavera, 2004: 224).

Del ángel guardián se puede decir que su imagen en las medallas de san Ignacio se incluyó desde las primeras medallas del santo, en el siglo XVII. El significado del binomio san Ignacio-ángel guardián va dirigido hacia la protección del sujeto que porta la medalla, contra los malos espíritus, incluyendo a los demonios.

En lo que se refiere a los fragmentos de vidrio encontrados en el sitio, se puede decir que pertenecieron a una vinajera que sirvió para contener el vino o el agua utilizados en la eucaristía verificada en el lugar del hallazgo.

Dado el contexto en que se halló la medalla, en la misma capa que el entierro desmembrado y horadado, se propone que su presencia obedece a que en el sitio se practicó un ritual de exorcismo del entierro referido, a pesar de que éste fue realizado en el marco de un ritual sagrado (hecho que desconocían quienes lo encontraron en la época colonial). Esto implica que se excavó el sitio y se encontró el esqueleto desmembrado. Al suponerse que se trataba de acto demoníaco, se buscó a un sacerdote para exorcizarlo. Una vez realizado el ritual se cubrió la osamenta con los sedimentos del sitio y se dejó la medalla de san Ignacio como protección adicional al ritual, antes de nivelar el piso de ocupación. Posteriormente se celebró una misa, para lo cual se llevaron los objetos litúrgicos necesarios, entre ellos unas vinajeras de vidrio que contenían el vino para consagrar y el agua para lavarse las manos. Es probable que una de esas vinajeras se cayera y rompiera, con lo que sus fragmentos quedaron diseminados en el piso de tierra del abrigo.

Los diferentes rituales verificados en torno al entierro manifiestan lo relativo de la cultura de los habitantes de La Mina de la época prehispánica y de la Colonia, pues mientras que para los pames del Epiclásico se trataba de una deidad *dema*, como parte de un ritual de regeneración de la tierra, para los novohispanos representaba un rito satánico.

Por otra parte, la identificación de los metales utilizados en la medalla religiosa se verificó mediante la emisión de rayos X inducida por protones (PIXE), una técnica no destructiva que permite conocer la composición por elementos (con número atómico mayor a 11) de los materiales, con base en los rayos X que el material emite cuando es irradiado por un haz de protones (Ruvalcaba, 1999 y 2001). Al irradiar con protones los átomos de un material se libera un electrón de los primeros orbitales, con lo que se provoca que electrones de los orbitales más externos se dirijan al espacio dejado por el electrón removido, con lo cual se emiten rayos X característicos. Estos últimos son analizados en su energía e intensidad, lo que permite conocer los elementos y su concentración.

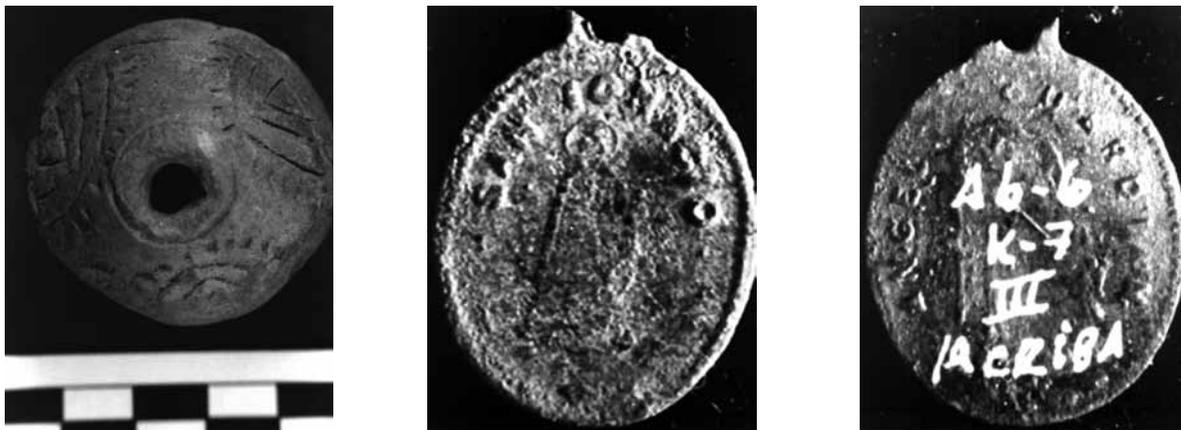
Para la identificación de los diferentes elementos de la medalla se contó con la aplicación del acelerador Peletrón del Instituto de Física de la UNAM (IFUNAM), con un haz de 3 MeV (megaelectrón-voltio)⁶ de energía, empleando la línea de análisis del acelerador y un dispositivo de haz externo. Los rayos X característicos del material emitidos por la irradiación fueron colectados por un detector LEGE y un filtro "Funny" de nylon de 1 mm de diámetro.

Para llevar a cabo el análisis cuantitativo de los elementos de la muestra se irradió, en las mismas condiciones que la medalla, una aleación de referencia "NIST 1107 Naval brass B", y con base en el espectro derivado se determinó la composición de los puntos irradiados en la muestra, empleando para ello un programa de cálculo para PIXE.

El análisis de la medalla se realizó al irradiar la muestra en cuatro puntos diferentes. De las cuatro lecturas se obtuvo una sola (considerada como promedio) con los siguientes elementos: Cu (83.8%), Zn (13.4%), Pb (2.5%), Fe (0.14%), Sn (0.08%) y Ag (0.10%), donde destaca la proporción de 6 a 1 entre el cobre y el cinc, es decir, una proporción de alta tenacidad manejada en la joyería de imitación y donde se introduce el plomo para darle más dureza a la aleación, la cual se practica en los trabajos de dorado como los *tombacs* o *tumbagas* (*Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, 1991; Gerardo Halbinger, El Troquel, comunicación personal), si bien los otros elementos pudieron formar parte de la muestra utilizada, de manera que la presencia de estaño en la aleación lo hace fusible con mayor facilidad y más denso, lo que permite un mejor pulimento. La existencia de pequeñas cantidades de plata y hierro sugiere el empleo de metales poco puros que no afectan el trabajo y le dan mayor dureza a la aleación, por tratarse de latón fundido.

El latón es una aleación de cobre con cinc que se conocía en el viejo mundo desde el siglo VI a.C., incluso en épocas en que el cinc como elemento puro era desconocido, o sea hasta el siglo XV d.C., cuando el latón se elaboraba mediante el procedimiento de cementación (*Nueva enciclopedia Larousse*, 1984: 5 689). Se sabe que fue producido en Mesoamérica, si bien sólo se cuenta con un registro (un alambre proveniente de Tzintzuntzan) para toda la América prehispánica (Grinberg, 1990), por lo que sería interesante saber si fue producido por cementación; sin embargo, su producción en la Nueva España no está documentada, a pesar de que ya se elaboraba entre los tarascos, por lo que la manufactura de la medalla a nivel local es poco probable.

⁶ Cantidad de energía de un electrón al pasar a través de una diferencia de potencial de 1 voltio.



Figuras 3-5 De izquierda a derecha: malacate tipo Garita inciso, san Ignacio de Loyola y el ángel guardián

De esta manera, al parecer los hallazgos de esa aleación en tiempos novohispanos indica que procedía de España.

Por la diversidad de materiales presentes en el sitio AB-6, que atestiguan una ocupación desde el 6000 a.C. hasta el siglo xx, se puede decir que, según el momento histórico, funcionó como espacio de trabajo para tallar materiales líticos, elaborar objetos de cerámica, trabajar pieles y confeccionar instrumentos de madera; como área de trabajo para hilar y moler cereales (maíz); como lugar para realizar ritos de regeneración de la tierra; como espacio para verificar un exorcismo y celebrar una misa, y finalmente como sitio para el descanso y el consumo de alimentos.

Bibliografía

Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, México, FCE, 1972.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1984.

Gándara Vázquez, Manuel, "Proyecto Abasolo 1978, informe de campo", México, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología-INAH, 1978.

García de Alba, Juan Manuel, *Breve biografía de Ignacio de Loyola (1491-1556)*, México, s. e., 1990.

González Torres, Yólotl, "El concepto de tona en el México antiguo", en *Boletín del INAH*, 2ª época, núm. 19, 1976, pp. 13-16.

Gorenstein, Shirley, John Hyslop, Michael Snarskis, Lee Anne Wilson, David Chadoff y Helen Pollard, *Acámbaro: Frontier Settlement on the Tarascan-Aztec Border*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 32), 1985.

Grinberg, Dora M. K. de, *Los señores del metal. Minería y metalurgia en Mesoamérica*, México, CNCA/Pangea, 1990.

Jensen, Ad E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, FCE, 1975.

Kelley, E. A., "The Temple of the Skells at Alta Vista, Chalchihuites", en Carrol L. Riley y Basil C. Hendrick (eds.), *Across the Chichimec Sea*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978, pp. 102-126.

"Latón", en *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana*, t. XXIX, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 1041-1054.

_____, en *Nueva enciclopedia Larousse*, vol. 6, Barcelona, Planeta, 1984, p. 5689.

LeClair, Charles, *La vie de Saint Ignace de Loyola*, París, Libraire Plon, E. Plan, Nourrit et C^{ie}, Imprimeurs-Editeurs, 1891.

Llobera, José R., *Las sociedades primitivas*, Barcelona, Salvat (Biblioteca Salvat de Grandes Temas), 1974.

Monterrosa Prado, Mariano y Leticia Talavera Solórzano, *Repertorio de símbolos cristianos*, México, INAH (Obra varia), 2004.

Mora Echeverría, Jesús, "Informe de las excavaciones efectuadas en la Sierra de Huanímaro, Guanajuato", México, Archivo Técnico de la Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH, 1974.

Piñero A., Carmen María y Josefina Mancilla, "Evidencias rituales en restos humanos del norte de Mesoamérica", en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y norte de México, siglos IX-XI 2*, Seminario de Arqueología "Wigberto Jiménez Moreno", México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1990, pp. 467-478.

Piñero A., Carmen María y Gerardo Valenzuela J., "Informe del entierro AB-6, cala K, entierro #1, sitio La Mina de Abasolo, Guanajuato, solicitado por el arqlgo. Óscar Rodríguez Lazcano (DEA-INAH)", México, Dirección de Antropología Física-INAH, 2009.

Rodríguez Lazcano, Óscar, "Informe final. Proyecto Abasolo. Análisis estadístico de materiales arqueológicos de AB6", México, Archivo de la Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH, 2003.

_____, *Análisis estadístico de materiales arqueológicos de un abrigo rocoso de la sierra de Abasolo, Guanajuato*, México, INAH, en prensa.

Ruvalcaba Sil, José Luis, "Informe sobre la medalla de san Ignacio de Loyola", México, IFUNAM, 1999.

_____, "Estudios arqueométricos mediante las técnicas PIXE y RBS", en *Antropología y Técnica*, núm. 7, México, UNAM, 2001, pp. 15-30.

Snarskis, Michael, "Ceramic Analysis", en Shirley Gorenstein et al., *Acámbaro: Frontier Settlement on the Tarascan-Aztec Border*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 32), 1985, pp. 207-296 (apéndice III).

Acercamiento a la cultura saharauí a través de su lengua: muestra de proyecciones y extensiones semánticas

Soledad Rangel Ubaldo*

Beduinios de origen nómada, los saharauís proceden del Sahara Occidental, al norte de África, el cual colinda con Marruecos al norte, con Argelia al noreste con el océano Atlántico al este y con Mauritania al sur y parte del noreste. Este territorio ha estado invadido desde 1975 por la monarquía marroquí, momento desde el cual sus habitantes han sobrevivido en el inhóspito Sahara argelino, llamado Tinduf y que se conoce como “campamentos de refugiados saharauís” o, como ellos lo nombran, *hamada*, “la nada”. Más de 80 países –entre ellos México– los reconocen como la República Árabe Saharaui Democrática. En la actualidad sostienen una lucha pacífica por la recuperación de su territorio. Profesan la religión musulmana y básicamente viven de ayuda humanitaria. Su lengua oficial es el árabe.

La lengua materna de los saharauís es el hassanía, variante árabe con préstamos bereberes propios del norte de África. Se trata de una lengua oral con préstamos del castellano, pues fueron colonia española durante casi un siglo, hablada también por mauritanos, con préstamos del francés por haber sido asimismo colonia francesa. Ambos grupos mantienen al hassanía con mucha vitalidad.

A continuación nos adentramos en el caso particular de las proyecciones y extensiones semánticas del hassanía que hablan los habitantes saharauís en los campamentos de refugiados. Para el caso, considero importante explicar en qué sentido abordo los siguientes conceptos:

Campo semántico: la naturaleza clasificadora que es propia de los seres humanos da origen a los campos semánticos. Clasificamos el universo de cosas que conforma nuestro entorno y las agrupamos de acuerdo con el conoci-

miento que tenemos de éstas. Tomamos en cuenta las características o rasgos que comparten entre sí según nuestro modo de ver el mundo, lo cual varía de cultura en cultura. Por citar algunos ejemplos, tenemos el campo semántico de las frutas, de los árboles, de los utensilios, etcétera.

Lexema: unidad léxica básica del lenguaje. El lexema simple se conforma de un elemento léxico con sus respectivos referentes. El lexema compuesto se forma con más de un elemento léxico, cada uno con referentes disímiles que al unirse conforman un nuevo referente.

Proyecciones semánticas: son aquellos nombres que pertenecen a un campo semántico en particular y que los hablantes también usan para nombrar entidades completas o partes de entidades pertenecientes a campos semánticos distintos. Los hablantes trasladan de una entidad a otra los rasgos que les son significativos. Son lexemas simples o lexemas compuestos.

A) Campo semántico del cuerpo humano > Otros campos semánticos

B) Otros campos semánticos > Campo semántico del cuerpo humano.

Extensiones semánticas: son los nombres de un campo semántico determinado utilizado por los hablantes para nombrar partes menores de otra parte dentro del mismo campo. Al igual que en las proyecciones semánticas, los hablantes trasladan de una entidad a otra los rasgos que les son significativos. Son lexemas compuestos.

Campo semántico del cuerpo humano > Campo semántico del cuerpo humano.

* Pasante de lingüística, ENAH.



Mapa tomado de <http://www.google.com.mx/search?q=sahara+occidental+mapa&hl=es&sa=X&imgurl> (suprimí alguna información por no ser relevante para el caso), consultado el 29 de julio de 2012. Para mayores referencias sobre el Sahara Occidental, veáse www.arso.org.

Rasgos significativos: los rasgos significativos son las características que los hablantes perciben por medio de sus sentidos y consideran relevantes del universo; cosas con las que conviven diariamente en el entorno que los rodea. Aquellos que los hablantes de hassanía perciben en relación con su cuerpo son los siguientes:

Forma: la forma del elemento que se proyecta coincide con la forma del elemento que recibe la proyección o la extensión.

Función: la función del elemento que se proyecta debe coincidir con la función del elemento receptor de la proyección o extensión.

Posición: hace referencia a la parte superior, inferior, lateral, frontal o trasera de la entidad que absorbe la proyección o extensión; los hablantes toman como referencia su cuerpo.

Cualidad: refiere a la característica esencial del elemento que se proyecta; esta cualidad esencial también debe existir en el elemento que recibe la proyección.

Proyecciones semánticas en hassanía

A) Del campo semántico del cuerpo humano a otros campos semánticos

PROYECCIÓN SEMÁNTICA	RASGOS QUE SE PROYECTAN
ras l-zebel cabeza det-montaña 'cima de la montaña'	Posición: según explican los hablantes, es la parte superior del cuerpo humano.
ras l-haime cabeza det-jaima 'cabeza de la casa'	Forma: parte sobresaliente del cuerpo humano de forma redonda.
fum l-haime boca det-jaima 'puerta de la casa'	Función: permite la entrada del alimento al cuerpo, se abre y se cierra.
fum l-magaref boca det-tetera 'orificio de la tetera'	
?zr l-kuje costado det-estufa 'costado de la estufa'	Posición: lateral del cuerpo visto de frente o de espaldas.
?zr l-buj costado det-botella 'lado de la botella'	
ħajim l-ueta nariz det-coche 'parte frontal del automóvil'	Posición: está al frente del cuerpo, es de las primeras cosas que se ven. Forma: es recta y prominente.
galb corazón 'corazón' cordillera del Tiris, cada una de las montañas es un corazón'	Función: es la parte más importante del cuerpo, da la vida.

PROYECCIÓN SEMÁNTICA	RASGOS QUE SE PROYECTAN
æin-in l-kuje ojo-pl det-estufa 'hornillas de la estufa'	Forma: son redondos. Posición: es lo primero que se ve. Cualidad: tienen luz.
æin-in l-ueta ojo-pl det-coche 'faros del automóvil'	
ssag l-safira pierna det-flor 'tallo de la flor'	Forma: alargada y delgada. Posición: está en la parte inferior del cuerpo. Función: sostiene al cuerpo.
ssag l-talhe pierna det-talha 'tronco del árbol del Sahara'	
erug talhe vena talha 'venas del árbol del Sahara'	Forma: son largas y delgadas. Función: es por donde circulan todas las propiedades de los alimentos del cuerpo.
?ðfiar ferfe: espalda charola 'base de la charola'	Posición: es lo que está detrás del cuerpo y no se ve. Función: da soporte.
?ðfiar lkas espalda vaso 'espalda del vaso'	

De los ejemplos en el cuadro de la izquierda destaca el segundo, pues para la cultura saharauí, como para muchos otros pueblos, la cabeza es muy importante. Se trata de la parte más alta del resto del cuerpo que, en jerarquía, está por encima de las demás partes, ya que dirige al resto y de allí salen las ideas. En el ejemplo, traducido como 'la cabeza de la casa (*jaima*, casa tradicional saharauí)', la expresión se utiliza para referirse tanto a la parte más alta de la casa como a la madre de familia.

La madre dirige y manda en la casa, y cuando ella está ausente lo hace la hermana mayor, que se pone al frente de todo lo relacionado con la organización familiar. Esto diferencia a las mujeres saharauíes de otras musulmanas, en cuyos hogares el marido dirige y toma las decisiones familiares.

De los ejemplos en el cuadro de la derecha quiero resaltar "las hornillas de la estufa", que al analizarlo podría ser traducido como "ojos de la estufa", y "los faros del automóvil", que de manera análoga se traduciría cercanamente como "los ojos del automóvil". Los saharauíes expresan que los ojos permiten conocer el mundo. Una persona que no ve es un ser triste y no puede brindar felicidad a los que lo rodean, debido a que no capta la luz y ésta tampoco se refleja en sus ojos.

En este sentido, cuando las hornillas de la estufa son encendidas es un momento de alegría, porque se prepararán los diferentes alimentos que permitirán la supervivencia de la familia. En la región del desierto donde se habla la lengua hassanía no existe el alumbrado público, y la luz a la que tienen acceso los saharauíes en sus casas la obtienen de una batería de automóvil o de una pequeña celda solar conectada a un foco de pocos voltios. Así, los "ojos" del automóvil se convierten en una parte vital de los recorridos nocturnos; podríamos decir que son una extensión de sus propios ojos para ver el camino en la oscuridad del desierto.

Proyecciones semánticas

B) De otros campos semánticos al campo semántico del cuerpo humano

PROYECCIÓN SEMÁNTICA	RASGOS QUE SE PROYECTAN
θouma sba ajo dedo 'yema del dedo'	Forma: lo redondo.
khal æin-in negro ojo-pl 'iris y pupila'	Cualidad: es de color negro.
biad æin-in blanco ojo-pl 'esclerótica'	Cualidad: es de color blanco.
biad l-kra blanco det-pie 'planta del pie'	Cualidad: es de color blanco en contraste con el resto del cuerpo.
biad eid-in blanco mano-pl 'palma de las manos'	
sba lustani dedo rotación del dedo índice 'dedo índice (del saludo)'	Función: saludar a los profetas en el rezo.

En el cuadro de arriba, respecto a los ejemplos “planta del pie” (“lo blanco del pie”), y “palma de las manos” (“lo blanco de las manos”), los saharauis enfatizan en el color de estas partes del cuerpo, que son mucho más claras al contrastarlas con el color más oscuro del resto.

Del último ejemplo de este bloque destaca que en el rezo del Corán hay una parte donde se saluda a los profetas del mundo musulmán. Este saludo no es sólo oral, sino que va acompañado de un gesto que se realiza con el dedo índice de la mano derecha. Con la mano ligeramente cerrada, ese dedo se extiende por encima de los demás y se gira, como si se dibujaran círculos en el aire, conforme se va saludando oralmente a cada uno de los profetas. Por esta razón los saharauis lo nombran como “el dedo del saludo”.

En el cuadro de la derecha, en el segundo y tercer ejemplos encontramos otra forma de nombrar “planta del pie” y “palma de la mano”. Sin embargo, en éstos el rasgo que se destaca es la forma y no el color, como en los ejemplos del cuadro anterior.

zahed næma, “espinilla”, o bien lo que los hablantes de hassanía traducen como “el malagradecido”, es la par-

Proyecciones semánticas

C) De otros campos semánticos al campo semántico del cuerpo humano

PROYECCIÓN SEMÁNTICA	RASGOS QUE SE PROYECTAN
habel ssera cuerda ombligo 'cordón umbilical'	Forma: lo largo y redondo.
uatit lkra huella pie 'planta del pie'	Forma: se imprime su forma al pisar.
kef leid plano mano 'palma de la mano'	Forma: lo plano.
muahgen l-uden embudo det-oído 'conducto auditivo externo'	Forma: circunferencia que se reduce de más a menos hacia el interior de otro cuerpo. Función: permite el paso de algo hacia el interior de un cuerpo.
lhutut leid línea mano 'líneas de la mano'	Forma: lo recto y delgado de los pliegues en lo plano de la mano.
zahed næma ocultar/negar bienestar 'espinilla'	Cualidad: parte del cuerpo que oculta-niega las bondades de la comida.

te del cuerpo que pareciera negar, ocultar o no aprovechar el bienestar de la comida, pues no tiene más que hueso y piel encima.

Como mencioné al principio, el pueblo saharai vive de la ayuda humanitaria, que suele constar de un costal de papas, otro de harina, una más de cebollas y un galón de aceite. Algunos poseen cabras o camellos para el consumo. Esto repercute en una cultura que requiere de aprovechar absolutamente toda la comida sin desperdicio alguno, pues incluso los restos son utilizados en la alimentación de los animales. Esto se percibe con claridad en el reproche observado en el nombre de la espinilla.

Y en el último cuadro (siguiente página), del cuarto y quinto ejemplos destaca la cultura altamente visual de este grupo, pues al preguntarle a los hablantes la razón de que se llamaran “espaldas de”, respondieron que es la parte que no se ve cuando las tenemos de frente. Al respecto, debo añadir que en el saludo a Alá se le muestran las dos palmas de las manos y no las “espaldas”.

Extensiones semánticas

Del campo semántico del cuerpo humano al campo semántico del cuerpo humano

EXTENSIÓN SEMÁNTICA	RASGOS QUE SE PROYECTAN
galb ?-ras corazón det-cabeza 'mollera'	Función: es la parte más importante del cuerpo, da la vida. Cualidad: suave al tacto.
ras l-bezule cabeza det-seno 'pezón'	Posición: según explican los hablantes, es la parte superior del cuerpo humano. Forma: es una parte sobresaliente del cuerpo humano de forma redonda.
fahmets l-uden grasa det-oreja 'lóbulo'	Cualidad: blanda al tacto.
?ðfiar l-kra espalda det-pie 'empeine'	Posición: se ubica detrás. Función: da soporte al cuerpo. Cualidad: es fuerte.
?ðfiar l-eid espalda det-mano 'espalda de la mano'	
fum lkebd boca hígado 'vesícula'	Forma: pequeño y redondo.
kebd l-kra hígado det-pie 'arco del pie'	Posición: se ubica a un costado del cuerpo.
sba lustani dedo rotación del dedo índice 'dedo índice (del saludo)'	Función: saludar a los profetas en el rezo.

Resumen

En una proyección o extensión semántica puede estar presente más de un rasgo. Lo más frecuente es que el elemento léxico que contiene los rasgos proyectandos por los hablantes ocupe el primer lugar sintáctico del lexema, al estar en la posición de un adjetivo, aunque no necesariamente ocurre en este orden. Me encuentro revisando este fenómeno a modo de establecer una regla general respecto a la construcción de los lexemas referentes al cuerpo humano. A falta de descripciones de la lengua hassanía, para establecer dicha regla se requiere de un proceso inferencial lento y delicado.

Al construir una proyección o extensión semántica, los hablantes toman los rasgos característicos que les son significativos de su cuerpo y de las cosas de su entorno a partir de la coexistencia cotidiana. Los hablantes trasladan los rasgos del cuerpo a las cosas del mundo que los rodea y de las cosas de su entorno a su cuerpo de acuerdo con su cultura; conjunto de construcciones mentales con sistemas de significado.

Los rasgos significativos de estas proyecciones y extensiones semánticas muestran relaciones entre el cuerpo de los hablantes y las cosas del entorno cotidiano: forma, función, posición y cualidad. Una vez que conocen las cosas que los rodean, construyen estas relaciones a partir de la percepción y el conocimiento que tienen respecto de su propio cuerpo, utilizado como referente.

Los saharauis no perciben su cuerpo como un elemento aislado, sino como un todo holístico que se complementa entre sí. Cada una de las partes pertenece a una parte mayor: el cuerpo, entidad que abraza su entorno mediante los sentidos.

Lo que resulta significativo para los saharauis como grupo cultural es resaltado al hacer proyecciones y extensiones semánticas, clasificando su mundo a partir de su cuerpo y de las características que observan en las cosas del entorno en las que perciben coincidencias con el cuerpo.

Bibliografía

- Dixon, R. M. W., "¿Dónde quedaron todos los adjetivos?", en *Lecturas de morfología*, México, IIF-UNAM, 2000, pp. 87- 167.
- Hill, Jane H., "Lenguaje, cultura y cosmovisión", en *Panorama de la lingüística moderna de la universidad de Cambridge*, vol. IV: "El lenguaje contexto sociocultural", Madrid, Visor, 1990, pp. 31- 49.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Madrid, FCE, 1972.



Campamento de refugiados saharauis en 2011.
Fotografía: Soledad Rangel Ubaldo.

Patrimonio histórico, cultural, bibliográfico: conocimientos no aprovechados

María Estela Muñoz Espinosa*

El patrimonio histórico, cultural, bibliográfico es un tema poco tratado en materia jurídica respecto a los acervos documentales en sus diferentes acepciones. En la Conferencia de Nara se menciona que “la diversidad de culturas y patrimonios culturales que existe en el mundo es una fuente irremplazable de riqueza espiritual e intelectual [cuya] protección y difusión debería ser activamente promovida como un aspecto fundamental del desarrollo humano” (UNESCO, 1994).

En estas líneas doy a conocer algunos aspectos de la problemática en nuestro país al no contar con un instrumento jurídico de protección para los bienes del patrimonio histórico, cultural, bibliográfico en todas sus formas y periodos históricos. Tampoco se ha afrontado con responsabilidad el reconocimiento a su autenticidad como patrimonio cultural ni se ha sensibilizado a la población sobre su valor. Falta mucho por hacer para promover el conocimiento de las obras escritas tanto en su aspecto estético como en su contenido literario, que las convierten en testimonios invaluable de la historia.

Patrimonio histórico, cultural, bibliográfico

La herencia cultural o patrimonio cultural es un concepto que incluye cualesquiera bienes, ya sean materiales e inmateriales, mientras que el libro, como producto cultural, es creado y etiquetado como bien de un grupo colectivo que decide perpetuar sus valores a través del tiempo. Es por ello que estas huellas históricas son merecedoras de un reconocimiento.

El concepto de patrimonio material tiene que ver con la transmisión de mensajes culturales como constantes testimonios de los hechos de una cultura. El inglés T. S. Eliot men-

ciona “incluso el más humilde de los objetos materiales, que es producto y símbolo de una particular civilización, es un emisario de la cultura de la cual proviene” (Ballart, 2008: 13).

En el siglo XVIII la noción de patrimonio cultural como muestra de herencia que una sociedad debe proteger comenzó con el interés por el estudio de los manuscritos, de los incunables y de los libros impresos como obra tipográfica e histórica. A finales del siglo XIX el patrimonio histórico, cultural, bibliográfico se consideró importante para la formación y la educación, y por tanto se plantearon métodos para su aplicación en la formación y la educación (Bermúdez, 2004: 17). Los métodos pedagógicos consideraban al libro como piedra angular para la formación del alumnado.

En 1964, el ingeniero José Domingo Lavín, presidente de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, mencionaba la problemática en las bibliotecas de los países europeos al solicitar sus acervos bibliográficos, y mencionaba que los historiadores mexicanos tropezaban con dificultades extraordinarias ante el hecho de que numerosos y muy importantes manuscritos, libros y otros materiales historiográficos se encontraban celosamente guardados –en ocasiones menospreciados, por no decir subestimados– en archivos, bibliotecas u otras instituciones extranjeras (Guzmán, 1964: 3). No sólo en instituciones extranjeras existe este gran problema, sino también en nuestro país, y podríamos decir que en instituciones de cultura especializadas y universidades.

En nuestras bibliotecas públicas se cuenta con acervos antiguos: códices, incunables, libros impresos antiguos, archivos u otros documentos de más de 500 años de antigüedad, los cuales forman parte de nuestro patrimonio cultural y que sin embargo se tienen poco estudiados pues algunos se han vuelto inaccesibles, “intocables” e incluso reservados hasta

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

para la propia investigación. En el documento referido de la Conferencia de Nara (UNESCO, 1994) se destaca el principio fundamental de la UNESCO, en cuanto a que

[...] el patrimonio cultural de cada uno es el patrimonio cultural de todos. La responsabilidad por el patrimonio cultural y su tratamiento corresponde, en primer lugar, a la comunidad que lo ha generado y subsecuentemente a aquella que lo tiene a su cuidado. Sin embargo, la adhesión a las cartas internacionales y convencionales relativas a la conservación del patrimonio cultural implica la aceptación de los principios y responsabilidades que de ella emanan (UNESCO, 1994).

