



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**¿Dónde empieza la cultura? Entre símbolos corporizados y cuerpos simbolizados**

Dianela Noemí Angulo Vázquez

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F.

Julio de 2013

## **¿Dónde empieza la cultura? Entre símbolos corporizados y cuerpos simbolizados**

*No es tanto que el cuerpo sea un ropaje como que el ropaje sea un cuerpo. El punto de vista está en él.  
Viveiros de Castro*

*“Lo más profundo está en la piel” (...) hermosa frase de Paul Valery, representa todo un descubrimiento estoico que supone mucha sabiduría y entraña toda una ética.  
Deleuze*

Preguntarse por el lugar donde empieza la cultura podría resultar tan problemático como indagar por la clásica discusión y abordaje de la dicotomía naturaleza/cultura. Dicha pregunta es tan insolente que podría rayar en argumentos y construcciones ontológicas del hombre occidental. Sin embargo, imaginarse un lugar concreto donde empieza la cultura como dispositivo, esto es, que actúe en su totalidad, merece un importante espacio de discusión. En este sentido, a riesgo de ser precipitada, mi argumento central es que la cultura comienza en el/los cuerpo (s).

El presente documento está dividido en cuatro partes. En primer lugar expongo el contexto en el cual se ha desarrollado la antropología social contemporánea ya que me es pertinente revisar algunas premisas y posturas epistemológicas para el estudio de la cultura. De manera muy expedita, trataré sobre el desarrollo de la antropología y cómo se ha problematizado su quehacer, no sólo desde la ciencia en sí misma, sino también desde los cambios económicos, políticos y geográficos.

En un segundo y tercer momento hago un breve recuento de los estudios del cuerpo desde la antropología simbólica, a fin de exponer cómo el debate cuerpo/sociedad ha sido modelo en la antropología desde sus comienzos. Para finalizar, discuto algunos conceptos y posturas de antropólogos y sociólogos para hacer notar algunas vías para el abordaje y estudio del cuerpo desde la antropología social, partiendo de las prácticas cotidianas en un contexto urbano,

como las que se suscitan en la Ciudad de México. En este texto abordaré brevemente el caso de los DINKs (Double Income No Kids) o DINKYs (Double Income No Kids Yet) en sectores económicos/sociales contrastantes del DF<sup>1</sup>.

### **El oficio del antropólogo y las culturas desbordadas**

A mediados del siglo XIX con Henry Morgan<sup>2</sup> la antropología como disciplina comienza a vislumbrar un camino largo por recorrer. En ella, desde sus inicios, ha existido la preocupación por las relaciones dicotómicas naturaleza/cultura e individuo/sociedad. Si bien la sociedad percibe el mundo (su mundo) como algo dado y justo, es ese efecto de naturalización lo que al antropólogo le interesa deconstruir desde sus trincheras, con sus bagajes teóricos y metodológicos. En este sentido, la teoría no sólo prefigura una realidad, sino que se esfuerza por crearla y explicarla.

En 1903 los teóricos franceses Émile Durkheim y Marcel Mauss formularon la *función clasificadora*, la cual

Consiste en clasificar a los seres, acontecimientos y los hechos del mundo, en géneros y en especies, en subsumirlos los unos en los otros y en determinar sus relaciones de inclusión o de exclusión (...) la importancia de esta clasificación es tal que se extiende a todos los hechos de la vida (Durkheim y Mauss, 1903:14 y 21).

Esta capacidad clasificatoria de todo individuo, tiene la característica de ser etnográficamente documentada por medio de la interacción y observación del Otro. Por lo tanto, si el ámbito simbólico está en el lenguaje, en los imaginarios y en las interacciones sociales, entonces, ¿Cuáles son las interacciones lingüísticas que las hacen efectivas? Si la realidad es tan frágil que se construye simbólicamente, ¿Por qué esta realidad es tan perdurable en nuestros cuerpos?

Antes de realizar estos cuestionamientos quisiera exponer el panorama desde el cual parto, ya que, tal como dice Gustavo Lins Ribeiro:

---

<sup>1</sup> Puesto que carezco de material empírico, este ensayo se remitirá mayormente, sino es que en su totalidad, a una revisión teórica así como evidenciar mi postura y punto de partida para el análisis de lo cultural respecto a la relación cuerpo/sociedad.

<sup>2</sup> *The League of the Iroquois*, 1851.

[Es importante observar] los temas que examinan los antropólogos, sus preocupaciones teóricas, sus contribuciones, sus dilemas, sus errores y las posibilidades heurísticas y epistemológicas de la disciplina, incrustadas dentro de una dinámica social, cultural y política determinada que se desenvuelve en contextos que, a su vez, están estructurados históricamente y de manera distinta por cambios en las relaciones de poder (Lins Ribeiro, 2007:59).

Esto puede ser fructífero para una reflexión de nuestra disciplina. Considero que a poco más de un siglo del nacimiento de la antropología, ésta ha pasado por varios momentos vertiginosos que no se van sustituyendo en un tiempo lineal, sino que se van alimentando en forma rizomática. Dilucidar estas dinámicas permite, entre otras cosas, evidenciar las complejas redes en las cuales los antropólogos contemporáneos nos vemos envueltos al abordar algún fenómeno cultural.

La filosofía de la ciencia sin duda ha inferido en los cuestionamientos