Los acervos bibliográficos forman parte de nuestro patrimonio cultural como monumentos que se encuentran a la vista. Por lo tanto, en el ámbito profesional es indispensable conocerlos y consultarlos para su estudio y tratar de garantizar su difusión, su conservación y su preservación futura. En cuanto al reconocimiento de su testimonio histórico, artístico, cultural y patrimonial, no se cuenta con una buena legislación que regule la conservación, preservación, protección y salvaguarda de estos acervos antiguos.

Hoy en día no se le ha asignado el significado ni el verdadero valor al contenido de las obras escritas, que no son aprovechadas de manera plena por el desconocimiento de las mismas y de los temas que aportan como parte de la herencia cultural del conocimiento antiguo, así como del arte tipográfico que contienen. Los principales delitos que afectan a este patrimonio son el robo, el tráfico ilegal y en algunos casos la mutilación. A la sustracción la suele acompañar la venta de los materiales, distribuidos en diferentes ciudades en librerías no reconocidas y clandestinas o bien por el ambulante realizado por personas sin ética profesional.

Al concluir la primera década del siglo XXI aún no se cobra conciencia de la importancia de los libros. Esto repercute en una falta de reconocimiento, autenticidad y la valoración que merecen. Por los estudios que se realizan ha sido posible difundir a la sociedad su valor e importancia como testimonios históricos y artísticos. También se contribuye a crear conciencia en las personas que resguardan acervos en bibliotecas y archivos públicos, aunque en muchas ocasiones existe el saqueo de acervos por personas con pocos escrúpulos. Así, éstos han sufrido el deterioro por la carencia de protección jurídica, apatía, falta de interés y de disposición de solicitar los recursos presupuestarios para evitar la destrucción o pérdida total del material bibliográfico.

Es importante conocer la declaración de la UNESCO sobre la destrucción intencional del patrimonio cultural, difundida en 2003 en la XXXII Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura celebrada en París. Allí se expresó la profunda preocupación ante el aumento del número de actos de destrucción intencional del patrimonio cultural, en referencia al artículo 12.c de la Constitución de la UNESCO, en el que

[...] se encomienda a ésta que ayude a conservar, hacer progresar y difundir el saber velando por la conservación y la protección del patrimonio universal de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico y científico, y recomendando a las naciones interesadas las convenciones internacionales que sean necesarias para tal fin [...] Los Estados deberían adoptar todas las medidas necesarias para prevenir, evitar, hacer cesar y reprimir los actos de destrucción intencional del patrimonio cultural, dondequiera que éste se encuentre (UNESCO: 2003).

La falta de valoración se manifiesta en la condición tanto institucional como jurídica de los organismos y universidades donde se resguardan estos tesoros. No existe una preocupación por estudiar la situación de los acervos bibliográficos y documentales, así como las situaciones para que se salvaguarden dentro del marco general del panorama cultural que existe en México (García, 2006: 33-34).

Es importante que los historiadores del arte y profesionales de otras disciplinas, en sus investigaciones sobre estos acervos bibliográficos antiguos (desde su contenido literario hasta su arte tipográfico, incluyendo los grabados con diferentes técnicas y la estructura que los componen) reflexionen sobre la problemática actual de los mismos al no estar bien definidos los criterios para formular un marco jurídico amplio y expedito que los proteja. En el documento de Nara (UNESCO, 1994) se menciona que la

[...] conservación del patrimonio en todas sus formas y periodos históricos encuentra su justificación en los valores que se atribuyen a ese patrimonio. Nuestra capacidad de percibir esos valores depende, en parte, del grado en que las fuentes de información sobre estos valores sean comprensibles y confiables. Conocimiento y comprensión de estas fuentes en relación con las características originales y últimas del patrimonio cultural y su significado es un requisito básico para afirmar todos los aspectos de su autenticidad.

Es necesario e importante que tanto el libro incunable como el impreso cuenten con su propia identidad mediante un análisis detallado de cada ejemplar que denote los datos importantes –por ejemplo, el periodo correspondiente de la imprenta– y señale los elementos principales, como la identificación tipográfica. También se deben analizar las técnicas en contexto con la evolución histórica e incluir los nombres del autor, del impresor o editor, el título, las circunstancias de la edición, las técnicas de datación, el tipo de encuadernación y otras características físicas adyacentes al libro.

La elaboración de catálogos es importante porque reúne el conjunto de registros que representan e individualizan bibliográfica y bibliotecariamente ejemplares concretos dentro de un determinado depósito bibliotecario, además de que permiten una localización e identificación más expedita para su consulta y su conservación (Díez Carrera, 1998: 64).

Es difícil de creer que a estos materiales no se les otorgue su significado como valor histórico, puesto que han sido una de las mayores riquezas culturales en el ámbito nacional a lo largo de los siglos, tanto por su contenido temático como por el artístico y científico. En su mayoría se encuentran depositados en sus bibliotecas, sufriendo abusos.

Si lanzamos una mirada a la historia, veremos que, desde que lo creó, el ser humano ha sido también el principal causante de la destrucción de los libros, desde el poder eclesástico y político hasta las personas comunes y corrientes. Estos objetos han perdido su libertad al ser encadenados, controlados, censurados, prohibidos, quemados y marcados por el fuego, saqueados, mutilados, menospreciados y devaluados.

La comunidad internacional reconoce la importancia de la protección del patrimonio cultural y reafirma su voluntad de combatir cualquier forma de destrucción internacional del mismo, con el objetivo de que sea transmitido a las generaciones venideras (UNESCO, 2003). Una problemática sobre los acervos bibliográficos es el acceso restringido a los objetos patrimoniales especiales, que suele estar dado por la fragilidad del material y su estado de conservación. Sin embargo, la restricción no debería afectar a la investigación científica de estudiosos en la materia, que implica el reconocimiento y el ejercicio de los derechos humanos para garantizar el paso y aprovechar los conocimientos que resguardan.

En su apartado sobre la difusión de los bienes culturales, Dorantes Díaz (2004: 124) menciona:

La conservación de los bienes monumentales en nuestro país tiene el objeto fundamental: de satisfacer el acceso a los bienes y servicios culturales. Dentro del derecho ad-

ministrativo moderno, en lo que concierne a los bienes culturales, no sólo es importante considerar la conservación de los monumentos; también lo es la difusión y utilización, desde el punto de vista educativo y cultural [...] En la legislación vigente prevalece el aspecto de conservación y prácticamente la difusión y aprovechamiento de los bienes es nula. La promoción cultural, por medio del patrimonio, tiene que ser una de las directrices de la ley.

Otro factor importante de los libros antiguos en las bibliotecas públicas de nuestro país es la carencia de infraestructura y de los espacios adecuados para otorgar las medidas de protección ambiental y de seguridad para la preservación de los acervos. Es necesario que las bibliotecas, mediante las instituciones culturales o universidades que las acogen, resguardan y protegen, les otorguen un espacio digno y seguro para albergarlos, así como la iluminación adecuada. Este último es un factor muy importante que se debe equilibrar con la humedad para evitar el deterioro de los materiales, además de la ventilación, control de temperatura y humedad, mobiliario, programas permanentes de mantenimiento y equipo necesario para la conservación y restauración, así como la capacitación profesional al personal que labora en bibliotecas públicas y privadas.

La seguridad aplicada a la conservación de los bienes culturales debe planearse desde el diseño de las instalaciones que albergan estos bienes. Cada localización requiere de las instalaciones adecuadas, de acuerdo con las funciones que deba desarrollar.

También es importante llevar a cabo una valoración del impacto ambiental. En el punto número 8 del documento de Nara (UNESCO, 1994) se menciona que “deben llevarse a cabo valoraciones de impacto ambiental para cualquier proyecto que suponga un impacto en el significado de las estructuras, de los sitios y de las áreas patrimoniales, así como en su entorno. El desarrollo dentro del entorno de las estructuras, los sitios y las áreas patrimoniales deben contribuir a interpretar positivamente su significado y su carácter distintivo”.

Factores ambientales importantes como la temperatura, humedad, luz y contaminación atmosférica son determinantes para la conservación del material bibliográfico antiguo:

De todos los factores ambientales, uno de los más importantes respecto a su control para la conservación de materiales es la humedad, es el factor que presenta mayor dificultad para el mantenimiento y estabilidad,

pues la humedad está en relación con la temperatura, la ventilación y otros aspectos cuyo control resulta muy importante, ya que es uno de los factores causantes de la degradación de los materiales al favorecer el desarrollo de los microorganismos y reacciones de oxidación e hidrolización de la celulosa (Bello, 2001: 28-29).

Resulta primordial que las personas que resguardan estos materiales conozcan las causas de degradación que en su momento pueden afectar a los acervos bibliográficos. El documento de Nara (UNESCO, 1994) menciona que “la gestión debe definir las formas y las acciones necesarias para valorar, medir, evitar o remediar la degradación, la pérdida de significado o la reducción a lo trivial, y proponer mejoras para la conservación, la gestión y las actividades de interpretación”. Y el apartado 13 se menciona que:

Debe fomentarse la capacitación profesional, la interpretación, la educación y la sensibilización de la población [...] y compartir los conocimientos, así como para favorecer las metas de la conservación e incrementar la eficacia de los instrumentos de protección, de los planes de gestión y de otros instrumentos. Deben dedicarse los recursos económicos a la investigación, la valoración y la planificación estratégica de la conservación y la gestión del entorno de las estructuras, los sitios y las áreas de carácter patrimonial. La toma de conciencia sobre el significado del entorno en sus diferentes dimensiones es una responsabilidad que incumbe a los profesionales, a las instituciones, [...] y otras relacionadas con los bienes patrimoniales, todos los cuales deberían tener en cuenta las dimensiones tangibles e intangibles del entorno a la hora de tomar decisiones.

Es esencial enseñar sobre la importancia de la cultura histórica del país, crear conciencia sobre el significado de los valores del patrimonio histórico, cultural, bibliográfico y documental. Enrique Florescano (1997: 19) menciona que las instituciones de cultura deben entrar en una nueva relación con las disciplinas dedicadas al estudio de los diversos patrimonios culturales para que transmitan esos conocimientos a los sistemas de enseñanza y las prácticas de investigación, de modo que esas concepciones formen parte efectiva de la formación social de las nuevas generaciones.

Para concluir, como propuesta para la *Ley federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos*, en el artículo 36, fracción III se podría considerar la siguiente inclusión legal, en la que se identifica y otorga el nombre de

identidad a los documentos históricos: “Libros manuscritos, libros incunables, libros antiguos impresos, arte tipográfico, que contienen [...] de los siglos xv al xix y las primeras seis décadas del xx, así como archivos y otros documentos históricos [...]” El propósito es que no se violenten sus condiciones de documentos históricos y exista un instrumento jurídico de protección más específico, exacto y característico, ya que son únicos, inimitables, insustituibles, irreparables, invaluable y privilegiados, por lo que representan la memoria histórica y la cuna de la civilización. Termino con la siguiente frase de Edouard Herriot (www.misfrasescelebres.com/autor/EdouardHerriot/): “El mayor de los males es la muerte aprisionada y petrificada en el hielo del egoísmo, de donde resulta la anarquía universal y la destrucción por el odio”.

Bibliografía

- Ballart Hernández, Josep y Jordi Juan i Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona, Ariel, 2008.
- Bello Urgelles, Carmen y Ángels Borrell Crehuet, *El patrimonio bibliográfico y documental*, Gijón, Trea, 2001.
- Bermúdez, Alejandro, Joan V. M. Arbeola y Adelina Giralt, *Intervención en el patrimonio cultural*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Díez Carrera, Carmen, *Los materiales especiales en las bibliotecas*, Gijón, Trea, 1998.
- Dorantes Díaz, Francisco Javier, *Derecho cultural mexicano (problemas jurídicos)*, México, Funda, 2004.
- Florescano, Enrique, *El patrimonio nacional de México*, 2 vols., México, FCE/Conaculta, 1997.
- García, Idalia, “Acceso y disfrute de libros antiguos y documentos históricos, como un derecho cultural en México”, en *Anales de Documentación*, México, núm. 9, 2006.
- _____, “El patrimonio documental en México”, en *Métodos de Información*, vol. 7, núm. 40, 2000, pp. 33-40.
- Guardini, Romano, *La cultura como obra y riesgo*, Madrid, Guadarrama, 1960.
- Guzmán, Eulalia, *Manuscritos sobre México en archivos de Italia*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (Materiales para la historiografía en México, 1), 1964.
- Mateos Rusillo, Santos, *La comunicación global del patrimonio cultural*, Gijón, Trea, 2008.
- Sanz Lara, José Ángel, *Valoración económica del patrimonio cultural*, Gijón, Trea, 2004.
- UNESCO, *Declaración de la UNESCO relativa a la destrucción intencional del patrimonio cultural*, París, 2003.
- _____, *Documento de Nara en autenticidad 1994*, Conferencia de Nara en Autenticidad, Nara, Japón, noviembre de 1994.

Cuerpo y enfermedad

Erika Gretchen Almady Sánchez*

La antropología física y el cuerpo humano

La antropología física es una disciplina que, en términos generales, se ha encargado del estudio del hombre en cuanto a ente bio-socio-histórico-cultural; es decir, la perspectiva antropofísica parte del punto desde el cual el hombre es comprendido desde su naturaleza biológica, la misma que por fuerza pasa por filtros sociales que lo permean y modifican mediante la cultura, todo ello producto del proceso histórico dentro del cual se circunscribe.

A la vez, y a manera de un sistema de retroalimentación, la cultura permite construirnos dentro de un mundo simbólico que sin duda atraviesa el cuerpo; es a través de él que vivimos, que experimentamos y somos parte de la realidad. En palabras de Merleau-Ponty (1994), el cuerpo es el *ser-en-el-mundo*, concepto primordial con el cual el autor hace referencia al hombre como ser en situación, poseedor de una estructura orgánica que contribuye a configurar su existencia, donde el cuerpo permite entrar en contacto con el mundo a través de la percepción, sin dejar de lado que éste forma parte de ese mundo y lo integra. La existencia se da así por medio del cuerpo y sólo por esa vía el hombre construye, reconstruye, percibe e incorpora la realidad. Considero que todo análisis realizado desde la perspectiva de la antropología física tiene la obligación de asumir al cuerpo como uno de sus fundamentos más básicos.

El desarrollo del concepto de cuerpo dentro de la disciplina se remonta a muchos años atrás y toma sus principios básicos de la anatomía, las ciencias naturales y la medicina. La visión de la anatomía ha influido en la antropología física para dar razón de la variabilidad humana, donde la forma y la función del cuerpo tomaron gran importancia por su carácter inmediato y cuantificable. Por medio de la anatomía el cuerpo se hizo medible y por lo tanto diferenciable (Huicochea, 2002).

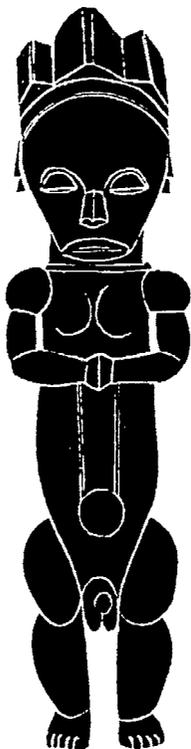
Pero el cuerpo dentro de la disciplina no ha sido, ni es ahora, sólo un objeto al cual podemos medir y diferenciar. Existen otras categorías y conceptos que lo definen para darle forma a lo que hoy en día es el objeto/sujeto de la antropología física. La psicología, la medicina, la filosofía, la biología han sido sólo algunas de las ciencias que han contribuido al desarrollo de la noción de cuerpo que hoy es posible analizar. Y eso no es todo. Existe otra variable que integra el estudio del cuerpo: la cultura misma, ya que resulta vital considerar que la potencialidad y expresividad humanas van más allá de las formas y funciones que el cuerpo ofrece.

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

Así, éste no es sólo el cúmulo de expresiones biológicas, sino un sujeto actuante y cambiante; no sólo es un cuerpo: es un cuerpo humano.

Por otro lado, considero que no es posible pensar el cuerpo humano como una categoría independiente de la mente humana. Esta última se encuentra en el cuerpo y es a través del mismo que vivimos; es a través del cuerpo como construimos una serie de significados. El cuerpo es *estar-en-el-mundo*; nuestro estar en el mundo es corpóreo y no es posible desprenderlo de la mente. La mente, a su vez, no es una categoría abstracta; nos lleva a concebir el mundo mediante la cultura, a entender y recrear sus significados. Somos animales sociales, y es por medio de nuestro *estar-en-el-mundo* como se construye nuestro *ser-del-mundo*.

Así, el cuerpo es un organismo vivo que presenta una serie de procesos fisiológicos normales a su propia naturaleza y que se encuentra constantemente expuesto a un sinnúmero de elementos patógenos que en potencia pueden romper el equilibrio que mantiene con el medio ambiente. Al ser comprendido el cuerpo como una construcción biosocio-histórico-cultural que inserta al ser humano en el campo de lo simbólico, es posible entender el proceso mediante el cual la enfermedad pasa de ser una condición patológica del organismo a un constructo condicionado por varios sistemas: la cultura, el discurso médico, el discurso del poder, la propia noción de cuerpo, etcétera.



La enfermedad

Las enfermedades están presentes desde el momento mismo en que el hombre existe. Si bien han ido cambiando con el paso del tiempo en una escala evolutiva e histórica, se diría que han acompañado al ser humano y tanto él como diferentes patógenos se han ido adaptando. Muchos males ya han sido erradicados; otros son de aparición reciente y unos más han estado presentes desde hace miles de años, ya sea de forma endémica o epidémica; por ejemplo, la viruela, el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) y la sífilis, respectivamente.

De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, la enfermedad se define como la ausencia de salud o como una alteración más o menos grave de la misma; es decir, bajo este esquema un atributo se define por medio de la ausencia de otro. No hace falta analizar muy a fondo la problemática que la enfermedad implica para darse cuenta de que esta definición resulta pobre en el contexto de la investigación social e incluso de la biológica.

Para Arrizabalaga (2006: 243) “las enfermedades humanas no solamente son realidades patológicas, algunas esencialmente continuas en el espacio y tiempo, otras, susceptibles de experimentar cambios de carácter evolutivo biológico ligados a la interacción huésped-parásito, sino también, y sobre todo, son fenómenos etiquetados como tales en contextos socioculturales específicos en términos espaciales y temporales”. Además de ello, no podemos olvidar que la enfermedad pasa por el cuerpo, se inicia en el cuerpo y es a partir de la experiencia de la enfermedad como se construye la percepción que de ella se tiene y se construye en términos sociales.

Por su parte, Watts (1997) explica que las epidemias han influido en las relaciones de poder entre las minorías dominantes y las mayorías dominadas, donde la élite determina la respuesta oficial a una enfermedad. Esta percepción, producto de un complejo de filtros culturales, ha formado parte de la que el autor denomina como la “enfermedad constructo”. En la creación de respuestas oficiales, este constructo determina qué se puede hacer y qué no en el intento de limitar la transmisión de un mal.

La construcción social de una enfermedad emerge en el momento en que el cuerpo enferma y presenta signos atribuibles; con ello adquiere un significado dentro del cual el modo de transmisión es muy importante, ya que interviene la propia culpa del individuo –es decir, la responsabilidad

que recae en él al padecerla-. Así, el sujeto se inserta en un sistema de valores establecidos por la sociedad y ello es utilizado por las esferas de poder como un factor de control social, de dominación masiva, según el contextos y las instituciones específicas.

Friedson (1978) reconoce a la enfermedad como una “desviación”, ya que el enfermo se ve obligado a modificar sus actividades rutinarias. Él distingue la existencia de dos tipos de desviaciones, las cuales se diferencian por la forma en que se afectan los roles sociales del individuo que la padece. Por un lado está la “desviación primaria”, que consiste en un conjunto de características que indican la presencia de una enfermedad, que pueden producir cambios en el modo de vida del enfermo, pero le permiten continuar con sus roles sociales cotidianos; por otro lado está la “desviación secundaria” que, por el contrario, provoca que el enfermo no pueda continuar con sus roles sociales cotidianos y se inserte en un nuevo rol, en calidad de persona enferma.

Un factor determinante es la responsabilidad que se le atribuye al enfermo sobre su propia enfermedad, es decir, la culpa, donde en la medida en que el enfermo sea responsable de su condición, el proceso de construcción y estigmatización condicionarán los roles sociales subsecuentes.

Cuando una persona adquiere una enfermedad se presentan signos particulares. Durante este proceso fisiológico se construye una dinámica de oposición normal/anormal, la cual lleva consigo procesos de inclusión y exclusión que generan que el enfermo sea percibido como el que ataca a la sociedad. El enfermo constituye “el otro” diferente, su condición conlleva a las definiciones de normalidad y anormalidad. Se transfigura a partir de un prototipo real: la persona sana (Goffman, 1963; Boia, 1997).

El enfermo se relaciona de manera directa con la percepción del cuerpo anormal dentro de la sociedad; la alteridad que pone en relieve, por un proceso de simplificación, una serie de rasgos biológicos y culturales que se inscriben en lo que constituye al ser humano. Esta alteridad ordinaria se transforma de acuerdo con las connotaciones sociales, dentro de las cuales la enfermedad se define mediante rasgos propios. Pero la alteridad ordinaria no es una categoría estática, sino que se mueve dentro de lo anormal pero tolerable y la anormalidad que no lo es. Es el monstruo al que se le quiere lejos de las ciudades, al que se le aísla. Entre más radical sea la alteridad, mayor rechazo habrá por parte del grupo social (*idem*).



Tanto en el discurso como en la praxis, las “personas sanas” hacen uso de metáforas discriminatorias, realizan generalizaciones o evitan tocar o mirar a la persona enferma. En algunos casos incluso se considera a la discriminación como el pago justo de la causa que originó el atributo estigmatizador (Goffman, 1963: 15). Así, desde hace cientos de años la enfermedad es considerada un castigo. El individuo estigmatizado es el otro diferente al cual se le teme. Desde esta violencia simbólica se genera la exclusión, la separación y el aislamiento. La ruptura se da cuando la enfermedad se manifiesta sobre el cuerpo.

Por su lado, Pérez (2007: 141) parte de la visión del individuo que sufre una enfermedad, donde la clínica, la metáfora y la técnica limitan la acción e identificación del sujeto y propician una concepción sociocultural errónea y nociva del mal padecido, y donde se hace evidente cómo la alteridad que resulta de una particular construcción de la identidad del sujeto enfermo lleva a la exclusión del campo de aparición, a partir de un complejo proceso de distanciamiento y distinción del resto de la sociedad.

Si antes partimos de la premisa de que el cuerpo no es sólo una estructura orgánica o la mera aglomeración de órganos yuxtapuestos, sino un ente bio-socio-histórico-cultural capaz de crear y recrear un mundo sobre todo

simbólico, entonces no sólo podemos concebir la enfermedad como una serie de signos y síntomas que se desarrollan en el cuerpo al haber estado expuesto a un microorganismo patógeno. La enfermedad también es una experiencia, y en este orden de ideas resulta complejo el proceso mediante el cual la experiencia de padecerla se transforma en conocimiento, donde, de acuerdo con Berger y Luckmann (2001), surge la siguiente interrogante: ¿cómo es que un conjunto de experiencias se transforman en conocimiento y cómo éste a su vez se transforma en realidad?

La enfermedad se inicia en el cuerpo mediante el conjunto de signos y síntomas que se presentan. Tales cambios aparecen en un cuerpo que es experiencia y percepción, de forma tal que al verse afectado en menor o mayor medida el *ser-en-el-mundo*, la experiencia corporal se modifica, lo cual pasa por una serie de filtros culturales que traducen la experiencia en conocimiento y donde entra en juego el discurso médico, el cual explica de manera coherente a un sistema cognitivo específico qué es la enfermedad.

De acuerdo con Canguilhem (1966), no hay nada en la ciencia que anteceda a la conciencia. En este sentido particular, el punto de vista del enfermo es el verdadero, es decir, su propia experiencia, y es donde existe una medicina, ya que hay personas que se sienten enfermas y se enteran de sus males independientemente de que existan los médicos. Así, la enfermedad surge en el cuerpo y es a través de él como se busca explicarla, comprenderla y curarla, y asimismo es dentro de ello como se construye socialmente y existe como realidad.

Desde la postura merleopontiana, el cuerpo es un lugar de intercambio entre la acción y la recepción de la cultura y de la naturaleza, así como el espacio donde interactúan lo propio y lo ajeno. El cuerpo permite situarnos en el escenario del mundo, donde entra el complejo juego de la percepción en tanto el cuerpo como sujeto, que es receptor de lo percibido, pero a la vez percibido que percibe; he aquí el intercambio (Merleau-Ponty 1994).

Finalmente, Merleau-Ponty pone un énfasis interesante, y a mi punto de vista esencial, al afirmar que muchas ciencias dejan de lado la experiencia vivida por el cuerpo (por el cuerpo enfermo) en nombre de un ideal de conocimiento objetivo, donde sólo se ocupan de lo que el autor llama *korper* (cuerpo-objetivo). Para ello, propone atender al *leib* (cuerpo-sujeto) de forma que la experiencia no se dé como un objeto más del cuerpo, sino que nos permita acceder a todo lo demás, tanto en el interior como en el exterior del mismo.

Cuerpo y enfermedad

La enfermedad afecta en forma directa lo que Merleau-Ponty (*idem*) llama el cuerpo-objetivo, es decir, al organismo, por lo que el cuerpo-sujeto modifica la propia percepción y la experiencia corporal para traducirse en las significaciones de la enfermedad.

De esta forma, la enfermedad debe ser entendida como una experiencia corporal. Al referirnos a dicho fenómeno no podemos limitarnos a la simple medición de los signos y síntomas que provoca; es decir, la enfermedad no es una categoría cuantitativa; no es el cúmulo de alteraciones a las que nos hemos referido con anterioridad. La enfermedad en el cuerpo es una experiencia, una resignificación de ser y estar en el mundo. La enfermedad es la expresión en el cuerpo y del significado que ésta cobra dentro de una realidad, del *ser-en-el-mundo* al que se refiere, ya que al pasar por y sobre el cuerpo también es experiencia y percepción. La enfermedad modifica en un primer plano el cuerpo biológico, pero sobre todo modifica el *cuerpo fenoménico*, el cual es definido como aquel que encarna la existencia y que lo vincula a los demás. Es decir, la percepción está íntimamente ligada a una forma particular de estar en el mundo. Por tanto, el cuerpo es un sistema de acciones posibles, cuyo lugar fenoménico está definido por su situación (*idem*).

Al entender la enfermedad como una situación a la que el cuerpo biológico puede estar sometido por diversas causas, entonces el *cuerpo fenoménico* se modifica; el *ser-en-el-mundo* como concepto se desplaza a otro orden, donde los parámetros de normalidad saltan a la luz por ausencia, y es cuando el cuerpo es expuesto a la alteridad, la cual puede ser ordinaria o radical según el grado de divergencia respecto de los parámetros de normalidad existentes.

De acuerdo con Boia (1997), todos somos diferentes, cada cual en relación con sus semejantes; a la vez, el hombre diferente tiene posiciones particulares conforme a dos figuras fundamentales del "otro": el próximo, el familiar, y el lejano, el extraño, el diferente. Es decir, la alteridad ordinaria y la alteridad radical, respectivamente. La primera pone énfasis, mediante un procedimiento de simplificación y amplificación, una serie de rasgos biológicos y culturales que se inscriben entre los que constituyen al ser humano dentro de sus propias diferencias intrínsecas. Ahí es donde comienza el juego de semejanza-desemejanza, donde según el grado de diferencia se conforma la transición de la alteridad ordinaria a la radical.

La salud, entendida como el estado en el cual el cuerpo biológico se encuentra dentro de una estabilidad orgánica, pasa por ese tránsito que va de lo normal, lo próximo, lo ordinario, a lo extraño, lo patológico, hasta llegar a veces a lo radical; pero este proceso no es nada simple, ya que intervienen factores tales como la forma en que se contrajo la enfermedad, el discurso médico que lo explica, la noción de cuerpo, la forma en la que la enfermedad lo altera o modifica y el significado mismo del padecimiento. Es decir, la enfermedad se percibe en función de la realidad socialmente construida. De esta forma los problemas y las consecuencias de ciertas enfermedades tienen una repercusión directa sobre el propio cuerpo, el cuerpo del otro y la sociedad, donde se establece un vínculo directo entre la esfera biológica y la social del cuerpo, a la vez que hay una ruptura entre el ser-para-sí y el ser-para-el-mundo.

Considero que a partir del análisis de la enfermedad en este eje discursivo es posible encontrar respuestas a preguntas como las siguientes: ¿cómo vivían en el pasado las personas enfermas? ¿Cómo se vive en la actualidad la enfermedad? ¿Qué relación existe entre el cuerpo desfigurado por los signos de una enfermedad y el significado que tiene dicho padecimiento dentro de los grupos humanos? ¿El cuidado y la atención de la enfermedad se relacionaban con la percepción de cuerpo en su contexto histórico particular y si es así en qué forma? ¿Es posible dilucidar la construcción social de la enfermedad por medio de los conceptos de experiencia, percepción y cuerpo?

Considero que estas preguntas pueden ser respondidas mediante un planteamiento que integre la percepción y la experiencia del cuerpo, dado que el sujeto participa de manera directa en la construcción y transformación de su realidad.

Para concluir, es importante mencionar que la percepción y el tratamiento de la enfermedad se basan en cómo se vive el cuerpo de manera cotidiana, es decir, en la experiencia, donde el discurso médico sobre un padecimiento en particular permite abordar el conjunto de percepciones corporales, ya que éste valida y legitima la noción de cuerpo dentro de un sistema cognitivo particular.

El cuerpo es una unidad de análisis que mediante la experiencia y la percepción permite comprender los mecanismos que los propios sujetos crean y reproducen para construir la corporeidad. De esta forma las percepciones, los valores, las prácticas y las experiencias en torno a una enfermedad permiten delimitar algunos elementos de la construcción social de ésta a través del cuerpo.

Bibliografía

- Arrizabalaga, J., *El léxico médico del pasado: los nombres de las enfermedades*, en *Panacea@*, vol. VII, núm. 24, en línea [www.medtrad.org/panacea.html].
- Berger P. L. y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Boia, L., *Entre el ángel y la bestia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1966.
- Friedson E., *La profesión médica. Antropología médica*, Barcelona, Península, 1978.
- Goffman E., *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963.
- Huicochea G. L., "Cuerpo, percepción y enfermedad: un análisis sobre enfermedades musculoesqueléticas en Maltrata, Veracruz", tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2002.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- Pérez M. G., "Filosofía de la enfermedad: vulnerabilidad del sujeto enfermo", en *Archivos Argentinos de Pediatría*, vol. 105, núm. 2, 2007, pp. 134-142.
- Watts, S., *Epidemias y poder: historia, enfermedad, imperialismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.



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.¹

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.

¹ 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.

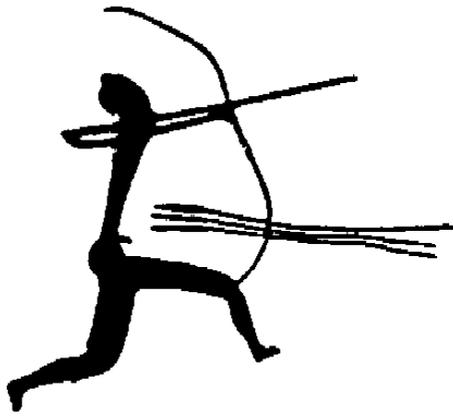
Aunque no son los únicos que hablan de una necesaria ubicación del cuerpo y explicitan a cuál tipo de cuerpo se refieren,² ambos autores nos invitan a realizar un análisis teórico que tome en cuenta los contextos que dan sentido y lógica a la producción de un tipo de cuerpo. La importancia de sus reflexiones 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).³ 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,⁴ 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.

² 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.

³ 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.

⁴ 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.⁵

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

⁵ 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.⁶ 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.⁷

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.⁸ La relación biología-sociedad se analizó básicamente desde una perspectiva de clase y, en lo particular, desde una lec-

⁶ 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.

⁷ 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).

⁸ 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 silicotuberculosis⁹ 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.¹⁰ Esta limitación, sin embargo, se explica por la

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

¹⁰ 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.

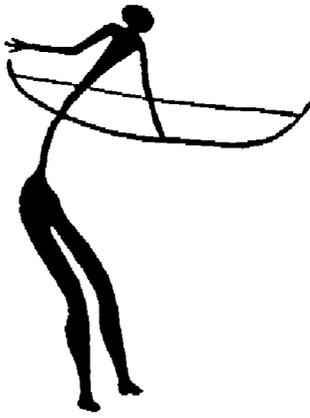


necesidad de no traspasar fronteras disciplinares, con lo que se deja al ámbito de la cultura fuera de toda posibilidad de una profunda reflexión.

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,¹¹ 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

interdependencia¹² 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 social¹³ 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,¹⁴ pero subrayo que las emociones son

¹² 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).

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹¹ 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.



Reflexiones desde la antropología física en torno al papel del cuerpo en el patrimonio cultural

Anabella Barragán Solís*

La antropología física dialoga con otras disciplinas para promover el conocimiento y salvaguardia del patrimonio cultural nacional y universal. Este diálogo no puede soslayar la importancia intrínseca de la identidad materializada en la variabilidad biopsicosocial del cuerpo de las poblaciones de la especie *sapiens*, objeto de estudio de la antropología física. Desde finales del siglo XIX la ciencia antropofísica en México se dio a la tarea de explorar al cuerpo en tanto objeto de la naturaleza, desde el horizonte evolutivo de la época, con un eje raciológico y fines museísticos. Para el siglo XX, con el desarrollo tecnológico y los estudios biotipológicos y sociobiotipológicos, que de manera paralela a la institucionalización de la salvaguardia del patrimonio, encargada en 1938 al INAH, los antropólogos físicos se consagraron a describir los restos óseos prehispánicos de colecciones arqueológicas y se avanzó en la somatotipología de los grupos indígenas en tanto pueblos originarios, con el objetivo de conocer el pasado e inventariar y proteger los restos materiales, al tiempo que los museos se consolidaron como salvaguardias del patrimonio cultural. En la actualidad, el quehacer de la disciplina ha transitado del cuerpo como monumento arqueológico, patrimonio cultural tangible, al cuerpo vivido y representado, patrimonio cultural inmaterial.

Aquí se aborda el papel que juega la corporeidad humana en relación con la construcción y salvaguardia del patrimonio cultural. Se presenta una breve introducción de los conceptos sobre patrimonio y en seguida se desarrolla la reflexión en torno al cuerpo como patrimonio. Finalmente se anotan algunas propuestas para la intervención de los antropólogos físicos en el conocimiento y salvaguardia del patrimonio cultural.

Del patrimonio

La idea de patrimonio está íntimamente relacionada con la historia, la cultura, el conocimiento, la memoria colectiva, la posesión, las costumbres, los derechos humanos y la identidad. Las referencias al mismo aparecen en diversos ámbitos sociales, “afectando la definición de derechos colectivos, los usos sociales de los bienes, la planificación urbanística, la protección medioambiental, la organización territorial, los modelos de desarrollo económico o la mercantilización turística” (Hernández, 2007: 13). La noción de patrimonio se encuentra unida a la concepción de cultura. En 1997 Guillermo Bonfil Batalla señaló que la antropología ha ela-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

borado múltiples nociones de cultura, entre ellas aquella que la define como el “conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización sociales, y bienes materiales, que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal” (Bonfil, 2004: 29). Esta definición demuestra que todos los grupos humanos y, por ende, todos los sujetos que la conforman poseen cultura. El mismo autor afirma que la producción de cultura es un proceso incesante traducido en la creación y apropiación de bienes culturales de diversa naturaleza. “Así se constituye el patrimonio cultural de cada pueblo” (*ibidem*: 31). Por otra parte, “el patrimonio cultural es una construcción social, ya que no es algo dado, no existe en la naturaleza y se concibe en relación con un proceso colectivo en el seno de una sociedad o colectividad particular” (Fournier y López, 2010: 6).

A lo largo de su historia, México ha sido un país pluricultural y multiétnico, donde priva la diversidad cultural, considerada hoy en día como riqueza social, “un recurso para consolidar y fortalecer a la nación en su conjunto” (Stavenhagen y Carrasco, 2004: 278). Por otra parte, la identidad “remite a lo que un grupo considera ser y a lo que lo distingue de otros [...] y se basa en lógicas simbólicas y se centra en un conjunto de formas culturales y símbolos” (Fournier y López, 2010: 7). En el ámbito internacional, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) declaró en 1992 que:

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida. Es decir las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de su pueblo: la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, las literarias, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (*apud* Durán, 1995: 36).

Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos, técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las

comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003).

Estas declaraciones incluyen los elementos que hemos señalado como propios de la cultura. En México, “el amplio universo llamado patrimonio cultural es al mismo tiempo la razón de ser del Instituto Nacional de Antropología e Historia y nuestra principal materia de trabajo” (Machuca *et al.*, 1995: 3). La tarea principal asignada a esta institución es la de “investigar, evaluar e incorporar al interés social y nacional la utilidad pública de la protección, conservación, restauración y rehabilitación de nuestro patrimonio cultural” (Paz *et al.*, 1984: 94).

Cuerpo-patrimonio

En la reflexión sobre el tema del patrimonio los antropólogos físicos se han pronunciado por “repensar al hombre, pasado y presente –a partir del cuerpo humano en tanto expresión física de un genoma, patrimonio propio y legado de un largo complejo proceso evolutivo–, como tarea imprescindible para asegurar su permanencia en el futuro” (López *et al.*, 1995: 279), con énfasis en que el cuerpo es en sí y por sí mismo patrimonio, además de que afirman que la extraordinaria herencia biológica evolutiva del hombre, patrimonio propio de la humanidad, “se concreta en el cuerpo humano” (*idem*).

En los estatutos mexicanos, la *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 6 de mayo de 1972, explicita en su artículo 28 que “son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturales anteriores al establecimiento de la Hispania en el territorio nacional, así como los restos humanos, de flora y de fauna, relacionados con esas culturas” (*Ley Federal...*, 1995: 13).

En los dos párrafos anteriores es evidente la noción epistemológica e ideológica biomédica del cuerpo, al asumirse que lo biológico es lo determinante, visión que permanece vigente en un buen número de investigaciones antropofísicas. Sin embargo, cada vez hay un mayor convencimiento de la unicidad biocultural, es decir, la interrelación entre los aspectos biológicos y sociales tanto en los estudios de poblaciones pretéritas como en aquellos que exploran poblaciones vivas. Entre estos últimos nos centraremos en aquellos con un enfoque experiencial, donde se estudia al

cuerpo en su estar en el mundo. Ello implica la observación fenoménica y la exploración de la subjetividad en el contexto de la cotidianidad de la vida vivida. “La experiencia subjetiva es quizá el campo empírico más intangible y, sin embargo, constituye la única ontología a la que tenemos acceso directo. No obstante, su estudio se torna difícil, tal vez porque [...] suponen [...] la traducción y la significación del exterior” (Argüelles, 2010: 14).

El estudio de la corporeidad en el contexto del comportamiento cotidiano no es nuevo, si bien a partir de la década de 1960 el cuerpo fue redescubierto como actor fundamental en la vida cotidiana y eje central de los estudios de género (Menéndez, 2001). Desde 1928 Margaret Mead, a partir de sus estudios entre los samoanos de Nueva Guinea, introdujo a las mujeres como protagonistas de la antropología, a partir de la problemática de la sexualidad en el contexto de las etapas de crecimiento diferencial de hombres y mujeres, a fin de demostrar que los comportamientos no son innatos, sino socialmente construidos. De esto modo se inauguró la inseparable relación de género y sexualidad (Mead, 1985). Por su parte, en 1934, en una conferencia para la Sociedad de Psicología en Francia, Marcel Mauss introdujo el concepto de “técnica corporal”, que aludía al uso social cotidiano del cuerpo (Mauss, 1979).

El cuerpo es en sí mismo producto de un devenir evolutivo y sociocultural, y allí están los signos impresos en los restos óseos para no dejar lugar a dudas. Es a su vez productor de cultura. Y si no hay tal separación cuerpo-mente, entonces en él se “expresa el paso de la cultura y su diario acontecer en percepciones, actitudes, prácticas y representaciones” (Arboleda, 2009: 51). Por lo tanto, el cuerpo es patrimonio material y patrimonio intangible, donde se inscriben y realizan los cinco ámbitos del patrimonio intangible señalados por Machuca: cosmovisión, tradiciones, danza, comida y cívico, este último derivado “de las experiencias históricas más memorables y que son recuperadas por algunas comunidades que reproducen momentos de la historia sobre la base del imaginario colectivo” (Machuca *apud* Olguín, 2011: 104).

En conclusión, el cuerpo es una realidad biológica e individual “permeado y modificado por la psique, la historia y las relaciones eco-socio-culturales” (Lizarraga, 2003: 51). Así, la corporeidad es a la vez una unidad y un sistema complejo condicionado y condicionante, un espacio donde confluye lo físico, lo estético, lo cultural, lo espiritual, nuestra historia personal y social; donde se materializa la realidad objetiva y subjetivada, espacio de la resignificación

de las identidades; donde se reconstruyen y establecen las prácticas y normatividades. De acuerdo con Bernard (1985), el cuerpo es el signo y significado de la existencia. Nuestro cuerpo es nosotros mismos. Él es nuestra única realidad aprehensible: contiene y aloja las emociones, los sentimientos, el alma; por él deseamos, obramos, nos expresamos y creamos.

Con base en lo anterior, en la práctica de la antropología física la corporeidad humana se encuentra representada en múltiples formas: en los datos de los archivos, en los documentos clínicos, en los registros de proceso de rituales funerarios, en las bases de datos que agrupan la dimensión proporcionalidad cuantificable, en las cédulas que recuperan las prácticas de alimentación, en las fichas osteológicas. Asimismo se encuentra en las representaciones socioculturales e históricas del cuerpo, artísticas, literarias, gráficas, incluidas las pictóricas rupestres, que en sí mismas son patrimonio cultural a la vez que representaciones del eje de la existencia humana: el cuerpo. Tales representaciones se relacionan con una imagen presente y un objeto ausente. Se trata de la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona que hace ver un objeto cuando es sustituido por una imagen capaz de regresarlo a la memoria (Chartier, 1999).

Así, un número, un índice, un registro de lo dimensión proporcional, anatomofuncional, biomecánico o morfogenético (Vera, 2002), las representaciones en la imagenología producida por la tecnología biomédica, tan útiles en la antropología física, una sustancia, una molécula humana, representan la corporalidad, la dimensión histórico social de las sociedades, productoras y consumidoras de patrimonio cultural tangible e intangible, ya que el uno se realiza en el otro como parte de un diálogo imposible de escindir.

La noción de cuerpo experiencial aglutina lo biológico y cultural de manera indisoluble. El cuerpo sintiente, percibiente, generizado, inmerso en múltiples contextos y diversas etapas ontogenéticas, en las que se realizan los hábitos, las normas sociales, los significados, los rituales, las modificaciones corporales, las identidades; en síntesis, las creencias que presiden a las prácticas y que implican las formas del placer, la enfermedad, el dolor, el sufrimiento, el castigo, la discriminación, la estigmatización, el abandono, la pobreza, el etnocidio; el trabajo, las pasiones, el imaginario, el gusto por la vida, el gozo. Cada cultura, entonces, tiene una idea de lo corporal, de lo biológico, de la naturaleza, de la mente, de lo mágico, de lo religioso, de la vida, de la muerte. Todo ello se deposita en

el cuerpo-patrimonio, que se explora en los diversos campos de la disciplina antropofísica y que de manera particular hemos abordado en el contexto de la experiencia de la enfermedad crónica, desde el horizonte de la antropología médica y del drama social de la antropología de la experiencia, con lo que buscamos el significado de las acciones humanas para ir de lo individual a lo social, articulando el pasado con el presente mediante el método interpretativo y la etnografía de la experiencia, con lo que se demuestra que en las prácticas de atención se hacen patentes las normas y las creencias, los saberes que ostentan los sujetos en tanto miembros de una sociedad determinada. De esta forma el cuerpo es sustrato y sentido, metáfora de la vida vivida.

A modo de conclusiones

De acuerdo con los antropólogos físicos pioneros en este debate, hasta aquí podemos concluir que la salvaguardia del patrimonio debe incluir como premisa fundamental la preservación de los cuerpos de las sociedades que lo crean (López *et al.*, 2002), reproducen y acrecientan a partir de su uso. Pero también nos preguntamos: ¿cómo puede el antropólogo físico intervenir en la salvaguardia del patrimonio? Las propuestas a continuación dan luz a esta problemática.

Desde la arqueología, De la Vega y Saavedra (2006: 128) hacen notar que suponer que las palabras “patrimonio” y “patrimonio natural” se definen y forman parte del vocabulario de todos los seres humanos y que son nociones convencionales sólo demuestra ignorancia y ceguera “por parte nuestra. Tenemos que reconocer que [...] la preocupación sobre esta materia y los conceptos que la delimitan pertenecen al pensamiento occidental contemporáneo”. Entonces, ¿qué hacer para que algunos rasgos que hemos distinguido desde la concepción de la corporeidad se transformen en un patrimonio cultural digno de salvaguardia, para que se valoren y conserven en forma local? Dado que es prácticamente imposible tutelarlos desde el exterior, la respuesta de los antropólogos físicos ha sido proponer la discusión en el interior de la disciplina (este trabajo responde a esa propuesta): la investigación en torno a temas relacionados con el patrimonio, impulsar la salvaguardia del patrimonio cultural objeto de estudio de la antropología física –léase el cuerpo humano en su versión de restos óseos o como expresión viviente del genoma humano–, y subrayan que para ello se necesita también la demanda y adquisición de infraestructura y recursos humanos (López *et al.*, 2002).

La propuesta de Becerril, a partir de su análisis de los principios legales de la Convención del Patrimonio Mundial, se enfoca en la educación y la difusión, elementos que “se convierten en la más importante inversión y garantía de la conservación. Sin una sociedad que reconozca la importancia de sus bienes culturales simplemente no puede detonarse ni una acción pública efectiva en este campo [...] Educación significa formación, significa reconocimiento y significa también interiorización para la acción” (Becerril, 2009: 138).

Otros investigadores del INAH declaran que “toda propuesta de defensa del patrimonio cultural que pretenda ser coherente y racional [...] deberá partir del conocimiento científico de la realidad que pretendemos defender [...] la defensa del patrimonio va, indisolublemente, unida al impulso de la investigación” (León *et al.*, 1984: 37) y a la vinculación de los investigadores con los sectores sociales mayoritarios. Asimismo, consideran que se deben llevar a cabo estrategias de “concientización de todos los sectores del sistema social, ya que nadie defiende un patrimonio que no conoce ni entiende” (Fernández, 1984: 83).

Investigar para proteger y conservar, difundir el conocimiento científico para concientizar a las poblaciones locales que ostentan los rasgos patrimoniales: ésas son tareas que corresponden a los antropólogos, incluyendo a los antropólogos físicos, que han contribuido a la construcción del patrimonio y se han dado a la tarea de conservarlo. Y aún queda mucho por hacer en la difusión. Una vez que hemos escrito para nosotros mismos, debemos –como se explicita en la introducción al módulo de antropología física de la *Guía de estudio 2012 para el ingreso a la licenciaturas* de la ENAH– “explicar ampliamente a la gente lo que el investigador persigue así como la entrega de resultados de la investigación. Parece una tarea sencilla, pero en la práctica no lo es” (Bernal y Maestro, 2011: 19). Éste sería el punto de partida, un diálogo entre los investigadores y las poblaciones, ya que ellas son y ostentan el patrimonio, y las que finalmente decidirán qué conservar.

Coda

El tema del patrimonio no se había explicitado en el quehacer de los antropólogos físicos salvo en contadas excepciones. Hoy es un tema de actualidad relacionado íntimamente con el mundo globalizado y homogeneizador (Díaz y Hernández, 2008), y es un argumento tan sólido que, como una especie de conjuro, pretende limitar la invasión del capital

en todos los ámbitos de la vida de las poblaciones, sean los que sean. También es una herramienta de comercialización susceptible de usarse de manera sustentable por parte de las localidades, que cada vez más se involucran en proyectos productivos, museos comunitarios y se hacen más conscientes de su patrimonio y del uso racional del mismo. Sin embargo, aún hay un trecho largo por recorrer. Al parecer el tema del patrimonio emergió dadas las circunstancias políticas y económicas actuales, que amenazan con la disolución de las identidades. El patrimonio cultural es una noción que aglutina intereses locales, regionales, nacionales y universales.

Bibliografía

- Arboleda Gómez, Rubiela, *El cuerpo: huellas del desplazamiento. El caso Macondo*, Medellín, Hombre Nuevo, 2009.
- Argüelles San Millán, Juan Manuel, "Introducción", en Pilar Chiappa Carrera, Juan Manuel Argüelles San Millán y José Luis Vera Cortés (coords.), *Mente, cultura y evolución*, México, INAH, pp. 13-14.
- Becerril Miró, José Ernesto, *Los principios legales de la Convención del Patrimonio Mundial*, México, INAH, 2009.
- Bernal Felipe, Natalia y Nubia Montserrat Maestro Martínez, "Introducción", en *Guía de estudio 2012 para el ingreso a las licenciaturas*, ENAH-INAH-Conaculta, 2011, p. 19.
- Bernard, Michel, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados", en Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*, vol. I, México, FCE, 2004, pp. 28-56.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Díaz Brenis, Elizabeth y Javier Hernández, "Introducción", en E. Díaz Brenis y J. Hernández (coords.), *Patrimonio cultural, turismo y religión*, México, Programa de Mejoramiento del Profesorado-ENAH-INAH-Conaculta, 2008, pp. 5-9.
- Durán Solís, Leonel, "Los derechos culturales como derechos humanos y el patrimonio cultural", en *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*, México, Trabajadores Académicos del INAH-Delegación DII A I- Sección X-SNTE, 1995, pp. 31-37.
- Fernández, Rodolfo, "Concientizar para conservar", en *I Foro Julio de 1983. La defensa del patrimonio cultural*, México, D-II-345- Sección X-SNTE, 1984, pp. 83-84.
- Fournier, Patricia y Fernando López Aguilar, "Estudio introductorio", en P. Fournier F. López Aguilar (coords.), *Patrimonio, identidad y complejidad social. Enfoques interdisciplinarios*, México, ENAH-INAH-Conaculta, 2010, pp. 5-20.
- Hernández Ramírez, Javier, "El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México", en *Dimensión Antropológica*, año 14, vol. 41, 2007, pp. 7-44.
- León Pérez, Ignacio *et al.*, "Algunas consideraciones y propuestas sobre la defensa del patrimonio cultural", en *I Foro Julio de 1983. La defensa del patrimonio cultural*, México, D-II-345- Sección X-SNTE, 1984, pp. 37-38.
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, México, INAH, 1995 [1972].
- Lizarraga Cruchaga, Xabier, "De la inquietud a la disciplina: la antropología física", en Josefina Mansilla Lory y X. Lizarraga Cruchaga (coords.), *Antropología física, disciplina plural*, México, INAH, 2003, pp. 25-64.
- López Alonso, Sergio *et al.*, "El patrimonio cultural y la antropología física en México. Elementos para su discusión", en *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*, Trabajadores Académicos del INAH-Delegación DII A I- Sección X-SNTE, 1995, pp. 277-283.
- Machuca, Jesús Antonio y Marco Aurelio Ramírez, "El turismo como cultura transnacional", en *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*, México, Trabajadores Académicos del INAH-Delegación DII A I- Sección X-SNTE, 1995, pp. 73-94.
- Machuca, Jesús Antonio, Marco Aurelio Ramírez e Irene Vázquez Valle, "La urgencia de defender nuestro patrimonio cultural", en *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*, México, Trabajadores Académicos del INAH-Delegación DII A I- Sección X-SNTE, 1995, pp. 3-7.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, México, Origen-Planeta, 1985.
- Menéndez, Eduardo, "Biologización y racismo en la vida cotidiana", en *Alteridades*, año 11, núm. 21, 2001, pp. 5-39.
- Olgún Vázquez, Alma, "Recurrir a la cultura para sobrevivir a la pobreza: preservación y salvaguarda del patrimonio cultural en tiempos de globalización", en *Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, 2011, pp. 102-104.
- Paz Arellano, Pedro *et al.*, "La defensa del patrimonio cultural de la nación", en *I Foro Julio de 1983. La defensa del patrimonio cultural*, México, D-II-345- Sección X-SNTE, 1984, pp. 94-97.
- Stavenhagen, Rodolfo y Tania Carrasco, "La diversidad étnica y cultural", en Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*, vol. I, México, FCE, 2004, pp. 249-280.
- UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, 17 de octubre de 2003.
- Vega Doria, Socorro C. de la y Edmundo Saavedra Cruz, "Reflexiones acerca del patrimonio", en Ivonne Schönleber Riusech y Alberto Villa Kamel (coords.), *Investigación, docencia y patrimonio. Memorias de las Jornadas de Arqueología*, Programa de Mejoramiento del Profesorado-ENAH-INAH-Conaculta, 2006, pp. 125-136.
- Vera, José Luis, *Las andanzas del caballero inexistente*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano", 2002.

El cuerpo: soma y circunstancia

Xabier Lizarraga Cruchaga*

“¿Soy mujer, soy muchacho, soy hermafrodita?” No hay pena del alma más cruel que esta incertidumbre de estado; nada más triste que el estado de no tener ninguno.

FRANÇOIS GAYT DE PITAVALL, *Marguerite Malauré. Muchacha falsamente reputada hermafrodita.*

Porque una es más auténtica cuánto más se parece a lo que ha soñado de sí misma.

PEDRO ALMODÓVAR (dir.), monólogo de Agrado en *Todo sobre mi madre* (España, 1999).

Todos tenemos una materialidad poderosa que hemos dado en llamar “cuerpo”, aunque la palabra en sí misma, polisémica y brumosa, invita a certezas y dudas, a dogmas y herejías, a razones y delirios, universos experienciales en expansión... La palabra dice mucho y nada:

Lo que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos por calidades que le son propias [...] sustancia compuesta de forma y materia. Sustancia material dotada de propiedades físicas accesibles a la percepción de los sentidos. La forma (*eidós morphé*) determina la esencia, principio de la unidad específica y de las actividades del ser corporal; la materia (*úee*) es el principio de la cantidad homogénea dimensiva [...] Talle y disposición personal [...] Hablando de libros, volumen, libro encuadernado [...] Conjunto de lo que se dice en la obra escrita [...] Hablando de leyes civiles o canónicas, colección auténtica de ellas [...] Agregado de personas que forman un pueblo, comunidad o asociación [...] Cada una de las partes que pueden ser independientes cuando se las considera unidas a otro principal [...] Objeto material en que pueden apreciarse las tres dimensiones principales, longitud, latitud y profundidad [...] Realidad, ser, ente, materia extensa [...] Organismo viviente del hombre [...] (Alonso, 1991: 1 299).

De ahí la oportuna afirmación de José Luis Vera (2002: 1) cuando apunta: “El cuerpo. ¿Existe algo en nuestra vida que a la vez sea tan profundamente ajeno y propio, tan cotidiano y desconocido?”, aunque es evidente que, cuando Vera habla de “cuerpo”, no se refiere a todo ese universo inacabable de significados que ofrece el diccionario, sino que se centra en unas cuantas de tales acepciones. Por ello quizá otros, con la intención de precisar en un sentido meramente biológico, con el fin de acotar las fronteras de sus intereses académicos, optan por utilizar el término “soma”, que el propio diccionario define simplemente como “cuerpo” –aunque también hace una escueta referencia a harinas y panes– (Alonso, 1991: 3 816). Pero “cuerpo” y “soma” son y no son lo mismo. Incluso si sólo los utilizamos para referirnos al individuo, al organismo, a la persona, son términos que invitan a no pocas reflexiones; median análisis y suponen resonancias sociales e ideológicas, incluso biológicas y psicológicas distintas. Cuanto más polisémica resulta una palabra, más puertas abre y laberintos sugiere el concepto.

La palabra “soma” no suele utilizarse en el habla cotidiana. Todo lo más, se la emplea como sufijo cuando, por ejemplo, se hace referencia a cierto tipo de trastornos o malestares “psicosomá-

* Dirección de Antropología Física, INAH.

ticos": "Psicosomático, -ca (gr. *Psychée*, alma, y *soomatikós*, somático, perteneciente al cuerpo). Adj. med. Que tiene síntomas de origen mental" (Alonso, 1991: 3 430). O como prefijo en palabras como "somatología", "somatópago", "somatoplasma", "somatotridismo",¹ entre otras. Todas ellas aluden de una u otra manera a la imprecisa noción de "cuerpo".

Por lo general, el término "soma" se utiliza para hablar de cuerpos, aunque quizá en tono austero, solemne, aséptico: podríamos decir que pretendiéndolos libres de toda mácula o para evitar alguna valoración social, emocional o ideológica. Por ello no todos entendemos lo mismo al decir o escuchar esa palabra, aunque la sentimos vinculada a la biología de los seres, a veces sin más atribuciones, como cuando nos referimos, por ejemplo, a un cadáver.

En cambio, la palabra "cuerpo" da pie a innumerables sugerencias; remite a un rompecabezas de emociones; es el soma modelado por el ánimo y el deseo, el trabajo y el hambre, la virtud y la plástica; mediado y utilizado por la política, la economía y las miradas de los otros (Blanco, 1981). Cabe por ello decir que el cuerpo es una construcción –no necesariamente consciente o volitiva–, pero construcción al fin, construcción personal y social –ego y sociocéntrica–; una construcción experiencial que cambia y deviene detonadora de emociones, certezas y dudas, goces y frustraciones, que se enriquece y se mina cuando el individuo come o goza o sufre o es invadido por un agente extraño –*pathos*– que se manifiesta mediante signos, síntomas y deterioros diagnosticables por la mirada clínica. Porque el cuerpo es algo más amplio, complejo y dinámico que el soma. Lo desborda... De ahí que se use la palabra "cuerpo" para hacer referencia a tantas y tan diversas cosas que aterrizan en los diccionarios mediante el recurso de la metafóricación, de las analogías semánticas.

Por lo menos en el caso del animal humano, el soma, la biología pura y dura, deviene cuerpo que se expone a erosiones y retoques, a miradas y tactos, a identidades y ontogenias. El soma siempre es visto en un presente indefinido e inamovible. El soma, transformado en cuerpo, se mueve en el tiempo y se abre a los demás a modo de texto... Un texto con tachaduras, emborronamientos, fragmentos casi incomprensibles y algunas sintaxis infrecuentes, para muchos incluso incoherentes, saturadas de sinrazón. En no pocas ocasiones a los cuerpos se les ve como textos saturados de errores y,

¹ Somatología: "Tratado sobre las partes sólidas del cuerpo humano". Somatópago: "Monstruo doble con los cuerpos unidos". Somatoplasma: "Protoplasma del cuerpo celular". Somatotridismo: "Monstruo con tres troncos" (Alonso, 1991: 3 817).

por lo mismo, incomprensibles para el común de la población, para el orden hegemónico impuesto por el *deber ser* y el *tener que ser*, por lo que muy diversos correctores de estilo –jueces, cirujanos, psiquiatras y psicólogos, empresarios, artistas, ministros religiosos e incluso antropólogos– pretenden enmendarlos, editándolos. Al respecto, cabe recordar lo apuntado por Juan Antonio Suárez (2003: 143):

[La] centralidad del cuerpo obedece a que éste es un complejo aparato de mediación entre el sujeto y el ámbito social. A la vez propio y ajeno, es tanto el escenario de una supuesta individualidad como una superficie sobre la que se inscribe una ley social que define el género, prácticas corporales permisibles y proscritas, repertorios de gestos, actitudes, apariencias y, a través de los dictados de la moda, establece también los cánones físicos y hasta los más mínimos pormenores del atuendo, el maquillaje o el peinado. Esto convierte al cuerpo en un campo de batalla donde colisionan lo inalienablemente propio (asumiendo que esto exista) y lo completamente ajeno. Es un vehículo de disconformidad y rebeldía pero también una superficie sobre la que actúan tecnologías punitivas y reguladoras, como el castigo, el confinamiento, la vergüenza o incluso la definición y la tipificación [...]

De forma consecuente, hablar del cuerpo –usemos o no el término "soma"– supone generar significados e interpretaciones sobre los otros en contraste con nosotros mismos, utilizarlo como objetivo y volverlo referente, por lo que deviene omnipresente en casi todos los haceres del animal humano: política, danza, terapéutica, estadística, religión, industria, jurisprudencia, periodismo y, por supuesto, antropología, para dar pie a múltiples y acalorados debates, propuestas teóricas y proyectos de investigación empírica en diferentes ámbitos académicos. Mientras que, como apunta Vera (2002: 10-11):

[...] el cuerpo es caracterizado a partir de sus propiedades mensurables, dimensiones, proporciones, pesos, etcétera y se define en franca oposición a propiedades espirituales, mentales, e incluso en [...] oposición a la propiedad dinámica de la vida, en particular en su acepción de cadáver [...] los atributos a partir de los cuales caracterizamos al cuerpo se perciben por mera experiencia sensible, de tal forma que para entender al cuerpo debemos tocarlo, medirlo, olerlo, pesarlo, etc. y sólo en esa medida el cuerpo es [...] Se afirma que la existencia del hombre es corporal y debido a ello el cuerpo es el eje de todo tipo

de reflexiones que pretenden en algunos casos anclarlo a los tradicionales esquemas dualistas o integrarlo a una entidad indisoluble a la que denominamos, no sin cierto escepticismo, individuo.

En ese sentido, en la entrevista recogida y ya referida en esa obra de Vera, quise apuntar diferencias significativas entre “soma” y “cuerpo” que aquí retomo, pensando al primero en términos “estrictamente orgánicos”, vivo o en su posibilidad cadáver, como apunta el propio Vera, y al segundo como “una construcción” que cada individuo hace a partir y sobre su propia biología, no sólo en tanto que individuo, sino como sujeto social y psicoafectivo, como sujeto de deseo y de trabajo, como ser cultural en determinado tiempo histórico y lugar.

El soma se configura durante la embriogénesis, a partir de electricidad y química, mediante genes, hormonas, órganos y fisiologías, y se proyecta como tal incluso después de muertos los individuos. Sin dejar de ser todo ello, tras el nacimiento éste comienza a ser mediado por otro causal de fuerzas, accidentes, transformaciones, experiencias, percepciones, sensaciones y emociones, por las miradas de los otros y las propias miradas ante el espejo o mediante recorridos táctiles –no necesariamente masturbatorios– que a cada uno nos permiten descubrirnos texturas, formas, temperaturas, humedades, proporciones y sensibilidades, volúmenes y profundidades, fortalezas y debilidades; todo ello matiza y singulariza, configura un cuerpo único, distinto a cualquier otro, incluso cuando los somas, materia prima, comparten idéntica carga genética –gemelos monocigóticos–. El cuerpo, en consecuencia, se produce por medio de actividad, nutrición, experiencias patológicas y afectos, crecimiento y maduración, contactos sociales e influencias culturales, cautelas y osadías, configuración de identidades sociales, ideológicas, afectivas, sexuales y políticas, y en permanente emergencia de gustos, preferencias y deseos, sentimientos y fatigas. En ese sentido, el cuerpo “es una construcción” y desborda las características del soma, las cualidades e incluso limitaciones derivadas de la biología que lo hace posible... Es construido por experiencias mediadas por un mar insospechado de circunstancias.

¿Pero a qué nos referimos cuando hablamos de “circunstancias”? Como suele ocurrir cuando acudimos a los diccionarios, nos encontramos con un mar de significaciones:

Accidente de tiempo, lugar, modo, etc. que está unido a la sustancia de algún hecho o dicho [...] antecedentes, concomitantes y consiguientes que concurren en un

hecho, pero que no tienen con él enlace necesario. Las circunstancias de un hecho solamente engendran probabilidad en el juicio sobre él [...] causas y condiciones de todo género que rodean, v. gr., un delito, y que entran como elemento de juicio en la apreciación de la culpabilidad [...] Las circunstancias pueden agravar o disminuir la responsabilidad o eximir totalmente de ella y pueden también cambiar la especie, multiplicando en cierto modo el delito [...] (Alonso, 1991: 1 076).

Esto sin duda nos permite considerar que, dado que al nacer el soma comienza a ser afectado, mediado por una pluralidad de circunstancias sociales, familiares, culturales, económicas, ideológicas y políticas, el individuo busca ajustarse mejor o peor a ellas para encajar en el entorno –adaptación–. En la medida en que capta, percibe y experimenta, se adecua u opone resistencia a tales circunstancias. Se construye como “sujeto-cuerpo” en la dirección impuesta por el orden social hegemónico o a contracorriente, porque las circunstancias no se significan de igual manera para todos. Al respecto, cabe recordar, además del siempre citado José Ortega y Gasset (2005), a Paco Vidarte (2007: 33), quien apunta:

[...] las circunstancias nunca vienen luego: están dadas de antemano y aterrizamos en ellas precipitados desde el útero materno. Y lo que sale del útero no es un yo. No en todos los casos [...] “Yo soy yo y mi circunstancia” sólo lo puede decir un individuo estupendamente instalado en el tejido social: ha nacido tan entre algodones que trae un pan, un yo y unas circunstancias estupendas debajo del brazo. Algunos hemos nacido sólo con un pan y unas circunstancias, pero sin yo, despolitizados socialmente desde tan temprana hora [...] la circunstancia [...] ha sido impuesta, la circunstancia les pertenece a los demás [...]

Y es quizá en esto de “las circunstancias” que se hacen más evidentes las distancias significativas entre soma y cuerpo, porque las circunstancias son las que, sin alterar necesariamente al soma, imprimen presión, dificultan o facilitan las cosas y en ocasiones devienen tortura para aquellos que construyen cuerpos e identidades en conflicto con las expectativas que otros se hacen, en conflicto con un orden social rígido y conservador, más preocupado por las apariencias que por las vivencias.

Como se ve en el primer epígrafe, un soma de apariencia imprecisa, ambigua desde la perspectiva binomial de los sexos –sólo dos: “hembra” y “macho”, con raros ejemplos de

lo que se ha dado en llamar “estados intersexuales”–, puede llevar a un individuo a dudar de sí, de “lo que es”, y a no conseguir construirse el cuerpo a un tiempo deseado y aceptable para los demás; y son precisamente las circunstancias, las opiniones y valoraciones del entorno social lo que determina que no sólo sea tenido por rareza, sino también convertido en “caso”, tanto clínico como jurídico:

Algunas gracias de su sexo, que la naturaleza le dio, abrieron sobre ella los ojos del público, dando relieve a su aventura; y la imaginación, que encontraba placer en ser seducida, con objeto de volver más maravillosa la historia, le prestó incluso argumentos que antes no tenía. Así, se le miró con una suerte de horror mezclada con curiosidad, como a un hermafrodita, y con regocijo, como a una persona que tenía con qué atraer las miradas.

Ella aporta los testimonios de los magistrados para demostrar la regularidad y la decencia de su conducta en la vida errante que ha llevado [...]

La condición de la Suplicante era deplorable: obligada a obedecer las leyes que la naturaleza condenaba en su corazón, era vista por varios filósofos como una de esas quimeras, a que las fábulas dieron el nombre de hermafrodito, y por el público crédulo, como un verdadero monstruo (Gayt de Pitaval, 2010: 15-17).

El cuerpo es, pues, un soma trabajado y mediado por un “yo” que siente, necesita y desea, por un entorno socioafectivo que lo tasa y carga de significados, muchas veces contradictorios y no pocas veces lacerantes y humillantes. En tanto que nacemos mediados y constreñidos por circunstancias ideológicas y epistémicas, la configuración del “yo” inevitablemente se ve matizada y condicionada por normas y actitudes –opiniones y conductas– psicosociales que obstaculizan y limitan, o cuando menos direccionan la construcción y el desarrollo de la corporeidad de un “yo” sujeto a miradas y evaluaciones que no siempre se digieren y asimilan sin traumas emocionales. Al respecto, el ya citado Juan Antonio Suárez (2003: 143) sostiene que “la corporalidad es más bien una corpo/realidad: el cuerpo y sus vicisitudes definen una realidad tanto individual como colectiva”.

Y no pensemos sólo en hermafroditas –de muy variados tipos–,² cuyo soma es visto como ambigüedad (incomprendida), definida por la medicina como anomalía y aberración,

patología; razón por la que difícilmente los individuos pueden hacerse de un cuerpo que se vea cobijado por un “Yo” afectuoso de sí mismo. También hay somas transformados, cuerpos contruidos por intereses ajenos a los propios individuo –v. gr. los eunucos para el harem, los *castrati* para la música–, al mismo tiempo que cuerpos transexuales, los cuales se construyen a contracorriente, al distanciar al “yo” del soma, un cuerpo que otros etiquetan, evalúan y condenan en nombre de las circunstancias sexo-políticas del orden hegemónico y discursos patologizantes (Niето, 2008). Al librar no pocas y arduas batallas contra las circunstancias sociales, morales e incluso académicas, los transexuales se enfrentan a luchas internas: identidad sexo-genérica *versus* soma; luchas entre deseo y razón, ilusión y cautela; resistiendo a dogmas, expectativas parentales, miradas clínicas y burocracias legales, con el objetivo último de acceder al estatus de sujeto social de pleno derecho y reconocer un “yo” en un cuerpo, aunque el soma sugiera algo distinto.

Los transexuales devienen pruebas concluyentes del principio paradójico que nos rige como especie; hacen evidente que en cada realidad coexisten elementos diferentes –y en ocasiones casi opuestos– que la configuran, construyen y renuevan. Como sostiene José Antonio Niето (1998: 31), “parecen reunir los requisitos de la ‘*unitas mutiplex*’, la conjunción de lo singular y lo diverso, de la unidad y la multiplicidad”. Una *unitas mutiplex* que hace emerger circunstancias íntimas, novedosas, en contraste y confrontación con las circunstancias públicas, siempre anteriores a la vida del individuo.

Del mismo modo como cada uno de nosotros busca consolidar –o justificar– un cuerpo que se transforma por efecto de los años, los alimentos, la actividad, los azares del ir y venir de enfermedades y otros trastornos, los transexuales buscan hacerse de un cuerpo que permita una concordancia entre el “siento que soy” –identidad sexo-genérica– y el “tengo/parezco” –la apariencia/imagen corporal– (Lizarraga, 1987). Así como los hay que se pasan horas siguiendo recias rutinas en el gimnasio o esclavizados a una dieta mil y un veces pensada –con frecuencia cada vez más reducida– para transformar un soma en un cuerpo acorde con unos ideales plásticos –marcados y desarrollados músculos o siluetas gráciles casi evanescentes, por ejemplo–, los

(ovotestis), o con presencia en ambas gónadas de tejido ovárico y tejido testicular, que conforman también un ovotestis [<http://www.conganat.org/7congreso/PDF/251.pdf>]. Otras manifestaciones son la presencia de un ovario y un testículo, y el llamado síndrome Rokitansky, aplasia mülleriana o agenesia [<http://www.facemama.com/ginecologia/neovagina-la-solucion-para-las-mujeres-que-no-tienen-vagina-ni-utero.html>].

² Sirvan de ejemplo los individuos con cariotipo en mosaico: 46,XX / 46,XY en los que se observa tejido ovárico en una gónada, con ausencia de tejido testicular, y otra gónada con ambos tipos de tejido: ovárico y testicular

transexuales persiguen con igual tesón una imagen con que vivir el mundo, los momentos, con el objetivo de conseguir así armonizar la construcción de un “soy” aproximándose a ideales delineados en la mente durante años de verse sometidos a circunstancias adversas: el sexo-género asignado y el discurso sexual no sólo heterocéntrico, sino misógino, que demanda sexualidades potencialmente genésicas, roles distanciados y ortodoxos, obediencias ciegas.

Otros cuerpos contruidos y signados por la mirada clínica, la opinión de propios y extraños, las modas y las aspiraciones a ser algo más que un soma producido por los gametos paterno y materno, epicentrados en la propia percepción de sí mismos, son los cuerpos de la anorexia, la bulimia, la ortorexia y la vigorexia (Gil y Cáceres, 2008; Alcántara Moreno, 2008). Cuerpos con los que se persigue una felicidad siempre un poco más allá, rozando el abismo que augura una caída sin retorno. Cuerpos ajenos a los cánones clásicos, avalados por el discurso oficial, distanciados de otros cuerpos más casuales, menos esclavizados por obsesiones alucinadas en los espejos, sugeridos por aspiraciones de perfección muchas veces indescifrables, aun para los propios individuos que, sin programa definido o con disciplinas rigurosas, se torturan y distancian de la norma, del posible anonimato de las multitudes... Como lo son también los cuerpos contruidos por los adictos a tatuajes y cirugías.

Al final podemos pensar el soma, como materia prima, material con cualidades físicas y químicas diversas que nada dice por sí mismo, más allá de dar cuenta de tamaños, formas, colores, texturas y otras cualidades físicas y químicas, es materia con numerosas características, unas reconocibles por singulares, otras más generalizadas y, por lo mismo, presentes en numerosos somas, aun en organismos de otras especies: boca, ojos, hígado, orejas, sistema nervioso, pelo, corazón, lengua, por ejemplo. El soma sería, si se me permite la metáfora, la página en blanco en que es posible, en el devenir de una ontogenia, escribir numerosas y distintas narraciones; la materia prima con que se construyen los textos en que los individuos sociales –cuerpos singulares, únicos– llegan a ser protagonistas o antagonistas en una multiplicidad de historias, y no pocas veces reducidos por los demás a jugar el papel de sufrientes comparsas, cuando no son simple y llanamente anulados como sujetos sociales. El soma es algo así como un lienzo en que se pinta una imagen única y cambiante durante los días y las noches de una vida, un sólido maleable, incluso frágil, en el que se esculpe un cuerpo siempre inacabado... En construcción permanente.

El cuerpo es siempre una posibilidad en movimiento, un “poder llegar a ser”, aun un vehículo no sólo para estar en el mundo, sino para transformarlo, expresarse y ser visto, para ser contado, por lo que es susceptible de ser clasificado y evaluado, que con frecuencia deviene incomprendible para otros. Se diría que es un texto que no siempre es posible leer con fluidez y precisión semántica... Los cuerpos son interpretables y cambiantes; en consecuencia, no pocas veces resultan brumosos, inaprehensibles, por más que se trate de materia concreta y mensurable. A partir de una determinada carga genética, de flujos hormonales y fisiologías varias, de supervivencia a no pocos accidentes y emergencias morbosas, es posible elaborar un casi ilimitado número de textos-cuerpos, en virtud de lo que la mente y el entorno matizan, ajustan, detallan, definen, proponen y canonizan. Y es con el cuerpo que al fin conseguimos “ser” un “yo” que “está” en el mundo. Nos expresamos porque tenemos un cuerpo, pero también porque éste cambia y modifica nuestras maneras y posibilidades de estar, de desear y expresarnos, y porque ofrece a otros ilimitadas lecturas de ése, nuestro “estar-siendo”.

Bibliografía

- Alcántara Moreno, Hugo, “Vigorexia: la cárcel en el gimnasio”, tesis de maestría, México, ENAH-INAH, 2008.
- Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma*, tt. I-III, México, Aguilar, 1991.
- Blanco, José Joaquín, *Función de medianoche. Ensayos de literatura cotidiana*, México, Era, 1981, pp. 71-73.
- Gayt de Pitaval, François, *Marguerite Malaure, muchacha falsamente reputada hermafrodita*, México, Verdehalago, 2010 [1734].
- Gil, Marta y Juanjo Cáceres (coords.), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, Madrid, Montesinos, 2008.
- Lizarraga, Xabier, “La identidad sexo-genérica: un continuo”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. III, 1987, pp. 383-403.
- Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, 1998.
- Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*, Barcelona, Bellaterra, 2008.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Suárez, Juan Antonio, “Corpo/realidad, pornografía y vanguardia”, en Óscar Guasch y Olga Viñuales (eds.), *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 125-146.
- Vera, José Luis, *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2002.
- Vidarte, Paco, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Madrid, Egales, 2007.

Decálogo del cuerpo

Adriana Guzmán*

*Si vivir consistiese en darse cuenta,
ganar el corazón, perder el hilo,
mostrarle el pasaporte a los espejos,
ponerse a hablar de usted consigo mismo,
volver por las aceras sin memoria,
demorarse en los labios conocidos,
si vivir fuera sólo estar sobrando,
estar de más, estar más que perdido,
saber que no hay remedio, que los dioses,
famosos por sus sombras y sus signos,*

*ya planearon sus crímenes perfectos,
sus crímenes sin rastro y sin motivo,
si vivir consistiera en aquel tiempo
en el que no queríamos morirnos,
si vivir fuera ser un extranjero
que llega a amar mucho a un país distinto,
si vivir no tuviese consistencia,
sólo un momento dado y no pedido,
si los muertos se mueren, que se mueren,
nadie, nunca jamás, estuvo vivo.*

MANUEL ALCÁNTARA, "Si vivir consistiese en darse cuenta"

Ciertamente, el cuerpo es pasión y toda vivencia apasionada conduce al cuerpo. En las letras de Manuel Alcántara también es posible encontrar la vida del cuerpo, como en la siguiente, titulada "Nadie me quiso decir":

Nadie me quiso decir
que tanto perder el tiempo
era por buscarme a mí.

Aquella vida, la de los pensamientos que lo han conducido por vertiginosos senderos, lo que bien podría llamarse los caminos epistémicos del cuerpo en reflexión y de la reflexión sobre el cuerpo. El poema epígrafe del presente escrito declara las certezas que han conducido a los hombres a reflexionar sobre su propio ser encarnado:

Si vivir consistiese en darse cuenta... que de paso firme, aunque el camino sea pedregoso, así el cuerpo, contundente, siempre presente, ha vivido un bizarro periplo cuando las palabras son las que se manifiestan. En los discursos que los saberes de Occidente han tejido a lo largo de su historia, los referentes al cuerpo han sido contrastantes. Siempre en el centro de la experiencia, en la construcción de toda cultura, el cuerpo ha sido el punto constante de observación y reflexión, aunque la forma en que se le ha interpretado y, por ende, construido y vivido ha variado tanto como las culturas que se han sucedido en el tiempo y el espacio. Para dar cabal cuenta de las trayectorias del cuerpo deben observarse tanto las conceptualizaciones del mismo –ya que, por supuesto, es también lo que de él se ha dicho y se diga– como la historia del propio cuerpo, construida en buena medida a partir de lo anterior. Desafortunadamente, en estos momentos no hay tiempo para dar cuenta de lo segundo, la historia del cuerpo, aunque bien puede comprenderse a partir de los cambios en las conceptualizaciones y, por lo tanto, estudios del mismo, que es de lo que se hablará en este espacio.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

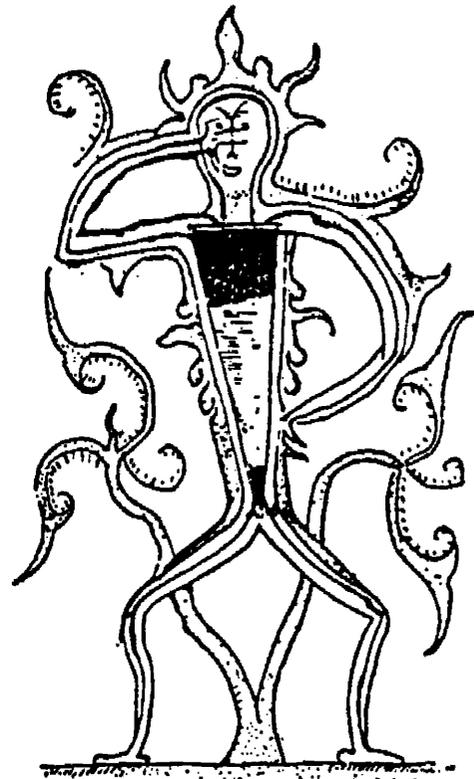
Es posible rastrear ciertos puntos clave que han sido centrales en la comprensión del cuerpo en un muy largo trecho de la historia del llamado Occidente. Fraguado en un proceso de larga data y quizá siempre motivado por lo inevitable de la experiencia de lo que, sin problematizar demasiado por el momento, puede llamarse lo material e inmaterial, el interior y el exterior, la comprensión del cuerpo todavía dominante en la actualidad se inicia con el resquebrajamiento de la unidad del sujeto, una dicotomización dada ya sea en términos metafísicos (que va desde la Antigüedad con el platonismo, se robustece en el Medioevo, sobre todo a partir de la consolidación del catolicismo, y se refina durante el Renacimiento) o gnoseológicos (principalmente establecidos a partir del racionalismo cartesiano), la cual entiende al sujeto disociado en distintas entidades llamadas *alma*, *espíritu*, *mente* y *cuerpo*. Es a partir de esta fragmentación del sujeto como el estudio de sus distintas entidades, las cuales también han sido comprendidas de distintas maneras, ha quedado en términos generales a cargo de diferentes disciplinas:

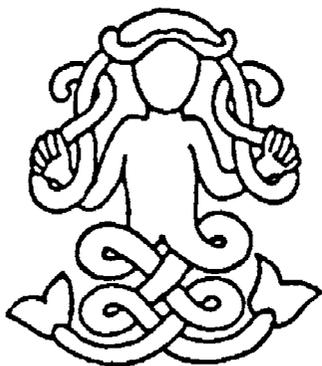
- El estudio de los avatares del *alma* y del *espíritu* ha estado en manos, sobre todo, de la religión, que para las sociedades llamadas occidentales ha sido básicamente la católica-cristiana.
- Dentro de las humanidades, distintas disciplinas se han centrado en el desarrollo de lo que se ha dado en llamar *mente* y *espíritu*, en especial la filosofía, la fenomenología, el psicoanálisis, la antropología y las artes, y entre estas últimas, sobre todo aquellas que trabajan de modo directo con el cuerpo, como la danza, la plástica, el teatro y el cine, sin omitir la influencia de la literatura.
- Y el *cuerpo*, pensado como materialidad, ha sido estudiado por las ciencias duras, principalmente la medicina y se ha convertido, en forma literal, en objeto, al buscarse en él las estructuras, sistemas y las relaciones entre ambos.

...*ganar el corazón, perder el hilo*... fue lo que mucho tiempo se dijo que era lo propio del cuerpo. Sin embargo, se ha llegado a un punto en que resulta inviable comprender la complejidad del sujeto dividiéndolo en entidades y se ha procedido en la ruta inversa, es decir, se ha vuelto a observar al sujeto como unidad –en forma holística, dirán algunos–, en un intento de dar cuenta de qué manera los distintos tipos de experiencia repercuten en la unidad del sujeto, construyéndose entonces al cuerpo como objeto de estudio.

...*mostrarle el pasaporte a los espejos*... ha sido punto nodal, por lo que algunos de los aspectos más relevantes que influyeron en este giro de ruta iniciado en el siglo XIX son los siguientes:

1. La crisis total de la sociedad, cuya cúspide se encuentra en la modernidad, en la cual la política ha pasado de un debate de posturas ideológicas, políticas, socioeconómicas, a otro por la supervivencia misma del individuo, la especie y el planeta; por supuesto, también en medio de riñas ideológicas, políticas y socioeconómicas.
2. La secularización de la sociedad, proceso en el que el rechazo y la restricción al deseo ya no constituye un tema central dentro de una cultura enjaezada en la supervivencia de la familia y la propiedad. La secularización del cuerpo vuelve en todo más eficaz, así como fluida la mercantilización y el comercialismo.
3. Las modificaciones en la medicina moderna, que elevan a una significación peculiar la cuestión de la corporificación. Además, tiene lugar el desarrollo de la medicina alternativa, que ha propiciado una problematización sobre la relación entre el cuerpo-sujeto y el dolor, el envejecimiento y la supervivencia.
4. Los discursos de género, que han sometido a examen crítico la noción de que biología es igual a destino.





5. La presencia de otras culturas con visiones distintas e incluso antagónicas sobre el cuerpo y el sujeto.

6. Nuevas conceptualizaciones del cuerpo que modifican incluso la inmediatez de la experiencia, de manera privilegiada en dos ámbitos:

a) El arte, desde la búsqueda por representar con exactitud la anatomía y la gestualidad iniciada en el Renacimiento, pasando por el cuerpo-objeto moderno, hasta el cuerpo-objeto posmoderno del *body art*, lugar de la transgresión.

b) El incremento cada vez mayor del consumismo y la publicidad moderna, organizados básicamente alrededor del cuerpo: su reproducción, su representación y sus procesos. El cuerpo es convertido en mercancía y pasa a ser el medio primordial para la manufactura y distribución de bienes.

...ponerse a hablar de usted consigo mismo... fue, como se ve, la perspectiva asumida al tomar en cuenta lo anterior, y a partir de ello es posible trazar la ruta de las disciplinas que desde la comprensión del sujeto como unidad han construido al cuerpo como objeto de estudio en la actualidad. En términos generales, las premisas y autores que sentaron las bases y modificaron las visiones e investigaciones sobre cuerpo son:

...volver por las aceras sin memoria... dejó de ser un recurso para la *psicología* y el *psicoanálisis*, por lo que aparecieron propuestas determinantes como las de: Freud, sobre todo sus planteamientos con respecto a que el yo es en la medida en que está encarnado; que las alteraciones psíquico-emotivas repercuten en el funcionamiento del cuerpo y viceversa, y la comprensión de que en el hombre hay una dualidad fundamental de pulsiones opuestas que se ponen en juego a partir de la energía libidinal del cuerpo. Wallon, quien desarrolla su teoría a partir de la comprensión de la

existencia de la consciencia del propio cuerpo. Reich, que construye la teoría orgásmica del cuerpo. Marcuse, quien postula la reivindicación de la presencia de Eros a propósito de la importancia dada por Freud a la pulsión de muerte. Lacan, quien establece que los registros de constitución del sujeto –real, imaginario y simbólico– se anclan en el cuerpo. Y la construcción de teorías como la de la Gestalt, el método Feldenkrais, la eutonía, entre otras.

A partir de lo anterior, los estudios señeros que ya han partido de la concepción del cuerpo como objeto de estudio son los siguientes: Paul Schilder y Michel Bernard, quienes elaboran el concepto de esquema corporal entendido como el mapa tridimensional que cada quien construye de la vivencia de la estructura anatomofisiológica en movimiento. Françoise Dolto, quien elabora el concepto de imagen corporal, que es la propiocepción, percepción y exterocepción del cuerpo propio en vinculación con la percepción del cuerpo de los otros que se encuentra anclada en el esquema corporal. Piera Aulagnier y Luis Hornstein, quienes desarrollan una psicología del cuerpo fenomenológico. Aida Aisenson, que elabora la psicología del cuerpo vivido. Alexander Lowen, quien desarrolla la lógica de la dinámica física que construye al cuerpo y que es reconocible a partir de la postura corporal. Con base en estas propuestas y retomando planteamientos de diversas medicinas tradicionales aparecieron también estudios pioneros sobre psicomaticidad como los de Groddeck, Parcheminey, Seguin y Halliday.

...demorarse en los labios conocidos... la vitalidad y contundencia de lo que así se aprende fueron punto clave para la *pedagogía*, en particular los trabajos de Jean Piaget, quien se centra en la adquisición del conocimiento en los niños y elabora la teoría del organismo cognoscente, cuya premisa central es que los saberes se adquieren en la acción. La propuesta de Jean Chateau, quien desmiente que la imaginación sea “la loca de la casa” y recupera al imaginario observando que son potencialidades humanas derivadas de las actitudes que el cuerpo en acción hace posibles. Y, por supuesto, las formulaciones de John Dewey, quien de manera apasionada señala que no son “formulaciones racionales” las que construyen al ser humano, sino la experiencia misma.

...si vivir fuera sólo estar sobrando... se preguntó el cuerpo desde la *filosofía* tras las sentencias declaradas a su integridad: “vehículo del alma”, “instrumento de la razón”... Sensualistas como Condillac se regodearon en las posibilidades del cuerpo, pero sin duda Nietzsche tuvo una contundente

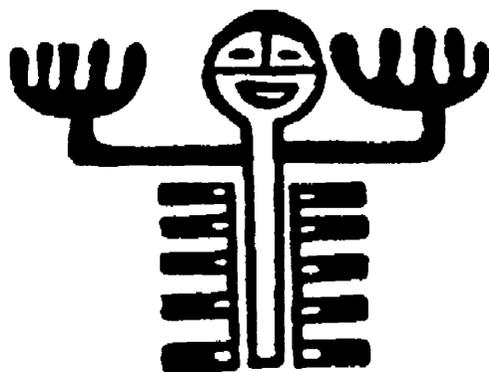
claridad: "Nadie sabe lo que puede un cuerpo". En la actualidad, Jean-Luc Nancy construye la noción del cuerpo como texto ex-crito, y Michel Onfray trabaja una novedosa propuesta sobre filosofía y psicología de las pasiones y la presencia del cuerpo en ellas. Con todo, no ha sido allí donde el cuerpo ha recuperado su cabal integridad.

...*estar de más, estar más que perdido*... no es lo propio del cuerpo. "Somos seres encarnados", dispuso la *fenomenología*, y en ella el cuerpo apareció majestuoso, como potencialidad. Los principales autores que fraguaron este camino fueron Gabriel Marcel, quien establece la comprensión del cuerpo vivido; Jean-Paul Sartre, quien señala la existencia de tres dimensiones ontológicas de la corporeidad: *el cuerpo en sí*, que retoma al cuerpo vivido de Marcel; *el cuerpo para sí*, que retoma el cuerpo sentiente de Merleau-Ponty, cuerpo percibido que también depende de la percepción que el otro tenga de uno; y *el cuerpo existente para sí*, construido a partir de la comprensión de que se existe en la medida que se existe para otro que interpreta. De manera privilegiada se encuentran los trabajos de Maurice Merleau-Ponty, quien desarrolla la noción de cuerpo sentiente o cuerpo como percepción y establece, en definitiva, la importancia de ser cuerpo y de ser en situación.

...*saber que no hay remedio, que los dioses, famosos por sus sombras y sus signos, ya planearon sus crímenes perfectos, sus crímenes sin rastro y sin motivo*... ha sido una certeza para la *sociología-antropología*, que entonces ha buscado los designios que la diversidad cultural ha otorgado al cuerpo reconociendo que no ha tenido, como en Occidente, sentencia de muerte, sino un abanico de posibilidades como las que autores señeros han enunciado. Así, Marcel Jousse observa la importancia de la mimesis gestual como forma de aprehensión de sí y del mundo primaria y fundamental; Marcel Mauss señala la importancia de las técnicas corporales construidas culturalmente; André Leroi-Gourhan desarrolla una compleja comprensión de la gestualidad, así como reconstrucción de códigos gestuales; Bryan Turner trabaja la comprensión y construcción del cuerpo como objeto de estudio; Claude Lévi-Strauss postula la unidad entre ser y pensamiento, percepción e intelección, estructuras y actualizaciones de las mismas y, por lo tanto, establece que la dicotomía entre naturaleza y cultura y sus múltiples derivaciones es sólo de orden metodológico. De manera importante, quienes se han acercado desde distintas perspectivas al mundo de lo ritual han recuperado la importancia de la experiencia, asumiendo que ésta es siempre encarnada y de manera directa o indirecta han aportado perspectivas para

el estudio del cuerpo. De tal forma que autores como Mary Douglas, Alfredo López Austin, Jacques Gallinier, Philippe Descola, entre muchos otros, investigan el cuerpo simbólico y los simbolismos y ontologías del cuerpo; o bien, Randall Collins, Roy Rappaport o Erwin Goffman se han vuelto puntos clave en los estudios de la actualidad que se desarrollan mediante una sociología-antropología del cuerpo o bien que tome al cuerpo en consideración al hacer cualquier investigación. Es menester destacar el trabajo de Victor Turner, quien tras un intenso trabajo interdisciplinario entre filosofía, teatro y antropología apuesta por la antropología de la experiencia, en la cual el cuerpo y las significaciones dadas al mismo son fundamentales en la construcción de toda cultura. Aunque no pertenecen del todo a la sociología-antropología, es necesario mencionar los trabajos sobre comunicación no-verbal como los de Mark Knapp. Cabe incluir también, por su popularidad, los trabajos propedéuticos de Pierre Bourdieu y David Le Breton.

...*si vivir consistiera en aquel tiempo en el que no queríamos morirnos*... tiempo del cuerpo en el *arte*: imposibilidad de cualquier otra posibilidad. Y he aquí una singularidad, pues ha sido dentro de esta disciplina donde han surgido algunas de las más resplandecientes apariciones del cuerpo lo mismo que de las más atroces. Así, se encuentran las propuestas de Antonin Artaud y el Living Theatre y teatro de la crueldad, o bien el teatro antropológico de Eugenio Barba, o Grotowski y Stanislavski, y su compleja elaboración teórica y práctica de la creación de personajes. Por otro lado están Barrault y Marcel Marceau, quienes llevan a cabo una auténtica renovación de la mímica al ir más allá de los cánones clásicos de la pantomima. En el ámbito de la danza –quehacer del cuerpo– sin duda el trabajo de Maurice Béjart, Isadora Duncan y Martha Graham, quienes guiados por la liberación de la expresión corporal rompen con las restricciones del ballet y construyen la danza moderna y la contemporánea, escuelas



que no sólo responden a las búsquedas dentro de la propia danza, sino también a cambios en las conceptualizaciones y vivencias de los cuerpos en sus tiempos. Indudablemente, en la plástica aparece el singular giro que construye Jackson Pollock con su énfasis no sólo en la obra, sino también en la acción misma de pintar. En el extremo aparecen figuras como Stelarc, Gina Pane u Orlan, quienes realizan una combinación de artes plásticas con artes escénicas, se postulan como performanceros al asumir al cuerpo como campo de batalla y lugar de las inscripciones y hacer del mismo y sus sustancias –la sangre, sobre todo– la materia prima de creación de sus obras. Finalmente, en el mundo de la literatura es menester señalar a autores como Sade, Sacher-Masoch, Miller, Klossowski y Le Clézio, quienes se concentran en la exaltación de las vivencias del cuerpo, una particular construcción de un erotismo marcado por la exaltación sin límites.

...si vivir fuera ser un extranjero que llega a amar mucho a un país distinto... extranjería que durante mucho tiempo se le supuso al cuerpo –por más que se hablara con pasión del mismo– dentro de los procesos semióticos, sobre todo tras el predominio extremo de lo que se ha denominado giro lingüístico pero que, como en todos los demás quehaceres humanos, ha terminado por desecharse tal y como aparecen en los trabajos realizados dentro de las propias ciencias del lenguaje, en particular la semiótica. En esta disciplina existen dos grandes propuestas centradas en el estudio del cuerpo, la de Algirdas Greimas y la de Jacques Fontanille. El primero retoma la idea de cuerpo como percepción de Merleau-Ponty, a partir de lo cual busca los fundamentos sensibles de la semiosis bajo el principio de que todo acto consciente tiene una vertiente que remite en lo fundamental a la sensación y a la percepción. Bajo esta lógica señala que en la captación del mundo, captación de cualidades sensibles, tanto la intelección como la percepción están presentes. Por su parte, Jacques Fontanille cons-



truye su propuesta, que entiende al cuerpo soma y sema, es decir el cuerpo como cuerpo propio (si) que puede pensarse como contenido y continente y el cuerpo carne (vo) que se entiende como materialidad y volumen. También debe mencionarse la propuesta de Jean-Claude Coquet, que si bien se centra en la semiótica literaria es también una teoría semiótica del sujeto realizada a partir de la teoría de la enunciación de Benveniste, combinada con la propuesta de cuerpo sentiente de Merleau-Ponty. Las temáticas que principalmente se han desarrollado desde la semiótica tomando como eje central al cuerpo, algunas de las cuales son desarrolladas a partir de las de Greimas o Fontanille, son la *estética* (Parret, Eco, Marrone), tanto de manera independiente como en vinculación con lo *visual*, que a su vez da cuenta tanto de las artes plásticas como de la publicidad (Jean-Marie Floch, Paolo Fabri, Michele Coquet); el *teatro* (Fontanille) y la *moda* (Barthes). Cabe señalar que a partir de las investigaciones de semiótica del cuerpo, las posiciones del significado (“cualidad mental”) y el significante (“cualidad sensible”) se han modificado, ya que se entiende que es el cuerpo el lugar de la semiosis.

...si vivir no tuviese consistencia... que sería tanto como decir que la existencia no estuviese encarnada, nada seríamos. Tal premisa, asegurada una y otra vez, como se ha visto hasta el momento, desde distintos derroteros, renueva las miradas y abre de par en par las puertas para jugosas investigaciones que entrelazan propuestas y disciplinas; entre ellas cabe destacar las de reconocidos autores como Norbert Elias (historia y antropología), quien observa el recorrido histórico y la construcción de actitudes cotidianas en torno al cuerpo y experiencias contundentes como la muerte. Michel Foucault (filosofía, historia y antropología), quien señala los usos y abusos del cuerpo y del poder ejercido mediante, contra y sobre él, así como la conformación de la corporeidad y de la sexualidad. Peter Brown (historia y antropología), que observa la influencia del cuerpo en la construcción de la religión cristiana-católica y sus doctrinas. Richard Sennet (historia, arquitectura y filosofía), quien da cuenta de la influencia del cuerpo y su comprensión en los usos urbanos y el desarrollo de la arquitectura. Georges Vigarello (historia y antropología), que observa los distintos tratamientos dados al cuerpo a partir de patrones estéticos y cómo el cuerpo se altera a partir de éstos. Philippe Ariès y Georges Duby (historia y antropología), que dan cuenta de distintas formas en las que el cuerpo se ha experimentado en la vida privada a lo largo de la historia de Occidente. Michel Feher, Alain Corbin y Jean-Jacques Courtine (historia, filosofía y antropología), quienes

observan el cuerpo desde la ética, la estética, las artes escénicas, la escatología y las representaciones plásticas. Shi-geisha Kuriyama (medicina, historia y antropología), quien realiza un recorrido por las distintas visiones de la medicina y, por ende, del cuerpo en Oriente y Occidente. Georges Bataille (filosofía, estética y antropología), quien de manera sumamente polémica da cuenta del cuerpo y el ambiguo y misterioso ámbito de lo erótico.

En la actualidad, la disciplina que aparece recuperando las apuestas y los avances de la gran mayoría de propuestas aquí señaladas, y que se presenta fundamentalmente interdisciplinaria es la de las ciencias cognitivas. De entre los muchos autores que hoy trabajan bajo esta guía con respecto al cuerpo, es indispensable señalar a Francisco Varela, quien observa la especificidad del mismo en la construcción de la experiencia humana, y Mark Johnson, quien da cuenta de la importancia de las estructuras corpóreas en la actividad mental. Los anteriores trabajos son aquellos que han resultado fundamentales en los actuales estudios sobre el cuerpo, la mayoría por la trascendencia de sus planteamientos, aunque algunos han sido conocidos por su difusión, lo que no por necesidad indica una calidad extrema. Sin embargo, son los autores a los que por lo general se acude.

De manera reciente, y cada vez con mayor presencia, los estudios sobre el cuerpo se han multiplicado de tal suerte que ahora hay diversas investigaciones, ya sea sobre el propio cuerpo o bien en vinculación con otras temáticas como sexualidad, erotismo, artes plásticas, gestualidad, cosmovisiones, imaginarios, experiencias de éxtasis, pos-humanismo, *performance*, violencia, género, cine y danza, por mencionar algunos.

...sólo un momento dado y no pedido... permite señalar algunas conclusiones que por fortuna ...si los muertos se mueren, que se mueren... no son definitivas. Tras este recorrido se puede señalar que a partir de las propuestas anteriores es posible establecer las siguientes premisas fundamentales que aparecen en la mayoría de los estudios actuales sobre cuerpo:

1. El cuerpo es la posibilidad de existencia del ser y el lugar de la experiencia.
2. El cuerpo es una construcción.
3. El cuerpo es una entidad única en que el sujeto cognoscente y el objeto conocido se funden: el cuerpo se piensa a sí mismo.
4. El cuerpo propio se construye siempre y de manera inevitable en correspondencia con el cuerpo de los otros.



5. El cuerpo –el propio y el otro– jamás pueden dejar de estar presentes en la experiencia, en la construcción del propio cuerpo, del cuerpo de los demás y del mundo.
6. Todo estudio del cuerpo debe tomar en cuenta, de manera necesaria e inequívoca, las distintas formas en que se da la experiencia del mismo.
7. En todo proceso de reflexión –significado, comprensión y razón– las estructuras corpóreas son fundamentales, por lo que no se puede continuar con la disociación entre mente, alma, espíritu y cuerpo.
8. Si bien no existe sujeto sin cuerpo ni cuerpo sin sujeto, se debe considerar la especificidad del cuerpo como objeto de estudio dado que tiene particularidades que no pueden ser abordadas si se le toma como sinónimo de persona: no es lo mismo hablar de la experiencia del sujeto que de la experiencia del cuerpo del sujeto.
9. No es posible comprender al cuerpo sin tener en cuenta al sujeto, la experiencia y la cultura, lo cual es otra manera de decir que la red de significaciones producidas y puestas por el sujeto en sí, en el cuerpo y en el mundo, forman parte de la construcción de todos los cuerpos
10. Somos seres encarnados; de lo contrario, *nadie, nunca jamás, estuvo vivo*:

El campo esconde manos, las entierra
al sur de los limones, tierra adentro
vivir se queda huérfano de manos
del nativo *decálogo del cuerpo*.

Tantas utilidades escondidas
residen para siempre en el silencio...
Un haz de manos quietas es la muerte
yacimiento de manos es el tiempo
debajo de la tierra no hay saludos
los muertos no conocen a los muertos.

Manuel Alcántara, "Al sur de los limones".

Bibliografía

- Aisenson, Aida, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, FCE, 1981.
- Ariés, Philippe y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, 5 tt., Madrid, Taurus, 2003.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, México, Tusquets, 2005.
- Bernard, Michel, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Histoire du Corps*, 3 tt., París, Seuil, 2006.
- Dolto, Françoise, *La imagen inconsciente del cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1986.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994.
- Feher, Michel et al., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1992.
- Fontanille, Jacques, *Soma et Séma*, París, Maisonneuve/Larose, 2000.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- _____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____, *Historia de la sexualidad*, 3 tt., México, Siglo XXI, 2000.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- Gallagher, Kenneth T., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Razón y Fe, 1968.
- Greimas, Algirdas J. y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, México, Siglo XXI, 1994.
- Hornstein, Luis, Piera Aulagnier et al., *Cuerpo, historia, interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Johnson, Mark, *El cuerpo en la mente*, Madrid, Debate, 1991.
- Jousse, Marcel, *L'anthropologie du geste*, París, Gallimard, 1974.
- Knapp, Mark L., *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, México, Paidós, 2001.
- Kuriyama, Shigeisha, *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, Madrid, Siruela, 2005.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971.
- _____, *El hombre y la materia (Evolución y técnica I)*, Madrid, Taurus, 1988.
- _____, *El medio y la técnica (Evolución y técnica II)*, Madrid, Taurus, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1975.
- _____, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- _____, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1991.
- _____, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, 1996.
- Lowen, Alexander, *El lenguaje del cuerpo. Dinámica física de la estructura del carácter*, Barcelona, Herder, 2001.
- Mauss, Marcel, "Las técnicas del cuerpo", en *Journal de Psychologie*, vol. XXXII, núms. 3-4, 1936.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, París, Métailié, 2000.
- Onfray, Michel, *Théorie du corps amoureux*, París, Grasset, 2000.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- Schilder, Paul, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, México, Paidós, 1994.
- Sennet, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997.
- Turner, Bryan, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989.
- Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, PAJ, 1983.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Vigarello, Georges, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1991.
- Zilberberg, Claude, *Semiótica tensiva y formas de vida*, Puebla, BUAP, 1999.



El cuerpo como proyecto metafísico

José Luis Vera Cortés*

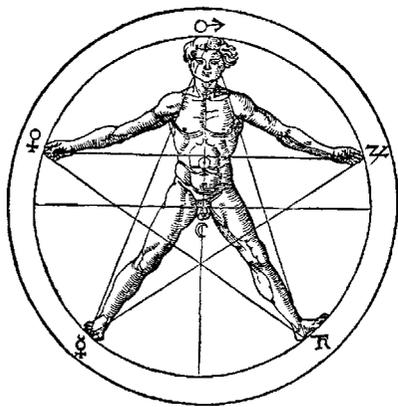
Introducción: cuerpo biológico-cuerpo social

Del cuerpo tendremos que decir que está formado por múltiples dimensiones. La tridimensionalidad del cuerpo se revela como engañosa y peligrosa en el sentido de que el cuerpo nunca es por sí solo, siempre construimos significados sobre él, sobre su variabilidad, sobre su valor como eje central de nuestra existencia. Por su valor en el contexto de prácticas y representaciones propias de diversas racionalidades, de diferentes expresiones de lo humano. Así, el cuerpo tiene claramente una dimensión simbólica asociada con su potencial transformador de la realidad, por su poder generador de vida, por su capacidad metamórfica, por su valor de mercancía en el capitalismo, por su valor expresivo en el arte, por su potencialidad comunicativa, por su finitud y por ser fuente de pecado y tentación en el pensamiento judeocristiano.

Se manifiesta entonces una oposición constante entre lo que podríamos llamar el cuerpo biológico y la corporeidad o el cuerpo socialmente construido. No se puede negar la existencia de un soma, de un cuerpo material, pero tampoco se puede reducir lo corporal a esa expresión. Se trata de una oposición con tradición en la historia del pensamiento occidental, finalmente heredera y hermana de oposiciones fundamentales y fundacionales en el origen de la antropología como disciplina científica: salvaje-civilizado, biología-sociedad, mente-cuerpo, masculino-femenino, alma-cuerpo, naturaleza-cultura, identidad-alteridad, salud-enfermedad, normal-anormal, funcional-disfuncional. La forma de abordar la alteridad (objeto tradicional de la antropología) y, por ello, de la identidad es el espacio que se abre entre lo “natural” y lo “cultural”. Es pues la interacción biocultural lo que da sentido y fundamenta a la construcción de identidades. El cuerpo biológico juega un papel determinante en la construcción de las mismas. En más de un sentido, precisamente representa la encarnación de la interacción biocultural.

En la generación de significados de lo corporal se construyen diversas identidades basadas en un conjunto de expectativas emergentes del campo de lo social. Las experiencias del cuerpo rebasan lo meramente sensible y se desbordan para construir significados que de manera recursiva son resignificados y en ocasiones del todo desbordados al sublimar la experiencia corporal. Sólo así se entiende que a partir de una misma experiencia se generen significados y sentidos diversos, por ejemplo el dolor sublimado que adopta el sentido de experiencia placentera.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Es así que una multitud carnavalesca de cuerpos desfila ante nuestros ojos. Se trata de cuerpos sobre los cuales se han construido las más diversas identidades, los más antagónicos significados, las más cambiantes representaciones y sujetos a diversas y en ocasiones dolientes prácticas. Aunque el cuerpo es en potencia generador y transformador de la realidad, a la vez está sujeto a un conjunto de prácticas que no sólo buscan la modificación del mismo –en ocasiones como un intento de alterarlo bajo el supuesto de que el tener el cuerpo deseado implica obtener a su vez muchas más cosas, ya sea mediante prácticas decorativas o emulativas (Vera, 2006: 3-16)–, sino su ordenamiento, su sometimiento a órdenes sociales establecidos que mediante las instituciones sociales ejercen formas de control donde el poder somete y doblega al sujeto. Al final encontramos cuerpos claramente acotados, reprimidos, reorientados por diversas instituciones: la religiosa, la médica, la legal, entre otras.

En el plano de la experiencia corporal emergen características que no están presentes en el nivel de organización de lo somático, aunque lo suponen. Así pues, surge la necesidad de un eje de reflexión propio del nivel de la experiencia social del cuerpo. Ante la imposibilidad de acceder al universo de lo macro, a manera de las células de los organismos, el cuerpo se convierte en sí mismo en un microuniverso que en sus aparentemente limitadas dimensiones es capaz de contener las características de un orden cósmico. Sin embargo, ante su omnipresencia el cuerpo se manifiesta siempre distinto, cambiante, al modo de la otredad radical, incluso elusivo. En el momento en que creemos que lo hemos aprehendido, se trasmuta, se diluye entre los dedos y crea siempre nuevas posibilidades.

Desde la publicación, en 1543, de *La fábrica humana* por Vesalio, se funda la modernidad del pensamiento biomédico del cuerpo, en este caso un cuerpo anatomizado. Desde entonces se regala el cuerpo a la ciencia y eso parece ex-

cluir otras formas, otros saberes, otras formas de vivir, otras prácticas corporales. Sin embargo todas ellas coexistieron, construyendo un abigarrado entramado de significados, representaciones y prácticas sobre el cuerpo. Se funda desde entonces una especie de naturalismo que intenta ver al cuerpo sólo en términos de su materialidad, pero a la vez se construye una mitología de lo corporal donde se intenta la validación de un conjunto de prácticas sociales, la legitimación de un orden social establecido, con base en un conjunto de enunciados de corte esencialista.

De ahí paso al contexto, ya no personal e íntimo, asociado a la experiencia corporal y a la construcción de significados del mundo, en el que, por cierto, creo que no se ha desarrollado a plenitud el valor del cuerpo en la generación de conocimiento, sino a la construcción de significados de lo corpóreo en el contexto de lo social y de la cultura; es decir, paso de un cuerpo fenomenológico a uno con significado social. Al primero estamos condenados en lo individual; al segundo, expuestos como individuos sociales y culturales.

¿Qué podemos decir del cuerpo social? ¿Qué podemos decir de la construcción social que hemos hecho del cuerpo fenomenológico? Partamos del hecho de que, si en la experiencia individual, fenomenológica del cuerpo el significado que se asigna tiende a trascenderlo, en el contexto social el significado de la experiencia corporal es casi siempre radicalmente distinta de la que podría significar en el ámbito fenomenológico. En el contexto social la experiencia corporal es colectiva; ello hace que sea múltiple y diversa por necesidad. Los grupos humanos construyen complicadas tramas de las que no sólo emergen representaciones del mundo, es decir conocimientos, sino formas, estrategias prácticas de intervenir en él. El conocimiento nunca es ingenuo; el conocimiento siempre transforma porque posibilita formas diversas de interacción con el mundo.

Los imaginarios colectivos son, entre otras cosas, representaciones fundamentales para organizar las relaciones sociales. El cuerpo ha sido precisamente una de esas categorías integradoras de significado. En él decodificamos el orden del mundo para constituirse en la expresión inmediata del orden macro. Es decir, el cuerpo, su significado y la experiencia derivada de él se convierten en formas potenciales de conocimiento mediante las cuales buscamos entender los códigos del mundo. A manera de fractal, el orden del mundo se refleja en el cuerpo y éste contiene información sobre lo macro. Por ello no es raro que el cuerpo haya sido desde siempre una categoría articuladora que conforma la trama de las relaciones sociales a lo largo de la historia de la humanidad.

Los proyectos sociales, entendidos como el conjunto de acciones concientes que emprenden las sociedades en su proceso de transformación y apropiación de la realidad, han tenido en el cuerpo uno de sus ejes ordenadores, justificadores y organizadores más importantes. A continuación menciono y desarrollo en forma breve tres proyectos sociales en los que el cuerpo ha sido la categoría central de análisis y que, además, se hermanan al presentar, o al menos pretenderlo, una visión cientista del cuerpo: 1) La delimitación de la naturaleza e identidad humana; 2) el sexismo; 3) el racismo.

Sin ser excluyentes, a lo largo de la historia todos ellos no sólo construyeron formas de representación, sino claramente de intervención en la realidad, al justificar, a modo de visiones míticas del mundo, un orden determinado de las cosas: el humano que domina la naturaleza, lo masculino que domina a lo femenino, lo racial que organiza y jerarquiza a la diversidad humana.

Humanidad vs. naturaleza

En el primer punto, en los intentos por delimitar a la humanidad y distinguirla del resto de la naturaleza, los estudios de evolución humana han recurrido de manera tradicional a la contrastación de rasgos fundamentalmente morfológicos como aquellos útiles para la identificación –reconocen también los cultural-comportamentales, pero al ser de difícil manejo taxonómico son eliminados en la práctica–, que posibilitan el establecimiento de fronteras específicas: lo humano, lo homínido, lo primate, etcétera. Es decir, al clasificar a la diversidad de la vida, delimitan identidades taxonómicas. Ésta, que pareciera una labor organizativa de las diferencias, clasificatoria y taxonómica en su más amplio sentido, construye identidades, con el matiz de que al hacerlo desde la ciencia biológica adopta un estatus de naturalidad de las mismas, asumiendo entonces una cierta imposibilidad de autoadscripción a identidades específicas.

No obstante, al tratarse de identidades basadas en caracteres “esenciales”, pues se consideran inmutables, las fronteras que las delimitan han sido con frecuencia modificadas, constriñéndose o ensanchándose según las diferentes concepciones históricas de lo que se asume como “humanidad”. El orden generado a partir de dichas clasificaciones se basa en la de modelos jerárquicos de la diversidad, el cual determina una concepción respecto de la naturaleza humana y, por ello, del lugar del hombre en la naturaleza, lo que a su vez condiciona una cierta relación de dominación humana respecto al resto del mundo natural. En términos prácticos,

una u otra posición repercuten en formas de interacción con la naturaleza, donde el ser humano es conservador o administrador de la misma, es decir, enfrenta posiciones del tipo ecologismo *versus* ambientalismo. El resultado final respecto del problema del deterioro ambiental es distinto al asumir una u otra posición, que hoy por hoy es de un profundo desequilibrio. Un problema similar enfrenta la conservación de las tradiciones de las lenguas y de la cultura, si bien en el fondo la conservación ecológica y la cultural no son ajenas y en la mayoría de los casos no se puede lograr una en ausencia de la otra.

Como se ve, al asumir una determinada identidad para el ser humano, la tradición a lo largo de la historia ha sido de una situación de privilegio respecto del resto de la naturaleza y, por ello, de dominio y hegemonía sobre la misma.

Masculino vs. femenino

En el segundo caso, el sexismo basado en prácticas jerarquizantes de la diferencia derivada de las diferencias del sexo biológico; articuladas y resignificadas en la construcción de géneros sexuales recurre, al igual que en el primer caso, a atributos físicos de corte esencialista, donde se establecen correspondencias entre atributos del llamado dimorfismo sexual y los supuestos roles sociosexuales que les corresponden. Hablamos de “lo masculino” y lo “femenino” como identidades inmutables que deben regir las relaciones afectivas, pero no sólo a ellas, sino como roles determinados en la reproducción social de los grupos humanos. Como en el primer caso, pasamos de atributos corporales identificados como naturales a la construcción de identidades asumidas como esenciales y, por último, a la justificación de prácticas jerarquizantes de las diferencias, en este caso a la construcción de roles sociosexuales en que de manera sistemática un género es dominado por el otro; no hace falta decir cuál es cuál.

Del cuerpo a la construcción social del género

Cuando hablamos del sexo y la sexualidad el cuerpo es también producto de la interacción biocultural. Tenemos que hablar del sexo biológico, del sexo cromosómico, del sexo de asignación, de la asunción de un conjunto de estrategias de comportamiento estrictamente sociosexual, porque la sexualidad es por necesidad múltiple y diversa no sólo por el carácter plural de sus manifestaciones, sino por la diversidad de roles y el carácter social de la sexualidad. Como se

mencionó ya, mediante la experiencia el cuerpo construye significados distintos y se tejen tramas donde los grupos sociales articulan diversas y complejas formas de interacción sexual que generan roles, expectativas y estrategias basadas en códigos simbólicos y hasta morales inmersos en instituciones sociales donde los individuos se ven obligados a reproducir formas de relación social, so pena de ser relegados, ignorados o estigmatizados. “La transgresión se trasmuta en estigma, en una marca indeleble que señala ante la comunidad a la mujer por su falta. La transgresión es tal porque se opone a un modelo ideal que las mujeres deben emular en el desempeño cotidiano del papel femenino, en la vivencia y la experiencia que concierne a su cuerpo y su sexualidad. El incumplimiento respecto de un modelo femenino ideado culturalmente transforma asimismo a quienes infringen los preceptos morales en mujeres anómalas” (Fageti, 2006: 14).

No estoy seguro si seremos capaces de encontrar la salida al laberinto de las identidades somáticas mientras sigamos mirando a los cuerpos desde oposiciones de la racionalidad occidental que disgregan más que unen, que fragmentan y oponen significados de lo corpóreo; a partir de ello, la constante oposición entre el cuerpo biológico y el cuerpo social genera oposiciones resultantes de igual signo, opuestas y en cierto sentido artificiales. En el contexto de las identidades sexogénicas, “lo masculino” vs. “lo femenino”. Por oposición se dan mutuamente sentido, pero también se establecen tensiones por el hecho de que la construcción de dichas identidades sexogénicas se basan en asimetrías en las relaciones sociales, al favorecer en forma sistemática al polo masculino.

El hecho de representar al cuerpo sexuado entre el espacio que abre la interacción biocultural lo convierte en materia de dominación, de búsqueda de civilidad, de orden. Sin embargo, debido a lo que podríamos llamar su pecado original, la noción de cuerpo biológico, el riesgo de la emergencia de lo que por “natural” tiene de monstruoso está siempre presente. La desmesura, el hedonismo, su “animalidad” se expresa en cualquier momento; por ello el cuerpo es sometido, reprimido, domado, y en este proceso se manifiesta una multitud de formas de lograrlo, algunas de ellas diferenciales y selectivas, y en esas asimetrías surgen roles, estados y situaciones que hacen del cuerpo y sus entornos una compleja trama de prácticas y representaciones no siempre justas, ni siempre asépticas, ni siempre ingenuas. Así, pasamos de una concepción del cuerpo como una enorme comunidad integrada de células que actúan bajo ligaduras genéticas, termodinámicas y medioambien-

tales, a otra del cuerpo entendido como parte del mundo, donde el “Yo”, “Tú”, “Él”, “Ella” aprehendemos el mundo para orientarnos y vivir en él.

La facilidad con que podemos desplazarnos entre la oposición mencionada es resultado de la propia sexualidad humana. Las manifestaciones humanas de la sexualidad recrean y complejizan el plano de lo meramente biológico, si es que en la sexualidad tiene validez el término, tal vez sólo como estrategia para abordarlo, pero nunca como principio ontológico del ser humano como ser sexuado. Así, los cuerpos desfilan ante nuestros ojos en las más variadas posturas, algunos gozosos, reivindicativos, otros tristes, vapuleados, sometidos e insatisfechos, pero en todos los casos significantes, personajes fundamentales en nuestra propia obra.

Raza vs. etnia

El tercer caso tiene un papel fundamental en la historia de la antropología. Me refiero al racismo.

A lo largo de la historia el cuerpo ha sido utilizado como un símbolo nacional. Baste recordar el papel de los antropólogos físicos de finales del siglo XIX en el proceso de generación de los discursos nacionalistas. Para establecer un vínculo genealógico con la Grecia clásica, en Francia e Inglaterra se recurrió a la antropología biológica, que en ese caso permitió asumirse como cultos, pero también como bellos. En nuestro país se intentaba entender el tipo corporal nacional y la preocupación era identificar el origen del hombre mexicano o americano en general. Ambos cuestionamientos son en el fondo parte de una preocupación por identificar “lo mexicano”. Lo interesante es entender el papel del cuerpo en un discurso que pretendió caracterizar lo nacional. En este contexto el cuerpo fue descrito, medido, clasificado, y todo ello se aprovechó para justificar, en el contexto del racismo científico, la supremacía de unas razas sobre otras.

No resulta novedoso afirmar que en el racismo como proyecto social que favoreció el desarrollo diferencial de diversos colectivos el cuerpo biológico se enarboló como un elemento justificatorio aparentemente del lado de la ciencia, con lo que se objetivaba la práctica de la discriminación de unos por otros. Como en los casos ya comentados, en éste se eligen ciertos caracteres esenciales “invariantes” del cuerpo; luego se les asocian atributos que permiten jerarquizar las diferencias siempre en función de *a priori*; después, ya que el discurso proviene de la ciencia, se justifican prácticas sociales en las que un colectivo se beneficia del sojuzgamiento de otro. Casualmente el beneficiado casi

siempre es aquel que generó el discurso justificatorio no sólo de la diferencia, que ya existe, sino de la jerarquización de la misma. En este contexto, lo diferente se traduce en lo dominante y lo dominado, en lo superior y en lo inferior.

Conclusiones

Hemos analizado en forma breve tres problemáticas. ¿Qué significa ser humano?, lo cual se traduce en ¿cuál es el lugar del hombre en la naturaleza?, y ello deriva en el papel del ser humano en el contexto de la apropiación de la naturaleza; por último, en términos prácticos, en consecuencia de la conservación ambiental y cultural. ¿Qué nos distingue en función de nuestros atributos sexuales? De ahí pasamos a la construcción de géneros esencialistas y, al final, a la construcción de roles que reproducen un orden masculino hegemónico; la diversidad humana descrita y clasificada a la que se atribuyen caracteres extrasomáticos y a partir de allí se justifican capacidades diferenciales que posibilitan, a su vez, la jerarquización de la diversidad y el dominio de unos sobre otros.

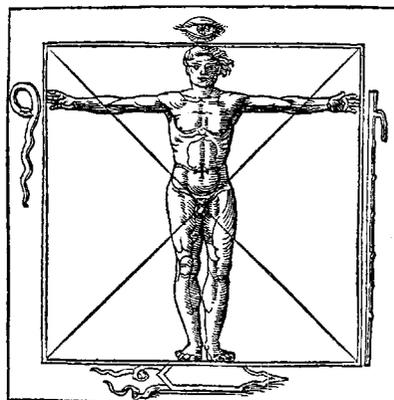
Estoy convencido de que el problema de la naturaleza humana, por la “naturaleza” de la pregunta y por la forma en que hemos intentado darle respuesta, es metafísico en el sentido de que no será la confrontación de las teorías con la realidad la que proporcione la respuesta a la pregunta sobre lo que nos hace humanos, pues la propia pregunta abreva de fuentes de marcado carácter filosófico y está permeada por un conjunto de prejuicios y a *prioris* respecto de lo que nos distingue como especie.

En el mismo sentido, creo que la respuesta no a las diferencias sexuales, sino a las de género, o no las diferencias físicas de las poblaciones humanas, sino las jerarquizaciones de las mismas basadas en argumentos atemporales y sin contexto, son en el fondo pretextos que pretenden justificar prácticas sociales. En ese sentido, es evidente que el cuerpo no puede ser por sí mismo metafísico. Ello sería una paradoja. El peligro es su utilización en discursos y prácticas que, inmersas en proyectos sociales, buscan la validación de prácticas jerarquizantes de la diferencia. Se distingue con claridad la existencia del cuerpo físico; no me resulta tan clara su derivación en significados distintos en el plano de la vivencia social de un cuerpo biológico, pero me parece inadmisibles su utilización en proyectos sociales cuyo objetivo sea la validación de prácticas jerarquizantes, pues nacer hombre, mujer, negro, indio, etcétera siempre involucrará un estigma, independientemente de las capacidades que como hombre, mujer, negro o indio se tengan. Así pues,

dado que el cuerpo es físico por definición, su utilización en proyectos sociales del tipo de los mencionados ha sido metafísico por cuanto lo trasciende al construir significados sobre el mismo y que no en todos los casos pueden ser validados al confrontarlos con el cuerpo físico.

Bibliografía

- Bernard, M., *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Boia, L., *Entre el ángel y la bestia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- Carrizosa, S., *Cuerpo: significaciones e imaginarios*, México, UAM, 1999.
- Descola, P. y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.
- Fageti, A., *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, Puebla, BUAP, 2006.
- Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- _____, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa Universidad, 1989.
- Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Lizarraga, X., *Las brujas son mujeres. Plaquete*, núm. 19, México, José Antonio Alcaraz, 1996.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- Schnaith, N., “El cuerpo: un codificador del alma”, en *Debate Feminista*, año 2, vol. 3, marzo de 1991, pp. 155-161.
- Toro, J., *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Vera, J. L., *El hombre escorzado*, México, IIA-UNAM, 1988.
- _____, “El cuerpo del delito. Prácticas corporales en el siglo XXI”, en *Revista de Investigación Social*, año 1, núm. 1, 2005, pp. 3-16.



Martín Chambi: el fotógrafo orgánico de los Andes Centrales*

Martín Chambi Jiménez nació el 5 de noviembre de 1891 en Coaza, provincia de Carabaya, Perú, en el seno de una familia de campesinos quechuahablantes. Cuando tenía 14 años de edad murió su padre. Espoleado por la pobreza, emigró a la selva para emplearse en las minas de oro de Carabaya. Se rumora que Chambi adquirió los rudimentos de la fotografía mientras laboró en la transnacional estadounidense Santo Domingo Mining Company, pero de lo que no cabe la menor duda es que fue en Arequipa donde realmente aprendió los pormenores del oficio, bajo la tutela de Max T. Vargas. En 1917 abrió su primer estudio en Sicuani y tres años después se estableció de manera definitiva en la emblemática y trepidante ciudad de Cuzco.

Si bien es cierto que la producción de Martín Chambi está cargada con un fuerte contenido social, también lo es que sus fotografías son genuinas obras de arte. Los personajes retratados siempre son presentados con la dignidad y el respeto que merecen, sin paternalismo alguno, enfocados desde adentro, no con una visión tan externa como pintoresca. Para muestra allí están el organista de la capilla de Tinta, el gigante de Llusco, el dirigente campesino Miguel Quispe, Ezequiel Arce sobre su enorme cosecha de papas, la mujer de Queramarca con huso e hijo a cuestas, el niño mendigo, el orgulloso alcalde de Tinta con su familia, los campesinos en el juzgado, sólo por referir algunas de las fotos del altiplano puneño incluidas en el presente *Portafolio*.

Basta con observar una vez las imágenes para percatarse de que el artista en cuestión se desenvuelve con la misma capacidad tanto en el estudio como en las locaciones, a pesar de que en el primero se ejerce un mayor control sobre la iluminación y los elementos escenográficos, mientras que en el segundo hay que lidiar con las condiciones existentes.

A partir de 1950 Martín Chambi abandonó de manera paulatina el ejercicio de la fotografía, hasta que el 13 de septiembre de 1973 el fotógrafo orgánico de los Andes Centrales murió en la ciudad de Cuzco, postrado en su viejo estudio de la calle Marqués, a la edad de 81 años. A propósito del artista que nos ocupa, al finalizar la década de 1990 Mario Vargas Llosa opinó: “No tengo la menor duda de que un día se le reconocerá como uno de los más coherentes y profundos creadores que haya dado la fotografía en este siglo”.

Francisco Barriga Puente

* Todas las fotografías de este *Portafolio* forman parte del Archivo Fotográfico Martín Chambi, Cuzco-Perú [www.martinchambi.org].



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Organista en la capilla de Tinta



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Alcalde de Tinta y familia



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Hombre gigante de Llusco y Víctor Mendivil



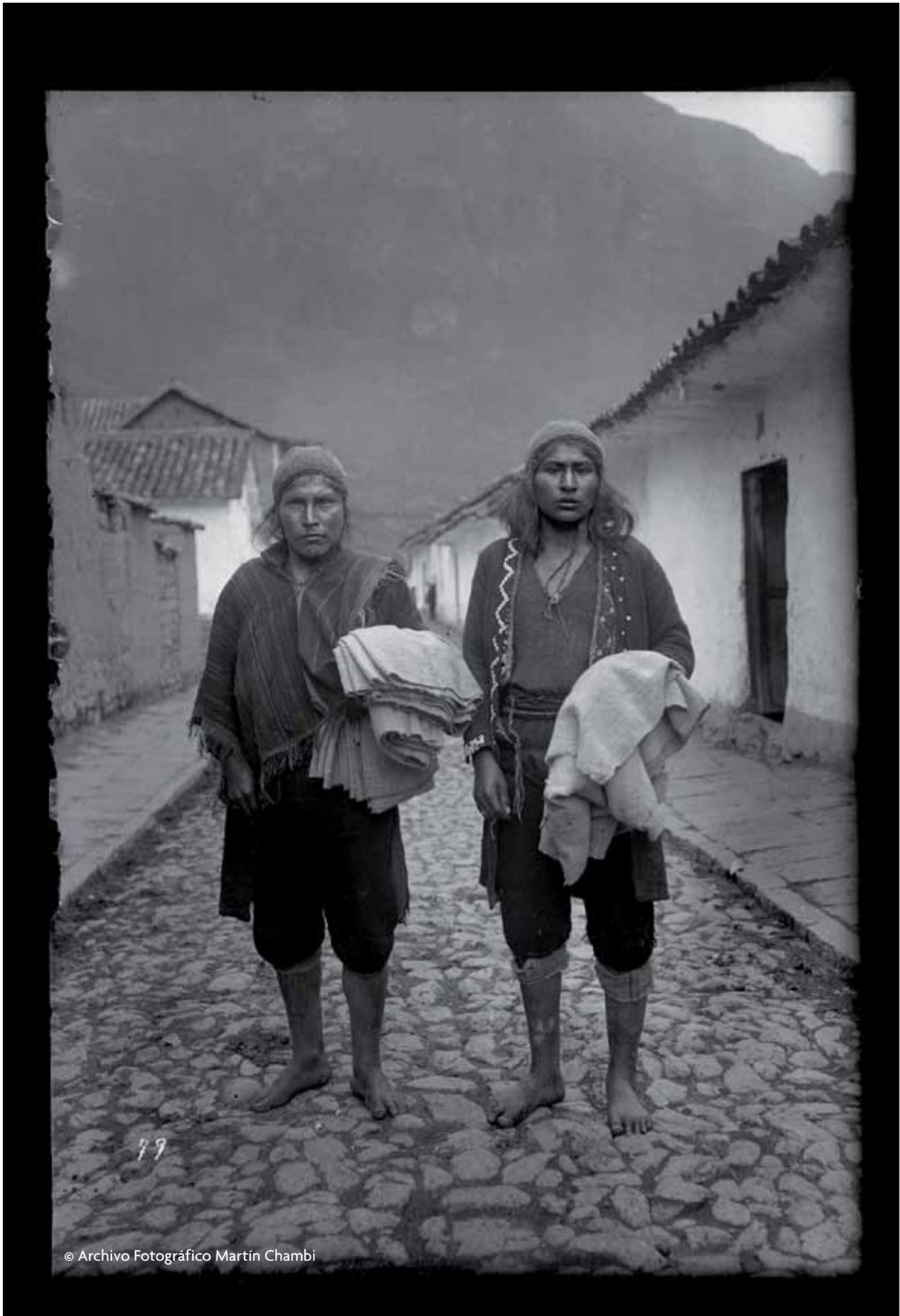
© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Mujer de Queramarca



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Miguel Quispe, dirigente campesino



Campesino Q'eros en Paucartambo



Campesinas de Abancay



El hermano cura



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Chicucha y policía



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Ezequiel Arce y su cosecha de papas



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Campeños en el juzgado



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Músicos populares en el Estudio



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Tristeza andina



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Niño mendigo



© Archivo Fotográfico Martín Chambi

Niño con sombrero

Relaciones de dominación-subordinación

Entrevista con Ricardo Mondragón

Alma Olgún*

A partir de la idea de que el cerebro es un órgano social, en particular la neocorteza, se han realizado diversos estudios no sólo en primates, sino en muchas otras especies, los cuales apuntan a que una de las presiones de selección que causaron el crecimiento del cerebro consistió en adaptarse a la vida social. El doctor Ricardo Mondragón Ceballos, jefe del Departamento de Etología de la Dirección de Investigaciones en Neurociencias del Instituto Nacional de Psiquiatría, explica que además de los primates se sabe que los cuervos, pericos, elefantes y todos los animales que viven en grupos tienden a contar con cerebros de mayor tamaño que los que viven en solitario.

El estudio en comportamiento evolutivo y social de los primates aclara que la adaptación a la vida social es diferente a la adaptación al medio biótico y abiótico, y añade que en fechas recientes algunos autores han propuesto que la selección social, antes considerada parte de la selección sexual, es en realidad un tipo distinto y particular por tratarse de la condición mediante la cual los animales se adaptan a vivir en grupo.

La convivencia de organismos con iguales necesidades de alimento y reproducción incrementa la adaptación a la vida social, a fin de mantener el equilibrio y la cooperación, procurando que cuando haya un conflicto entre sus miembros la agresión no escale del grupo, pero que la cooperación tampoco sea tan extrema que perjudique los intereses personales de cada integrante.

El doctor Mondragón, quien también ha sido docente de la Facultad de Ciencias y de Psicología de la UNAM, explica que no se trata de simples reacciones instintivas y que tam-

poco es un asunto de supervivencia individual, sino de una inteligencia real.

Por ello, la conducta de la reconciliación permite que cuando dos miembros de la comunidad entran en conflicto y uno de ellos muestra cierta afiliación hacia el contrincante, se disminuya la posibilidad de reanudar el combate y que otros miembros del grupo se involucren en el mismo. Por otra parte, describe el consuelo como una conducta mucho más compleja que se da cuando un tercer miembro del grupo se afilia ya sea con la víctima o con el atacante para detener la agresión: "En los múltiples estudios que se han hecho no es clara la situación; no sabemos si al involucrarse un tercero es para demostrar que dos miembros tienen una alianza o simplemente se trata de una reconciliación indirecta".

Explica que el aseo social (cuando un animal espulga a otro) representa una actividad muy importante. En un principio se creía que tenía la simple función primaria de higiene, pero hoy se sabe que representa una función social por medio de la cual se establecen relaciones cercanas, en las que un animal invierte en la comodidad del otro; dicha práctica disminuye la ansiedad porque se asocia con la liberación de encefalinas, que produce estados placenteros.

El investigador juzga importante que, contra las expectativas de los filósofos, recientemente se haya determinado que la conciencia parece tener su origen en la percepción del dolor: "Considerada puramente humana, luego compartida sólo con chimpancés y delfines, se ha encontrado también en monos. La capacidad de sentir el dolor tiene un valor adaptativo tremendo y se asocia con el surgimiento de la conciencia. Y aunque esta hipótesis aún es tentativa, parece haber una relación muy directa entre la vida social y la conciencia".

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

Con una trayectoria de más de 30 años, el doctor en neurobiología resalta que, contra lo que se pensaba hace dos o tres décadas respecto a las relaciones de dominación-subordinación (cuando un animal tiene mayor acceso a los recursos de alimentación, confort y reproducción), los animales dominantes no llegan a dicho estatus por ser más fuertes físicamente ni por su óptima edad reproductiva, sino porque los otros miembros del grupo se los permiten: “Entre los primates, en algunas especies que hemos estudiado, como los macacos, son las hembras las que eligen al macho dominante del grupo. Cuando deciden que por alguna razón éste ya no las satisface, empezarán a favorecer a uno nuevo, no así en el caso de los chimpancés, donde son los machos los que eligen al miembro dominante”.

El también docente de la ENAH refiere que, por lo menos en los primates, la expansión de la neocorteza ocurrió primero en las hembras, las cuales dedican más tiempo a la vida social, y después en los machos, que son menos sociales. Las amistades en primatología son relaciones muy cercanas entre dos miembros no emparentados del grupo, en las que ambos cooperan en el bienestar del otro y ocurren entre animales del mismo o diferente sexo. Una hembra puede asear a un macho para brindarle confort y el macho, a su vez, cuidará de los críos de la hembra y los defenderá si llegan a ser atacados; incluso, pasado algún tiempo, la hembra podría aceptar a ese macho amigo como consorte sexual, aunque no es una regla, detalla el investigador, y destaca que se ha descubierto que las amistades poseen un gran valor adaptativo: “Recientemente el grupo de Joan Silk, de la Universidad de California, encontró en un estudio de babuinos de 30 años que las hembras con amigas dentro de su grupo tuvieron mayor posibilidad de que sus infantes sobrevivieran al primer año de vida que las hembras que no las tenían, debido a los cuidados que se prodigan entre ellas al formar alianzas contra los agresores, lo que les da mejores posibilidades de vida”.

Otra forma de establecer comunicación es a través del lenguaje, cuya vocalización, según explica el primatólogo, es amplia y variada por medio de gruñidos, ladridos y chillidos. Respecto a este hallazgo, Mondragón señala que fue desde la década de 1970 cuando el primatólogo Thomas Struhsaker, de la Universidad de Duke, descubrió que los monos verdes emitían tres vocalizaciones distintas según el tipo de depredador que veían acercarse: una si era leopardo, otra para el águila y otra si se trataba de una serpiente. Esto despertó un gran interés entre los estudiosos,

al entender que las vocalizaciones de los primates no eran meros gritos emocionales, sino que poseían todo un contenido semiótico. El experto revela que estudios posteriores demostraron que las vocalizaciones, aunque son un tanto innatas, también se aprenden en cuanto a cómo y en qué situaciones deben utilizarse, y que los infantes van aprendiendo de los adultos. Existen también otros sonidos más bajos y guturales que contienen otro tipo de información, más de comunicación social, que identifican al emisor de manera individual: “Los primates, igual que nosotros, pueden reconocerse entre ellos por la voz. El gruñido les puede indicar si su disposición es agresiva o cordial, y también reconocen parentesco. Yo pienso que es por el timbre y el tono que se heredan entre parientes”.

Similar a las aves, entre los primates se generan dialectos cuyas vocalizaciones se diferencian, aun cuando se trate de la misma especie, entre los que viven en una zona y los que pertenecen a otra. Se trata de una modificación de la vocalización muy parecida al lenguaje humano, si bien el especialista aclara que todavía no se han encontrado estructuras semánticas ni gramaticales.

Respecto a la expectativa del futuro de los primates, y en recuerdo de “alguien olvidado” de la etología cognitiva, en referencia a Donald Griffin, Mondragón señala que éste afirmaba “que era mucho más barato para cualquier individuo imaginarse la consecuencia de sus actos, que actuar sin imaginar esa consecuencia”. Es decir, se tienen más posibilidades de sobrevivir imaginando lo que pasará que si se actúa de manera impulsiva. También evoca que años atrás publicó un trabajo en el que se mostraba que a la hora de la comida los macacos se afiliaban unos con otros: “Justo antes de la comida todos empezaban a asearse y había una gran competencia por asear al macho dominante y de esa manera prevenir que no hubiera conflicto durante la comida”. Lo anterior motivó que el experimento se empezara a replicar en chimpancés y otras especies de monos, con lo que se demostró que los primates, por debajo de los simios, tienen la capacidad de adecuar su conducta según lo que esperan del devenir.

El investigador añade un argumento más: la confirmación de datos neurobiológicos determinantes de que el mono posee neuronas en su corteza capaces de predecir las posibilidades futuras: “Es una capacidad que se les negaba a los animales, y aunque no sabemos si esas expectativas pueden ser a largo plazo, lo que sí se sabe es que pueden modular su conducta para adecuarse mejor a lo que están esperando”.

Como resultado de sus estudios, el doctor Mondragón fue distinguido en 2011 con el Premio Manuel Camelo, por su aportación a la psiquiatría por medio de las líneas de investigación sobre las causas del conflicto y agresión, prevención, manejo y reconciliación tras el conflicto.

Con el argumento de que las investigaciones apuntan a que los animales cuentan con un manejo del conflicto a modo de prevenirlo, señala que con mayor razón debe existir entre los humanos, por lo que considera que en nuestro país deberían diseñarse políticas de salud pública para prevenir la agresión entre la sociedad y evitar situaciones como las de violencia intrafamiliar o *bullying*, entre muchas otras.

En cuanto a los mecanismos de reconciliación, si bien indica que no son trabajos realizados por su equipo, éstos han resultado de suma importancia. Por ejemplo, recuerda el trabajo de campo de la investigadora rusa Marina Butowskaya, del Instituto de Etnología y Antropología de la Academia Rusa de Ciencias, llevado a cabo en guarderías infantiles de Rusia y Estados Unidos: "Por supuesto, encontró diferencias en los comportamientos infantiles, pues cuando había un conflicto en guarderías rusas, los niños resultaron ser mucho más conciliadores que los niños estadounidenses". Y añade: "La investigadora asume que el efecto viene de la importancia que da la sociedad estadounidense al individualismo, mientras que las sociedades ru-

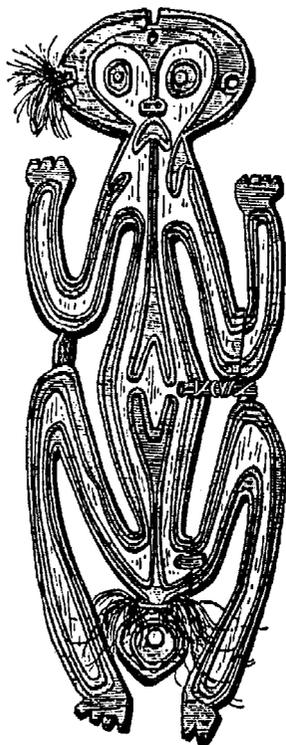
sas aún privilegian el estatus familiar, con lo que se deduce que los niños desde muy pequeños están siendo sometidos a expectativas sociales distintas". Explica que en fechas recientes, en Estados Unidos, se está proponiendo en su legislación favorecer la reconciliación antes que la demanda legal, por lo que se congratula de la importancia de las investigaciones que en algunos casos han podido incidir en las políticas públicas.

El doctor Mondragón también ha demostrado que los celos existen entre los animales: "Son considerados una emoción secundaria que se creía presente sólo en humanos, pero a través de la neurobiología se ha encontrado que hay emociones secundarias hasta en las ratas. Lo que estoy sugiriendo es que sí existen los celos en animales". Si bien se sabe que las mascotas como perros, gatos o caballos sienten celos o al menos se comportan como si los experimentaran, considera que este tipo de emociones han sido poco estudiadas en primatología: "He encontrado que los macacos machos y hembras sienten celos y protegen a sus amistades, tratando de romper las interacciones de afiliación, y que dependiendo de qué tan estrecha es la relación sus interrupciones pueden llegar a ser más o menos agresivas".

Explica que los celos sexuales también existen, pero de manera distinta a los de los humanos, pues sobre todo las hembras llegan a celar a los machos dominantes si otras de menor rango intentan afiliarse con ellos, ya que éstas utilizan dicha estrategia para subir de rango. Así, las hembras subordinadas pueden intentar afiliarse a la dominante hasta que ésta última le preste atención, ya que en ese momento la que está subordinada subirá de rango sin necesidad alguna de agresión.

Según explica el estudioso, las agendas reproductoras del macho y la hembra son distintas, sobre todo en los primates: "Como el macho tiene una capacidad ilimitada para producir espermatozoides, tiende a buscar a muchas parejas sexuales, mientras que las hembras tienen un número limitado de óvulos a lo largo de su vida y su tendencia es buscar las mejores parejas sexuales, aquellos machos cuya aportación genética favorezca la supervivencia de sus crías, ya sea por inmunidad biológica o porque sus hijos lleguen a ser atractivos sexualmente".

Pese a todo lo anterior, para el doctor Mondragón los estudios realizados en nuestros ancestros más comunes apenas nos han acercado a hacer elucubraciones sobre las presiones de selección que nos llevaron a la humanización, y asume que éstas nunca dejarán de ser meras especulaciones.



Dimensión Antropológica, México, año 18, vol. 51, enero-abril de 2011.

Virginia C. Ramírez Ramírez

Una de las tareas fundamentales del Instituto Nacional de Antropología e Historia es la conservación, preservación y difusión de las diversas aristas de la cultura. Son numerosos los trabajos que esta institución difunde como resultado de las investigaciones de los proyectos generados en las diferentes direcciones que la integran, sin dejar de lado el trabajo con otros centros de investigación que, al igual que ésta, buscan entender y difundir temas de interés para la comunidad tanto académica como para un público más amplio interesado en los mismos.

La revista *Dimensión Antropológica*, publicación cuatrimestral del INAH, contribuye con esta tarea al dedicarse a la difusión de las problemáticas antropológicas nacionales e internacionales tanto del presente como del pasado. El volumen 51 se dedica al tema "Partes del cuerpo humano" en el ámbito de la cognición, la antropología y la lingüística. Los ensayos que contiene son el resultado de las investigaciones presentadas en el Seminario Internacional de Lingüística de la Dirección de Lingüística del INAH en 2008, así como del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. El número está coordinado por la doctora Susana Cuevas Suárez, quien también formó parte en la presentación del simposio.

El hilo conductor de los seis artículos que integran el volumen es el cuerpo humano en diferentes lenguas de México, como el mexicano de la sierra noreste de Puebla; el hñāhñū de Xochimilco y San Pablito, Puebla; el amuzgo, el maya y el zapoteco, todos ellos con diferentes enfoques, con lo que se obtiene un amplio abanico de conocimientos sobre el tema.

Para que el número resulte lo más integral posible, las reseñas publicadas giran en torno a los temas del cuerpo o los grupos indígenas de México.

El primer trabajo es el de Tesiu R. Xelhuantzi, titulado "Partes del cuerpo en el *Códice Badiano*", en el que la autora se concentra en mostrar el pensamiento náhuatl en torno a la medicina y el cuerpo mediante el análisis comparativo de los códices Badiano y Florentino, y se enfoca en analizar los léxicos de vientre, pecho-seno, ojos, frente, párpados y cejas. Xelhuantzi sostiene que en la traducción del náhuatl al latín ocurrió una innovación epistemológica, producto de la relación entre el lenguaje y cultura.

Mario Alberto Castillo, en su artículo "El léxico de las partes del cuerpo en el mexicano de la sierra noreste de Puebla", plantea como hipótesis de trabajo que el cuerpo está segmentado en forma semántica de acuerdo con el vocabulario de la lengua, proyectado hacia determinados objetos del mundo real como la casa y la mazorca, que son esenciales para los nahuas actuales tanto en la vida cotidiana como en su cosmovisión.

En tercer lugar, Francisco J. Peral Rabasa ofrece los primeros resultados de su investigación sobre las variantes del hñāhñū en el artículo "Léxico de las partes del cuerpo humano y algunas de sus extensiones semánticas en el hñāhñū de Xochimilco y San Pablito, Puebla". El trabajo muestra cómo los hñāhñū trasladan las partes del cuerpo hacia otros elementos de su entorno.

La doctora Susana Cuevas Suárez escribe "Las partes del cuerpo humano en amuzgo y su proyección semántica", donde nos acerca a la comprensión de la comunidad amuzga, al demostrar la composición léxica de las partes del cuerpo y cómo los hablantes utilizan estos términos para proyectar las características reconocidas de cada parte del cuerpo a otros objetos de su mundo.

En el artículo de Gabriel Luis Bordin, "Partes del cuerpo e incorporación en expresiones emocionales mayas", se refiere que el



el cuerpo es uno de los principales puntos de referencia para el conocimiento humano y la significación. El autor se enfoca en mostrar el uso de "partes" para denominar y expresar emociones en maya yucateco colonial. Conforme se avanza en la lectura se muestra que el estudio de la expresión lingüística de las emociones resulta ser, al mismo tiempo, una investigación sobre el uso polisémico de los términos referidos a "partes del cuerpo", es decir, los términos corporales en las expresiones emocionales en la lengua maya.

Georgette Aimme López Coronado, en su ensayo "Verbos con partes del cuerpo humano en el zapoteco de San Pablo Güilá", escribe sobre la relación entre la lingüística y la esfera psicológica del lenguaje. El trabajo tiene abundantes ejemplos del análisis de "temas verbos compuestos" del zapoteco de San Pablo Güilá, los cuales poseen dentro de su base léxica un nominal que expresa las partes del cuerpo humano.

Además, en la sección de esta revista titulada *Cristal Bruñido*, se presenta el trabajo de Salvador Salas Zamudio con una selección 25 de espléndidas postales de desnudos femeninos, titulado "Las postales sugestivas de los años veinte (colección Garza Márquez)". Al visualizar las imágenes y acompañarlas de la lectura del texto, se intuye qué fue el erotismo en el siglo XIX y principios del XX, y que pese a la desaprobación de un amplio sector de la sociedad proliferaron las fotografías de desnudos femeninos.



En la parte final de la publicación se presentan tres reseñas, la primera de Rodrigo Martínez Baracs sobre el libro *Hablemos purépecha. Wantee juchari anapu*, de Claudine Chamoreau. Martínez Baracs destaca el llamado del rescate del purépecha como lengua viva, además de que desmenuza el proyecto de la autora respecto a las acciones a realizar para preservarla, pues cada vez es menos hablada entre su comunidad. Además, enfatiza en la importancia de esta obra no sólo para el conocimiento histórico, social y lingüístico, sino en el plano de la cotidianidad, y celebra los vastos ejemplos de escritura y el disco compacto incluido en el libro, donde se reproduce esta lengua.

José Andrés García Méndez presenta la reseña del libro *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, editado por Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano. García Méndez se hace una pregunta fundamental: ¿por qué un libro más sobre el tema?, y su respuesta es contundente: porque era necesario dejar en claro la existencia del sistema en el Estado de México, algo no estaba del todo resuelto. Así, invita a consultar este libro, donde mediante la lectura de sus 16 artículos es posible conocer sobre las comunidades indígenas de la entidad, el sistema de cargos, el trabajo etnográfico y la metodología utilizada para elegir a las comunidades trabajadas.

El último libro reseñado es *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII* de Tomás Jalpa Flores. José Ignacio Wasinger Espro, encargado de la reseña, refiere que la publicación nos lleva por la historia de Chalco, que fue y sigue siendo un punto central en el Estado de México para comercializar y habitar. Chalco fue una región conquistada de manera reiterada por los chichimecas en el siglo XIII, por los mexicas en el XV y los españoles en el XVI, por lo que Jalpa Flores peregrina por el Chalco prehispánico y colonial. Con acuerdo con Wasinger Espro en que para entender el recorrido es necesario quitarnos nuestros zapatos contemporáneos, a modo de sentir y recorrer los senderos del antiguo Chalco.

De nuevo invito a leer las diferentes secciones de la revista, que hablan del cuerpo humano desde diversos campos de la ciencia, donde encontraremos similitudes y diferencias tanto en el tratamiento como en los resultados. Sin duda será de interés tanto para los especialistas como para todo aquel que desee conocer sobre el tema.

• • •

Francisco Javier Guerrero, *Indígenas y campesinos. Siete temas a debate con Arturo Warman*, México, INAH/Jaime Salcido y Romo Editor, 2012.

Elia Acosta Márquez*

Aunque el título de este libro (presentado el 10 de septiembre del presente año en la Casa Lamm) así lo sugiere y los temas a debate se centran en los indígenas y campesinos y en el pensamiento de Arturo Warman, Javier Guerrero dialoga con múltiples autores y abarca buena parte de la historia del siglo XX y lo que va del XXI, tanto en nuestro país como en el contexto mundial. Con una perspectiva crítica, antisolemne y no sin ironía, y sirviéndose tanto de reflexiones teóricas como de vivas anécdotas, Guerrero invita a reflexionar sobre temas que no sólo resultan pertinentes en el panorama de las ciencias sociales y humanísticas, sino que resultan apremiantes para pensar lo que ha sido y lo que queremos de México.

El autor discute el papel de la antropología y la labor de los antropólogos ante el Estado y los grandes problemas nacionales, y debate sobre el difícil tránsito del Estado posrevolucionario, que buscó garantizar amplios derechos sociales pero con autoritarismo, corporativismo, corrupción y carencia de voluntad democrática, a un Estado neoliberal que se pretende (para muchos fallidamente) plural y democrático, pero que en su afán modernizador y privatizador ha agudizado de manera notable la desigualdad y pobreza de la mayor parte de la población.

Si bien Guerrero aborda varios temas y autores, tanto los campesinos e indígenas como Arturo Warman son los ejes rectores de la obra. Se pone de manifiesto que los indígenas y campesinos, además de constituir unas de las principales bases sobre las que se conformó y se ha desenvuelto la antropología, han sido sujetos excluidos y discrimi-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

nados en el acontecer de la historia nacional pero al mismo tiempo constituyen piezas clave en el devenir del Estado. Es claro también que en un caso y otro Arturo Warman, como antropólogo, ideólogo y funcionario de alto nivel, se torna en una suerte de principio articulador desde el cual Guerrero reflexiona sobre los problemas, retos y contradicciones que han implicado los campesinos e indígenas para la antropología y el Estado.

En el primer capítulo, “La condición de los pueblos indígenas y la teoría antropológica”, se observa la discusión entre dos generaciones de antropólogos, la de los “cuarenteros” y los “sesentaiocheros”. Por una lado, desde el espíritu posrevolucionario concebían a los indígenas sobre todo desde una dimensión cultural, y como estrategias del Estado perseguían integrarlos a la nación y “desindianizarlos” progresivamente; por el otro, aquellos inspirados en el marxismo y en el pensamiento crítico derivado de los movimientos estudiantiles consideraban “el problema indígena” aunado a la condición de los campesinos desde un enfoque económico y político, y además buscaban democratizar al país. En este debate generacional destacan las figuras de Gonzalo Aguirre Beltrán y Arturo Warman en el momento de inflexión que representaron las décadas de 1970 y 1980, uno como defensor de la labor del Estado y el otro como crítico. No obstante –ironías de la vida, como se entrevé en este capítulo y en los siguientes–, más tarde Warman, como Aguirre Beltrán, fungiría como ideólogo y alto funcionario del Estado.

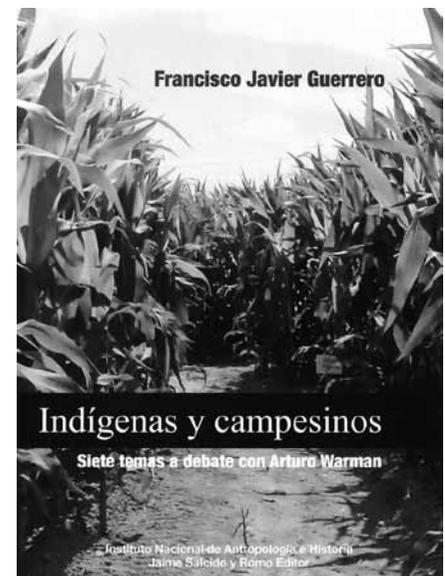
Siguiendo la polémica, pero con énfasis en la dimensión política, en el segundo capítulo, “La condición social de los indígenas y el campesinado”, el autor se cuestiona el papel de los campesinos en los procesos revolucionarios con la siguiente afirmación aguda e irónica: “A los campesinos no les va muy bien en la realidad y tampoco en la teoría” (p. 37), aseveración que refleja el pen-

samiento de distintos autores, tanto conservadores como libertarios, que han destacado la pasividad política de los campesinos en relación con otros sectores de la población, y han subrayado la explotación económica y la opresión cultural. El autor disiente de esta posición al dar cuenta del papel activo y propositivo de los campesinos durante la Revolución, en específico al advertir que los zapatistas, a la vez que hacían propuestas que iban más allá de la visión aldeana, cuestionaron la composición futura del Estado.

Para profundizar en este cuestionamiento, en el tercer capítulo, que lleva por título “Problemática agraria”, Guerrero se centra en el papel de los campesinos durante la Revolución. Desde mi perspectiva, tanto en éste como en el anterior es donde más hace despliegue de un debate, en el sentido de que problematiza distintos puntos de vista sin dejar de tomar posición. El autor da cuenta de diferentes interpretaciones notablemente contrastantes, desde las que sostienen que la Revolución fue de “todo el pueblo” hasta las que plantean que el movimiento no fue campesino ni popular. Ante esto, en coincidencia con Warman, encuentra que buena parte de los revolucionarios provenían del medio rural y que, en particular, los campesinos fueron protagonistas de la reforma agraria. Más tarde el Estado posrevolucionario promovería el capitalismo, pero comprometido con los sectores populares, y no tardaría en cooptar a los campesinos por medio del corporativismo. En este apartado se trata también el problema del ejido, un tema por demás polémico debido al papel que jugó Warman, quien se sumaría a las críticas de aquellos que resaltarían la ineficiencia y el paternalismo de esta forma productiva, mientras para otros habría sido uno de los grandes logros de la Revolución: como ideólogo del Estado y alto funcionario Warman participó de las modificaciones del artículo 27 y propugnó por la capitalización y modernización del campo.

Los capítulos subsecuentes se centran en los pueblos indígenas, en la visión de otros de su historia, en las relaciones interétnicas, en las políticas públicas del Estado y en las tradiciones culturales.

En el cuarto capítulo, “La condición de los pueblos indígenas”, Guerrero destaca la discriminación y el racismo contra los pueblos originarios no sólo en relación con la mirada a su pasado, donde se ha negado el desarrollo civilizatorio de sus culturas milenarias, sino también por el supuesto



retraso e incapacidad de los indígenas en relación con la población occidental. Guerrero retoma el debate sobre esta posición racista y discriminatoria el siguiente capítulo, “La condición de los pueblos indígenas y las relaciones interétnicas”, donde plantea que históricamente los indígenas han sido valorados como fuerza de trabajo, incluso en relación con el reconocimiento de sus derechos, pues en principio serían reconocidos como trabajadores en la Organización Internacional del Trabajo. En nuestro país, el reconocimiento de tales derechos cuenta con el levantamiento zapatista en 1994 como uno de sus principales antecedentes, ya que entonces la autonomía de los pueblos

indígenas emergió como tema central de la agenda nacional, tema del cual, por cierto, Warman tomo una posición crítica, como sugiere Guerrero, pues si bien promovió el reconocimiento de la diversidad y llegó a declarar que “las diferencias entre los mexicanos nos enriquecen”, a la vez cuestionó a los indígenas como sujetos de derecho, especialmente en relación con el territorio.

Esa posición controvertida del destacado antropólogo y funcionario se expresa también en el sexto capítulo, “Las políticas públicas y sociales y la condición de los pueblos indígenas”, donde se muestra su papel en el tránsito del Estado posrevolucionario al neoliberal, cuando participó en el diseño y aplicación de políticas públicas orientadas a los pueblos indígenas y campesinos, momento en que se abandonó una política social de desarrollo y se inauguró otra de carácter asistencialista con el programa Solidaridad.

El libro termina con una reflexión sobre la tradición y la modernidad en el capítulo séptimo, “La condición de los pueblos indígenas y las tradiciones culturales”. A pesar de las diferencias de posición, Guerrero refrenda el compromiso y respeto de Warman por las poblaciones indígenas y la diversidad cultural, y hace una declaración que resulta paradójica por el contexto nacional y mundial que él mismo presenta. En un momento en el cual es notable la desigualdad económica, la pérdida de conquistas sociales y la devaluación cultural, el autor se muestra optimista y declara: “Mi posición es que los males que padece la humanidad tienen enemigos crecientes y cada vez más vigorosos” (p. 154). Me sumo, y yo creo que muchos, a esta posición paradójica: por una parte a una mirada crítica de nuestra realidad actual, que se distingue por la pobreza económica, la estrechez institucional, la ardua labor para conseguir un país justo, plural y democrático (como a su manera, seguramente, lo imaginaba Warman), pero también me uno a la confianza y el optimismo respecto a que con

participación y organización vendrán tiempos mejores no sólo para unos cuantos.

La paradoja y la controversia son parte de nuestra realidad y también de nuestro quehacer. Así como el autor declara que “sin controversia no hay ciencia” –controversia que practica con maestría y de la cual hace un despliegue en esta obra–, sin juego y sin ironía no hay sazón en la vida, de lo cual Javier Guerrero también es un maestro. Ese proceder para algunos es incómodo e impropio, pero para muchos otros es motivo de subversión y alegría.

• • •

History and Anthropology, vol. 23, núms. 1-2, marzo de 2012.

Con el afán de dar a conocer parte del contenido de algunas publicaciones periódicas que se encuentran en resguardo de las bibliotecas del INAH, hemos elegido un número reciente de la revista del Departamento de Antropología de la universidad inglesa de Durhan. Escrita en inglés, la publicación puede ser consultada en la Biblioteca Miguel Othón de Mendizábal de la Dirección de Etnología y Antropología Social. A continuación resumimos de manera breve algunos artículos que, consideramos, pueden ser de interés para los investigadores y estudiantes de nuestras disciplinas.

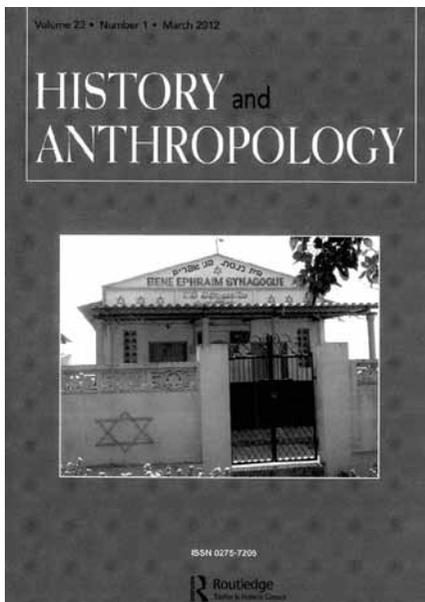
El número 1 del volumen 23 reúne siete artículos que dan inicio con “Viejas memorias, nuevas historias: (re)descubriendo el pasado de los *dalits* judíos”, de Yulia Egorova y Shahid Perwez. El artículo explora procesos de identificación y construcciones de memoria histórica entre los *bene ephrain* de Andhra Pradesh, una comunidad de intocables que practica el judaísmo desde finales de la década de 1980. El artículo se basa en trabajo etnográfico realizado en 2009 y 2010, en entrevistas y análisis de fuentes escritas de la historia de los *bene ephrain* redactadas por los líderes de la comunidad. Consideran

el estudio de caso de los *bene ephrain* dentro de un contexto de discusión más amplio que considera tanto la dimensión universalista como la particularista de la tradición judía. El argumento central gira en torno a que la “etnocentricidad” del judaísmo ha sido un elemento definitorio que permitió el surgimiento del movimiento *bene ephrain*, y asimismo tuvo como resultado el desarrollo de prácticas sincréticas y diversos modos de reinterpretación de la tradición judía.

En “La falacia funcional: sobre los supuestos daños de la repetición de nombre” nos dice el autor, Joao de Pina-Cabral, que siempre que se ventila el tema de los nombres personales, tanto en los debates académicos como en la opinión pública, encontramos una tendencia a dar por sentado que existe una suerte de interés colectivo en que los nombres contribuyan a la individualización clara de las personas. Se piensa que la “sociedad” o “cultura” no funcionaría de manera óptima si este principio fallase, y los homónimos se consideran, en automático, como disfuncionales. Esta forma de planteamiento conlleva fuertes cantidades de sentido común que a todas luces contradice las discusiones académicas en antropología e historia de las décadas recientes. Un ejemplo de lo anterior son los estudios de los apodosos o sobrenombres que cumplen diversas funciones en varias sociedades. El autor identifica tres prejuicios que se deben superar: el sociocentrismo, el individualismo y el paradigma del alma.

“Tensiones en el campo: las políticas para la investigación del *kuru* en Nueva Guinea”, escrito por Annette Noble Beasley, pretende llenar un vacío en el desarrollo de las investigaciones sobre las condiciones en que se realiza el trabajo científico. Explora las políticas de investigación de campo que afectan esta labor para indagar sobre una, desconocida y fatal enfermedad, llamada *kuru*, que afecta a los habitantes del este de Nueva Guinea. Desde el inicio de los

estudios, en 1957, las pesquisas sobre este mal se han caracterizado por rivalidades y manipulación política. En el centro del combate político se encontraba el resentimiento chovinista de los científicos australianos por la presencia y trabajos del investigador estadounidense Carleton Gajdusek. La tensión aumentó de manera progresiva hasta que, en 1963, se invitó al neurólogo neozelandés Richard Hornabrook como jefe de investigación clínica. El escrito examina la relación entre Gajdusek y Hornabrook como un ejemplo que ilustra las políticas de investigación.



Ahora comentaremos algunos artículos incluidos en el número 2 del mismo volumen. En "Entre este y oeste: movilidad y etnografía en el Proemio de Herodoto", de Phiroze Vasunia, se menciona que la *Historia* de Herodoto comienza con un memorable prólogo o proemio sobre las causas de la guerra entre los griegos y los bárbaros. El artículo examina ese prólogo en busca de las historias de los embrujos de Io, Europa, Medea y Helena. Vasunia argumenta que Herodoto usó el prólogo para destacar temas importantes de la cultura, identidad y sentido histórico. Cada una de las mujeres referidas se vio envuelta en una red de complejas historias culturales,

y cada una se encuentra en la disyuntiva de sus intereses individuales enfrentados a los de la comunidad. De hecho, Herodoto asocia a cada una con el desplazamiento y la desarticulación de su propio lugar de origen para reflexionar sobre el proceso histórico, donde las migraciones y la geografía juegan un papel central. El prólogo también destaca la pluralidad cultural, pues Herodoto inicia su obra monumental de historia explicando la pluralidad y el contacto cultural como contrapunto de la polarización griegos-bárbaros.

Por último, en "Jesuitas y eunucos: representando la masculinidad en el periodo Ming, China", de Mary Laven, se refiere que para los primeros etnógrafos modernos el género fue una categoría de análisis invaluable. Dicha categoría ofrecía elementos para conocer el sentido de civilidad y moralidad de los pueblos estudiados. También era un elemento a debate cuando se confrontaba con similitudes y alteridades repulsivas entre la cultura de origen del escritor y la "nueva" cultura. Así, en las descripciones sobre China del farmacéutico portugués Tomé Pires éste comentaba que "las mujeres recordaban a las mujeres de Castilla", mientras que el dominico español Gaspar de la Cruz se concentraba en la "inmunda abominación", el "maldito pecado" de la homosexualidad femenina que afligía a la sociedad del periodo tardío Ming. El artículo asimismo explora los recursos que desarrolló Matteo Ricci para la representación y descripción de las masculinidades chinas, cuyos trabajos arrojan luz sobre la vulnerabilidad de la identidad genérica del propio jesuita.

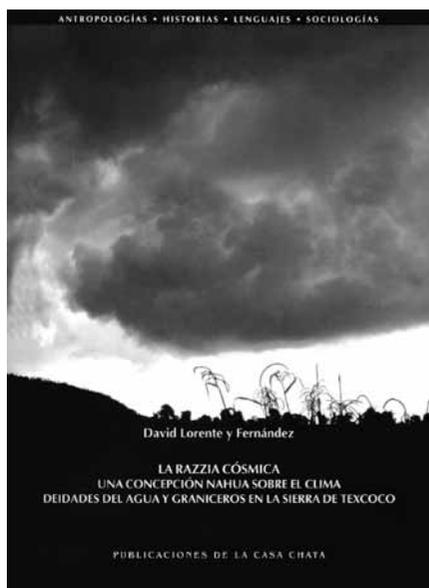
• • •

David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, CIESAS/UIA, 2011.

Saúl Millán

Si la etnografía es una disciplina que singulariza la manera de conocer, como hace años hacía notar Clifford Geertz, un buen estudio etnográfico sólo puede ser el resultado de un ejercicio analítico que muestra esquemas diferenciales ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes o semejantes. A diferencia de una antigua tradición antropológica, que se ahorra las diferencias para destacar las continuidades, el libro de David Lorente puede leerse como uno de los primeros estudios sobre la cosmología nahua que se aleja del modelo agrícola mesoamericano. A riesgo de omitir numerosos detalles que revelan un fenómeno más complejo de lo que por lo general se había imaginado, conviene enfatizar un conjunto de inferencias que es posible extraer de este estudio pormenorizado, escrito en un tono agudo y elegante, que no revela sus fuentes teóricas porque confía en que la teoría nahua sobre los ciclos climáticos es suficientemente explícita para diferir de nuestras interpretaciones tradicionales.

En efecto, de manera tradicional tendemos a pensar que la cosmovisión de los pueblos indígenas de Mesoamérica se encuentra sustentada en un modelo esencialmente agrícola, cuyo paradigma sigue siendo el ciclo de desarrollo vegetal. De acuerdo con este modelo canónico, que ha guiado la gran mayoría de nuestras investigaciones, sería necesario buscar los principios de la cosmovisión mesoamericana en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la reproducción y el crecimiento vegetativo, de tal manera que las principales fuentes de subsistencia ofrecerían la base (material) para explicar el vasto mundo de las ideologías indígenas. El modelo agrícola no sólo proporciona en este caso el referente productivo que se puede observar a lo largo de una región cultural, sino el modelo de una concepción general del universo que se presenta como un circuito de intercambios recíprocos: así como



las divinidades dotan al hombre de los bienes necesarios para su subsistencia, como son el maíz y la lluvia, los hombres retribuyen a los divinidades con un conjunto de ofrendas y sacrificios cuyas donaciones ponen en marcha un ciclo redistributivo entre dos esferas opuestas y complementarias, que estarían representadas por la esfera terrestre y el inframundo, la estación de secas y la de lluvias, la luz y la oscuridad.

Sin reconocerlo en forma explícita, el libro de David Lorente se aleja de este modelo general. El ejercicio de una etnografía detallada permite comprender en este caso que la esfera cálida y luminosa del universo, representada por lo general por la estación del estío, no ocupa en el pensamiento nahua una función tan relevante como la estación húmeda y fría. Siguiendo a Dumont, cuyas enseñanzas sirvieron de modelo a los trabajos de Johannes Neurath y Jacques Galinier, David Lorente nos muestra con enorme claridad lo que estos autores ya habían intuido: si existe un dualismo en la concepción indígena del cosmos, este dualismo es por fuerza asimétrico, lo que explica la supremacía de una serie elementos en la estructura del cosmos. De hecho,

la dependencia que media entre el inframundo y la esfera terrestre no sólo responde en este caso a un “dualismo asimétrico”, como lo ha llamado Galinier, sino también a una concepción particular del cosmos en la que la “reciprocidad” es activada por el motor de una “rapacidad predatoria”. A diferencia del modelo agrícola, en efecto, Lorente nos propone una imagen distinta del inframundo nahua. Si éste se ha visto por lo general como un lugar de abundancia, que recuerda la imagen bucólica del Tlaloacan precolombino, su abundancia procede en este caso de la depredación sistemática que ahuaques, duendes y dueños del agua ejercen sobre la esfera terrestre. Desde el punto de vista de los nahuas contemporáneos, el Tlaloacan deja de ser el lugar de origen de las sustancias, para convertirse en su lugar de destino. El resultado es la imagen de un inframundo poblado de figuras espirituales que proceden de otro lugar, cuyos contenidos (o “esencias”) son en buena medida el resultado de un “intercambio agonístico” que encuentra en la *razzia cósmica* su condición necesaria de existencia.

El libro se acerca por lo tanto a una idea que ha venido circulando en las publicaciones recientes y que consiste en pensar que el modelo de la cacería parece ocultarse tras la ideología agrícola de Mesoamérica, como hacía notar Danièle Dehouve hace apenas unos años. Aunque lamento que estas conclusiones tan relevantes se hayan quedado tan sólo a pie de página, ya que me hubiera gustado verlas incorporadas al cuerpo general de las consideraciones finales, creo que una lectura entre líneas daría la pauta para pensar que un modelo cinegético regula las interacciones entre los humanos y los habitantes del inframundo, aun en sociedades que ya no practican la cacería como medio de subsistencia, como es el caso de los nahuas que habitan en las inmediaciones del Distrito Federal.

Si mi lectura es correcta, se extraerían conclusiones en extremo fecundas para la historia y la etnografía de Mesoamérica. La primera consistiría en interrogar una historia por lo general acordada, centrada en un esquema evolutivo, que presenta a la cacería y a la agricultura como los polos antitéticos de una historia continua, cuyo desarrollo permitió el tránsito entre un grupo de cazadores nómadas y un grupo de agricultores sedentarios. A diferencia de este esquema, el libro de David Lorente nos muestra que la agricultura y la cacería no son términos antagónicos en el pensamiento nahua. La *razzia cósmica* implica la existencia de una lógica dual que enfrenta a dos sociedades potencialmente antagónicas, como son el mundo de los ahuaques y el mundo de los humanos. Las relaciones predatorias que median entre ambos se expresan sin embargo en el lenguaje de la agricultura: cada grupo “cosecha” lo que ha sembrado, pero a través de medios y puntos de vista radicalmente divergentes. Así, mientras que los humanos se sirven de la lluvia que envían los dueños del agua para obtener sus medios de subsistencia, los ahuaques emplean el granizo para sembrar sus “semillas” y extraer de ellas las “esencias” que les sirven de alimento. En esta lógica la lluvia y el granizo no sólo difieren en las escalas moral y cualitativa, sino también en la ontológica. Si la lluvia es un don que los dueños del agua proporcionan a los humanos para que éstos se sigan reproduciendo, el granizo, los rayos y las tormentas son los instrumentos privilegiados de una cacería cósmica que los ahuaques emprenden de manera periódica contra el mundo de los humanos.

En estas circunstancias, las figuras emblemáticas de los graniceros dejan de ser los guardianes de las cosechas agrícolas, como usualmente habían asumido los estudios anteriores, para convertirse en “diplomáticos cósmicos” que median entre el

mundo de los ahuaques y el mundo de los humanos. Lorente lamenta, en efecto, que los estudios anteriores intentaran aislar y delimitar el concepto de “granicero” con el fin de crear un especialista ritual definido, que no podía asimilarse a las figuras de brujos y curanderos que se observan en otras regiones de Mesoamérica. En un estudio clásico, por ejemplo, Bonfil afirmaba que existe una oposición entre graniceros y brujos, ya que la tarea del primero es en esencia benéfica. Esta aseveración no sólo omite datos empíricos importantes, como los combates entablados entre los propios graniceros, los castigos que infligen a la población y su capacidad para causar enfermedades, sino también parte de una hipótesis *a priori* que comparten la mayoría de los estudios etnográficos, según la cual la función primordial del granicero es proteger la actividad agrícola de los habitantes frente a una naturaleza impersonal, que amenaza la cosecha con granizo, rayos y tempestades. Desde esta óptica, la labor del granicero consistiría en “controlar” las fuerzas naturales, regular los ciclos estacionales y medir las variaciones climáticas, para al final convertirse en un sabio de la meteorología local, semejante a esos científicos que pueblan nuestras universidades.

En algún lugar Roberte Hamayon hizo notar que no es el chamán el que hace al chamanismo, sino a la inversa. David Lorente parece asumir a plenitud este principio cuando afirma que la figura del granicero nada más se comprende en el seno de un complejo más amplio que no sólo involucra a las figuras centrales, como los graniceros y los ahuaques, sino también una concepción local de la persona con sus componentes anímicos y corporales. En una ontología indígena que extiende la noción de persona hacia los seres sobrenaturales, como advierte David Lorente, la diferencia sustancial entre los humanos y los dueños

del agua es la presencia o la ausencia de un cuerpo, ya que los ahuaques no son más que espíritus humanos que han sido separados de su fisonomía corporal. De ahí que el mundo interior de los manantiales se conciba como un espacio espiritual en el que no sólo los ahuaques representan “espíritus”, sino que todos los objetos del agua aparecen como “esencias” procedentes de los objetos reales, extraídas o capturadas en el mundo humano.

Al dar cuenta de este complejo, en el que no se escatiman las observaciones agudas y las descripciones puntuales, *La razzia cósmica* está destinado a representar un punto y aparte en el panorama de la etnografía nacional. Digo un “punto y aparte” porque no es el producto de una continuidad, sino de una ruptura. Más que seguir una tradición en extremo cultivada por nuestro medio académico, el libro de David Lorente ha optado por la desviación de un camino sumamente transitado, el cual ha visto en el modelo agrícola la explicación de los graniceros y, en general,

de los especialistas rituales. En este sentido es necesario matizar las observaciones de James Taggart, quien nos ofrece un prólogo sumamente elogioso y elocuente que compara el libro con los estudios clásicos sobre Mesoamérica. Sin embargo, no creo que el trabajo de David Lorente prolongue la labor iniciada por Manuel Gamio en el valle de Teotihuacán, Robert Redfield en Tepotztlán o Redfield y Villa Rojas en Yucatán, como afirma Taggart.

La razzia cósmica transita por otro camino, un camino que aún no ha sido abierto por la etnografía mexicana y que por lo tanto resulta indispensable desmontar con instrumentos tan afilados como los propios machetes nahuas. Después de todo el avance del conocimiento no sólo se logra empujando las fronteras y consolidando el territorio conquistado, sino también demoliendo reductos de error dentro de las ciudades de las creencias establecidas. En el futuro, el libro de David Lorente habrá de cumplir esta función, a la vez terrible y necesaria.



La revista *Voragine Versión Etnohistórica* es una publicación independiente y sin fines de lucro, de los estudiantes de la licenciatura en Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). El principal objetivo es la difusión de la investigación etnohistórica y antropológica de los estudiantes, académicos, miembros de la licenciatura e integrantes de otras instituciones afines. Cuenta actualmente con siete números publicados, cuyas temáticas competen a las actuales líneas de investigación en las disciplinas antropológicas e históricas desde la perspectiva etnohistórica.

La revista fue fundada en 2006 por un grupo de estudiantes de la Licenciatura en Etnohistoria, interesados en crear un espacio de discusión y análisis para el estudiantado. Desde entonces, han transcurrido dos coordinaciones que, conjuntamente con la comunidad estudiantil de la licenciatura, trabajan en la conformación, difusión y venta de la misma.

Voragine Versión Etnohistórica, se ha caracterizado por su constante participación en eventos académicos, tales como el 53 Congreso Internacional de Americanistas (ICA) y el Congreso Diálogos con la Etnohistoria, sólo por mencionar algunos. También organizó el Primer Encuentro Latinoamericano de Revistas de Estudiantes de Ciencias Sociales, en el marco de las XIII Jornadas de Etnohistoria.

LAS ANTIGUAS CIUDADES DEL NUEVO MUNDO: VIAJES Y EXPLORACIONES EN MÉXICO Y EN AMÉRICA CENTRAL

Sonia Arlette*

Un país es un libro que cada viajero tiene derecho de comentar a su manera, apoyándose en la verdad.

Désiré Charnay

Uno de los principales puntos de partida en cualquier investigación es la bibliografía, así como las fuentes primarias, sobre todo documentos escritos. En este caso las bibliotecas del país están abarrotadas de grandes obras en espera de ser consultados, en especial la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, que alberga en su interior un acervo único y de gran valía para todo aquel que desee adentrarse en una excursión bibliográfica y documental a sus fondos y colecciones, que son materia viva para las investigaciones de las disciplinas de las ciencias sociales. Una de las colecciones bibliográficas de la BNAH es el Fondo Reservado, que posee ejemplares de gran valor histórico y tipográfico que reflejan en sus interiores la gran diversidad de las casas editoriales y los grandes formatos, ejemplares que hoy día son únicos. El periodo que abarca el fondo parte desde 1800 hasta 1941. Al adentrarse en el acervo observamos una gran variedad de temas, si bien hay uno que en particular llama la atención: las crónicas y relatos de viaje en México. Allí se encuentran tres ejemplares de la obra *Les anciennes villes du nouveau monde : voyages d'explorations au Mexique et dans l'Amérique Centrale. 1857-1882* de Claude-Joseph Désiré Charnay, de origen francés, fotógrafo de exteriores, arqueólogo, etnógrafo y escritor. El título de su obra se traduce como *Las antiguas ciudades del Nuevo Mundo: viajes y exploraciones en Méxi-*

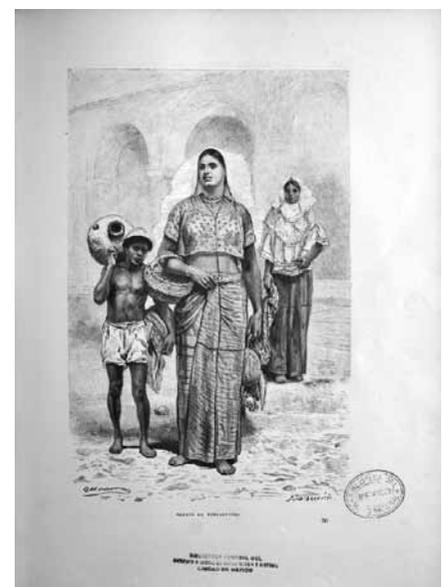
* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

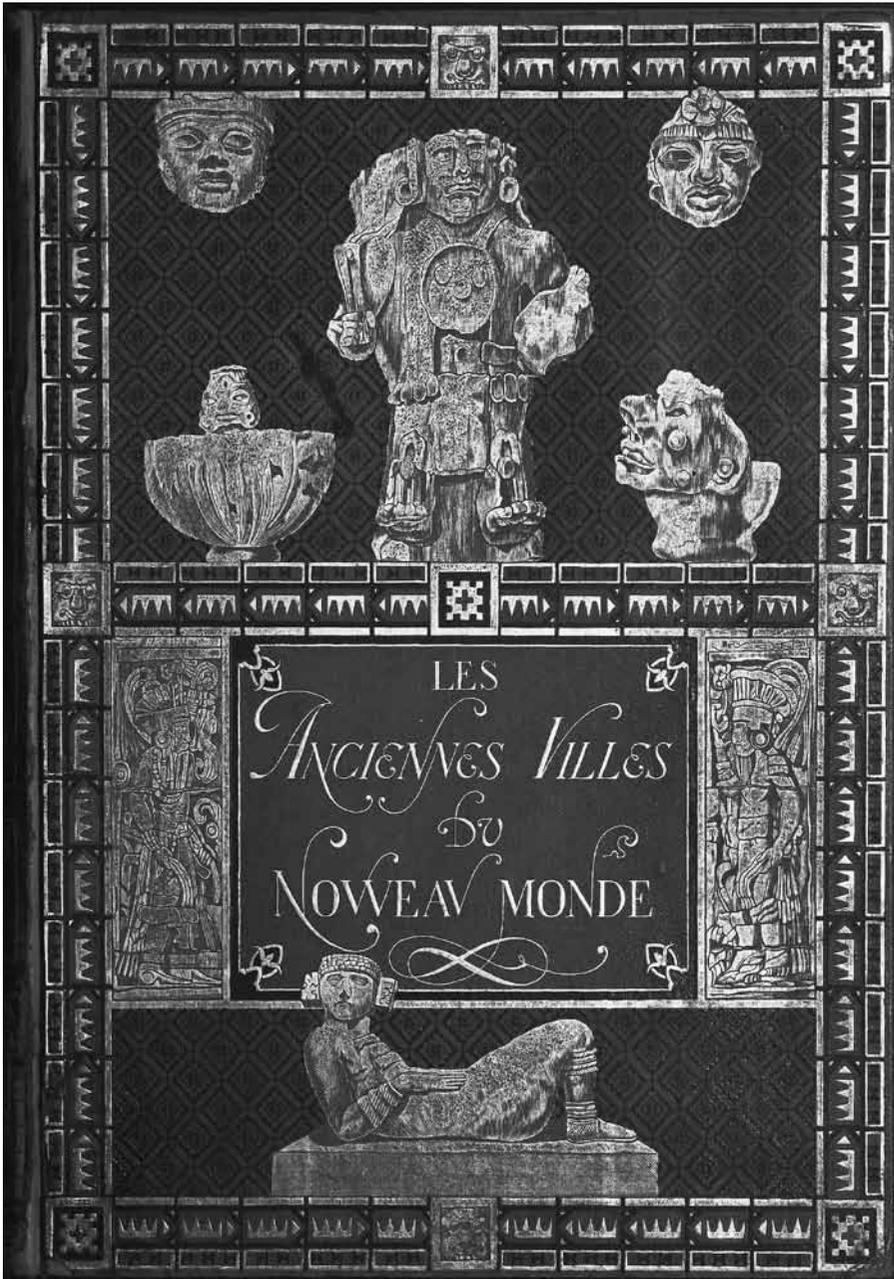
co y en América Central. Publicado en 1885 en París, suma de sus estudios mesoamericanos, la obra contiene 214 grabados y 19 planos. Se trata de un libro con detalles de gran interés. La parte descriptiva y los grabados correspondientes a México va de la página 1 a la 390, para continuar con Guatemala y América Central en general.

A diferencia de su primer álbum, que contenía impresiones fotográficas originales, este trabajo se ilustró con grabados en madera tomados de sus fotografías. A lo largo del relato se observan diversos detalles que muestran los intereses y motivos de su viaje. Durante el siglo XIX México inspiró a diversos viajeros que, desde la mirada extranjera, representaron la diversidad del país con una interpretación muy singular. Recordemos que era un periodo de guerras y de expansión colonialista, así que el enfoque se dirige en su totalidad a retratar al "otro", todo aquello que pareciera exótico a los ojos foráneos. Es un tema inabarcable, pues los autores no sólo eran artistas, sino que cumplían con múltiples habilidades, tanto de arqueólogo, escritor y científico como de viajero y comerciante. También se hizo una gran difusión de los diversos estereotipos sobre México. En su obra Charnay ofrece un vasto recorrido por los diferentes tipos populares, así como la representación de los vestigios arqueológicos, acompañados de paisajes un tanto fantasiosos. A él se le ha atribuido la primera serie de "tipos populares mexicanos" editada por Julio Michaud en México, quien se encargó de difundir su registro fotográfico.

Pese a la falta de metodología adecuada, Charnay fue pionero en hacer trabajos serios de excavación en las zonas arqueológicas mexicanas. En el primero de ellos, pese al calor sofocante y la humedad, tomó fotografías en Izamal, Palenque, Uxmal—donde captó una espléndida panorámica en placa doble del Palacio del Gobernador— y Chichén Itzá. En 1886 hizo su última visita al país: una apresurada incursión por Izamal, Techoch,

Ekbalam y Jaina, donde ejecutó sus últimos trabajos fotográficos. Para entonces había desarrollado la teoría de que las antiguas ciudades mexicanas tenían una conexión cultural y que ninguna contaba con más de 800 años desde su fundación. Así, su obra invita a una travesía con espíritu aventurero a la BNAH para develar sus fondos bibliográficos, pues faltan muchos por descubrir.





V MESA REDONDA “EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO SOBRE GUERRERO”

Cada dos años se reúnen en la ciudad de Taxco de Alarcón especialistas en arqueología, historia, antropología, literatura y otras áreas del conocimiento para discutir sus avances de investigación en el estado de Guerrero. En esta ocasión la mesa llevó como nombre “Patrimonio cultural: reconsideraciones, novedades y riesgos”. Investigadores, alumnos, promotores culturales y público en general asistieron a la presentación de las ponencias, que abarcaron temas como rituales agrícolas, arte rupestre y patrimonio, identidad y patrimonio, minería o ecología y saberes, entre otros temas.

En la V Mesa Redonda “El conocimiento antropológico e histórico de Guerrero” se presentaron 58 ponencias y se reunió a investigadores tanto independientes como de diversas instituciones, por ejemplo de la Universidad Autónoma de Guerrero, Universidad Autónoma de Chiapas, el CIESAS, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la UAM-Iztapalapa, la Universidad Autónoma de Morelos, Centro INAH Morelos, Centro INAH Guerrero, Dirección de Salvamento Arqueológico y la DEAS.

Inauguraron el evento Marco Antonio Sierra Martínez, presidente municipal de Taxco; Amparo Sevilla Villalobos, directora de Fomento a la Investigación de la Coordinación Nacional de Antropología; Blanca Jiménez Padilla, directora del Centro INAH Guerrero; Saturnino Abarca Villaga, en representación del rector de la Universidad Autónoma de Guerrero, y Rubén Manzanilla López, investigador del Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero. Se realizaron 13 sesiones temáticas, presentadas a lo largo de tres días de trabajo, del 22 al 24 de agosto. De ellas, siete correspondieron al área de las antropologías

política, social y cultural; una al área de arquitectura; otra a la etnomusicología; dos a la arqueología y dos más a la historia. Incluimos en esta valoración las sesiones de video, por supuesto.

Rescatamos los siguientes párrafos de la relatoría elaborada por una comisión de los investigadores, que muestran buen parte de las inquietudes y líneas de trabajo a desarrollar en futuras reuniones académicas.

“¿Qué nos deja entonces la mesa? Nos deja preguntas claves en torno a nuestro quehacer y nuestro acontecer. Recordemos, por ejemplo, esos considerandos sobre la danza: danzar para la emoción, para el gusto, para el prestigio social, para la preservación de la comunidad, para sintetizar el ciclo agrícola, para remarcar nuestro compromiso hacia la tierra, para resistir.

“O bien, en un mundo globalizado, ¿para qué festejar las actividades agrícolas? Para asegurar nuestra comunión y nuestra adaptación con un territorio específico, para asegurar el vínculo entre el hombre y la mujer con lo sagrado, para vivir y preservarse, en suma.

“Nos deja también preguntas y dudas significativas sobre el quehacer futuro en torno a la identidad cultural y patrimonial guerrerense. En lo arqueológico, por ejemplo, nos deja el qué hacer ante la afectación de objetos prehispánicos, citemos al caso, deteriorados por cuestiones naturales o por vandalismo.

“Se inquirió entonces a los arqueólogos respecto a la protección de nuestro pasado, y respondieron éstos que aparte de los trabajos conducentes a los especialistas, también había que hacer hincapié en las cuestiones del registro, en la comunicación, en la difusión y en la sensibilización concerniente a dicho patrimonio.

“Se cuestionó también sobre qué hacer cuando un pueblo se apropiaba de su patrimonio cultural y se daba el derecho de

venderlo, de cerrarlo e impedir su reconocimiento oficial. Como relatores, creemos que la cuestión no se puede plantear así, ya que apropiarse de un patrimonio cultural implica conciencia, defensa, orgullo de pertenencia, y no enajenación, venta, malversación, negociación o destrucción. La mesa temática concluyó que lo más pertinente sería exaltar y trabajar en pro de la participación comunitaria en la salvaguarda del patrimonio referido.



“Solidarizar el dolor, buscar los orígenes de todos nuestros pueblos, reflexionar sobre las múltiples miradas internas y externas que nos comprenden, reconsiderar los valores ciudadanos, analizar el hilo conductor de la terquedad suriana para defender sus recursos forestales, su agua, su tierra, su interpretación del mundo, son aspectos que tampoco se dejaron de lado. Resultó de particular importancia en esto la discusión que se generó en la sesión 6, referente a la minería. ¿Es la resistencia una manifestación cultural? Nuestro sí es contundente.

“Puntualicemos: fueron significativas las reflexiones sobre los espacios y los medios de difusión pertinentes para dar a

conocer el patrimonio, haciendo énfasis en la potencialidad que brinda la creación de museos comunitarios y la elaboración de documentales.

“De igual forma resultó trascendente la discusión sobre la memoria colectiva como fuente patrimonial. Ello implica una revaloración del propio lenguaje a utilizar para definir las acciones y actitudes al respecto. ¿Es lo mismo cuidar que rescatar? ¿Preservar que salvaguardar? ¿Es lo mismo desarrollar que fomentar y concientizar?

“Resulta obvio entonces que la conceptualización del patrimonio nos lleva a repensar las relaciones entre los actores sociales involucrados en los procesos patrimoniales. Resulta además que la discusión queda abierta en muchos sentidos. Mencionemos algunos de ellos: ¿cómo entender el patrimonio en un contexto de procesos sociales dinámicos? ¿Qué vínculos tienen? ¿Cuál es el imaginario colectivo local? ¿Qué relación existe entre los objetos, los actores sociales y el entorno natural? ¿Cómo se explica la emergencia de actores sociales como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC)? ¿De qué manera se involucran las políticas de desarrollo estatal, nacional e internacional? ¿Cómo afectan los nuevos pero ya tan viejos métodos de represión y de violencia?

“En síntesis, esto es lo que nos deja a los relatores la exposición de esta V mesa. Quedan abiertas ahora las deseadas voces en torno a qué hacer, las que insertaremos en el punto de las propuestas.”

•••

COLOQUIO “EL PATRIMONIO CULTURAL COMO OBJETO DE ESTUDIO Y MATERIA DE SALVAGUARDA”

Los días 16 y 17 de agosto de 2012 se llevó a cabo, en la Coordinación Nacional de Antropología, el coloquio “El patrimonio cultural

como objeto de estudio y materia de salvaguarda”, con el propósito de reflexionar en torno a la viabilidad de la noción de “patrimonio cultural” e inquirir sobre la posibilidad de una fundamentación disciplinaria sobre patrimonio cultural, así como reflexionar sobre el papel (tanto académico como ético) de los investigadores en las políticas públicas referidas a este campo y, finalmente, el papel de las instancias institucionales ante los retos actuales y el tipo de reformas jurídicas que deberían impulsarse.



Las actividades se desarrollaron en términos de una reflexión colectiva a partir de una idea-eje de orientación expuesta por el moderador de cada una de las cinco mesas, las cuales abarcaron temas como los siguientes: ¿qué es el patrimonio cultural?; su relación con otros ámbitos como la economía, el poder y la biodiversidad; el papel de las instituciones y los actores de la sociedad

civil; el panorama de la investigación sobre patrimonio cultural y una conclusión relacionada con los marcos actuales de la investigación en dicho campo. Entre las propuestas que se hicieron figuran las siguientes:

- Avanzar en la precisión del concepto de patrimonio cultural y su incidencia la legislación federal, con base en las iniciativas legislativas, y llevar a cabo estudios comparados de las legislaciones.
- Atender al marco jurídico, tomando en cuenta el hecho de que no existe legislación sobre patrimonio cultural inmaterial, por lo que habría que pensar en instrumentos que incorporen los saberes tradicionales y la propiedad intelectual (colectiva).
- Sistematizar la relación de México y la UNESCO, y su repercusión en el INAH.
- La necesidad de un mayor posicionamiento y compromiso de otras instancias del INAH y que esto se refleje en foros o tareas concretas.
- Buscar la articulación intra e interinstitucional, en especial ante la Dirección de Patrimonio Mundial.
- Hacer un monitoreo de las iniciativas de ley, así como de acuerdos internacionales como el de Nagoya.
- Que continúe la generación de espacios como el del coloquio, en el que no sólo participen distintas instituciones, sino actores sociales, a modo de dar conocer las experiencias de otros países (como Cuba, Colombia, Bolivia), así como proseguir en el proceso de incorporación al CRESPIAL.
- Crear un “observatorio cultural” para generar parámetros que permitan evaluar casos concretos sobre riesgos y preservación del patrimonio, así como para conocer las experiencias y situaciones relacionadas con derechos humanos.
- Que se siga una especie de “defensoría de derechos humanos culturales” y aclarar cómo se llevarían al terreno judicial casos como el de Wirikuta, San Luis Potosí.

- Conocer cómo están actuando, en lo que se perfila ya como un sistema complejo, los actores sociales por región (gobiernos, académicos, empresarios, ONG, guías, etcétera) en relación con el patrimonio cultural.
- Acopiar y enriquecer la documentación sobre los distintos actores, y cómo se percibe el patrimonio; valorar las intenciones de los diferentes agentes (turismo, comercio, etcétera) teniendo presentes estas fuerzas.
- Promover un “tequio académico”, además de generar espacios de reflexión en los que se aborde la problemática en los distintos niveles, desde las políticas neoliberales, la UNESCO, el INAH, etcétera, y hacer un recuento de las acciones llevadas a cabo por el Estado frente al patrimonio cultural, así como de las resistencias, ventajas y costos de las actuaciones de la sociedad civil.
- Tomar en consideración que las acciones que se dan para la protección del patrimonio cultural deben cumplir condiciones mínimas para evitar efectos perversos.
- Acortar la brecha entre los creadores y este tipo de procesos. Un reto académico es hacer un uso del concepto de “patrimonio cultural” para resolver problemas puntuales.
- Generar una guía crítica de aproximación a la patrimonialización y trasladarla a un documento, por ejemplo, para comunidades que quieren que sus prácticas sean reconocidas.
- Contar o formar una red de consultores posibles por estados, por ejemplo, para apoyar el llenado de los formularios de la UNESCO para el registro de las prácticas.
- Avanzar también en este campo desde el “peritaje antropológico”, con la visión antropológica para la defensoría y con el apoyo del “observatorio” (hay temas en perspectiva como la reforma indígena potosina, con la inclusión del derechos consuetudinario, y problemas como el de la soya transgénica o el de los mezcales), pensando también en la defensa de la cultura en lo general y no sólo en lo particular.

- Tener en cuenta las consultas (y sus metodologías) que obligan ahora a las instituciones.
- Preguntar a la gente qué es, a su juicio, lo que puede o debería registrarse y patrimonializarse. Lo que la gente desea, incluso respecto a la actualización de sus prácticas.
- Más aún, resolver la cuestión del “control social” sobre el patrimonio cultural y constituir grupos formativos, por ejemplo, en las escuelas como las universidades pedagógicas, y considerar las implicaciones éticas de quienes trabajan en este ámbito.
- Hacer una doble etnografía en la que nos observemos a nosotros mismos durante los procesos de patrimonialización.
- Aprovechar la participación en el Comité Técnico de la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial para informar de sus avances.
- Revisar las políticas de patrimonio cultural inmaterial y atender los problemas de los riesgos y amenazas, fomentando una visión integral del patrimonio cultural tanto contra el conservacionismo como contra la visión folclorizante.
- Crear “espacios de discusión itinerantes”, por ejemplo, foros de experiencias locales y regionales, así como la posible visita a la Universidad Intercultural (de Pichátaro) y comunidades aledañas.
- Se propone que nos integremos como red: “Red de Investigadores sobre el Patrimonio Cultural”, y que el seminario se constituya en el núcleo para iniciar su integración a modo de canalizar la información sobre actividades diversas, noticias, etcétera.
- Se propone la obtención de información sobre cómo las comunidades protegen su patrimonio.
- Establecer vasos comunicantes y lazos de coordinación e interlocución académica entre los seminarios, para dar a conocer a todos los demás lo que se produzca en cada uno.

- Reunir a los seminarios en 2013 para trabajar sobre el eje que se decida.
- Abrir una página web del Seminario sobre Patrimonio Cultural desde el que se nutra a los demás.
- Integrar una bibliografía para compartir y nutrirla como parte de una biblioteca en red.
- Organizar y dedicar un número de *Diario de Campo* al tema de la UNESCO, coordinado por Iván Franco, del Centro INAH Yucatán.

• • •

LA PRIMERA FERIA DE REVISTAS DE LA ENAH (FERENAH)

Marcela Montellano

En el marco del trigésimo segundo aniversario de la revista *Cuicuilco*, el 29 de agosto tuvo lugar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia la primera feria de revistas, en la que participaron con entusiasmo 30 casas editoras de publicaciones de diversos géneros, entre las que destacan *Quehacer Editorial*, *Cuartoscuro*, *Replicante*, *Navegando*, *Signos Históricos*, *¿Cómo Ves?*, *Diario de Campo*, *Revista de la Universidad de México*, *Historia Mexicana*, *Anales de Antropología* y *Alteridades*, entre otras.

Como parte de esta celebración organizamos dos mesas redondas, “Avatares de una revista” y “Las revistas de la ENAH”. En la primera tuvimos el honor de contar con la presencia de distinguidos editores de revistas y, como moderador, José María Espinasa, ensayista y poeta con más de una treintena de obras publicadas y director de Ediciones Sin Nombre. En primer término se presentó la revista *Diario de Campo*, donde Gloria Falcón explicó que el criterio para el diseño de la nueva época de la revista implica dar más peso a los números temáticos y dignificar el discurso gráfico, otorgándole una sección específica. También abundó en la necesidad de un



aumento de tiraje, ya que actualmente se imprimen 2 000 ejemplares por cada número trimestral, o la distribución por medios electrónicos, así como la posibilidad de editar la revista electrónica.

Juan Antonio Perujo presentó un ensayo sobre la historia de *Cuicuilco*, la revista de la ENAH, en la que nos detalló, de modo estratigráfico, sus cuatro grandes fases –con una profase–, cada una de ellas con sus características técnicas y contenidos que responden a un contexto académico, político y cultural en el modo de hacer revistas.

Por su parte, Estrella Burgos, de la revista de divulgación científica de la UNAM *¿Cómo Ves?*, comentó los problemas de distribución y la importancia de formar a nuevos autores, ya que la divulgación científica es una especialización que se debe desarrollar. Para lograr lo segundo, el equipo de la revista genera talleres de escritura y promueve concursos a fin de despertar el interés al respecto.

Anales de Antropología, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, fue presentada por Mario Alberto Castillo, que planteó las dos posturas no excluyentes de una revista: la versión impresa y la digital. La *Revista de la Universidad de México* fue

comentada por su editora, Sandra Heiras, quien nos recordó que es la más longeva del ámbito cultural, y *Alteridades*, de la UAM, por parte de Norma Jaramillo, nos dejó altamente impresionados por la calidad de sus contenidos.

El meollo del asunto de la mesa consistió en reflexionar acerca de los avatares por los que atraviesa una revista. Este intercambio de ideas resultó enriquecedor para cualquiera que se precie de colaborar en alguno de los muchos procesos que hacen posible que una publicación de este tipo vea la luz.

La segunda mesa, “Las revistas de la ENAH”, resultó un encuentro sumamente ilustrativo de la diversidad de intereses y problemáticas del ámbito estudiantil que se reflejan en una publicación de corte académico, y que vienen a llenar un vacío en cuanto a publicaciones de este tipo. Participaron también revistas hechas por cuerpos académicos pertenecientes a esta casa de estudios, en las que pudimos ver la diversidad de temas, no necesaria-

mente antropológicos, pero que cubren espacios de divulgación del quehacer humano, así como la necesidad de poner en la mesa de discusión las preocupaciones teóricas de los estudiosos. Entre los ponentes que nos acompañaron estuvieron Anabella Barragán, Alejandro Pinet, Jhonatan Zavala, Yaredh Marín, Gabriel Cruz, Francisco Amescua, Tatiana Jiménez e Ingrid Valencia.

Una de las conclusiones importantes fue la necesidad de sistematizar estas experiencias de intercambio entre editores, ya que también pueden ser de gran utilidad para la formación de alumnos de la ENAH, quienes tienen alta una probabilidad de trabajar en una publicación periódica o de relacionarse con alguna.

A todos y cada uno de ellos la ENAH les agradece infinitamente haber hecho posible este primer encuentro que, esperamos, se consolide en un futuro próximo, para hacer de la FERENAH un referente editorial del país a partir de sus surgimiento en nuestra entrañable escuela.

IN MEMORIAM

ERIC HOBSBAWM

(Alejandría, Egipto, 1917-Londres, Inglaterra-2012)

El 1 de octubre de 2012 murió el historiador Eric Hobsbawm, uno de los intelectuales más importantes del siglo xx. Para recordarlo, reproducimos estas líneas de una entrevista que concedió al diario español *El País* el 12 de abril de 2003, en respuesta a la pregunta: “¿Qué significa el comunismo en el siglo xxi?”:

En primer lugar, crítica al capitalismo, crítica de una sociedad injusta que está desarrollando sus contradicciones. El ideal de una sociedad de mayor igualdad, libertad y fraternidad. La pasión por la acción política, el reconocimiento de la necesidad de la acción colectiva. La defensa de la causa de los pobres y los oprimidos. Lo que ya no significa es un orden social como el tipo soviético, un orden económico de planificación total y colectiva: me parece que ese experimento ha fallecido. El comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no.



EL PULQUE Y SUS BIENQUERIENTES

EXPOSICIÓN TEMPORAL, OCTUBRE-NOVIEMBRE DE 2012
MUSEO NACIONAL DE AGRICULTURA DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Fomentando la cultura sembramos la semilla de un México próspero para ti y tu familia



www.inah.gob.mx
*Este programa es público, ajeno a cualquier partido político.
Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.*

**GOBIERNO
FEDERAL**

CONACULTA



NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libro:
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

- c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
 - d) Para las tesis:
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
 - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código de Dresde*.
6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
 7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
 8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
 9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
 10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
 11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4040-5400, ext. 4203; fax ext. 4204 y 4205.

Correos electrónicos:

cnanvinculacion@gmail.com

diario57@gmail.com

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

QUE HACERES

Una asociación diacrónica 4

Óscar Rodríguez Lazcano

Acercamiento a la cultura saharauí a través de su lengua: muestra de proyecciones y extensiones semánticas 8

Soledad Rangel Ubaldo

Patrimonio histórico, cultural, bibliográfico: conocimientos no aprovechados 13

María Estela Muñoz Espinosa

EXPEDIENTE

Periplos alrededor del cuerpo

Cuerpo y enfermedad 17

Erika Gretchen Almady Sánchez

Cuerpo y emociones. Un nuevo horizonte para la comprensión del sujeto en antropología física 22

Josefina Ramírez Velázquez

Reflexiones desde la antropología física en torno al papel del cuerpo en el patrimonio cultural 28

Anabella Barragán Solís

El cuerpo: soma y circunstancia 33

Xabier Lizarraga Cruchaga

Decálogo del cuerpo 38

Adriana Guzmán

El cuerpo como proyecto metafísico 45

José Luis Vera

PORTAFOLIO

Martín Chambi: el fotógrafo orgánico de los Andes Centrales 50

Francisco Barriga Puente

CARA A CARA

Relaciones de dominación-subordinación

Entrevista con Ricardo Mondragón 64

Alma Olguín

INCURSIONES

Dimensión Antropológica, México, año 18, vol. 51, enero-abril de 2011 67

Virginia C. Ramírez Ramírez

Francisco Javier Guerrero, *Indígenas y campesinos. Siete temas a debate con Arturo Warman*, México, INAH/Jaime Salcido y Romo Editor, 2012 68

Eliana Acosta Márquez

History and Anthropology, vol. 23, núms. 1-2, marzo de 2012 70

David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, CIESAS/UIA, 2011 71

Saúl Millán

EXCURSIONES

LAS ANTIGUAS CIUDADES DEL NUEVO MUNDO: VIAJES Y EXPLORACIONES EN MÉXICO Y EN AMÉRICA CENTRAL 74

Sonia Arlette

COSTUMBRE

V MESA REDONDA "EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO E HISTÓRICO SOBRE GUERRERO" 76

COLOQUIO "EL PATRIMONIO CULTURAL COMO OBJETO DE ESTUDIO Y MATERIA DE SALVAGUARDA" 77

LA PRIMERA FERIA DE REVISTAS DE LA ENAH (FERENAH) 78

Marcela Montellano

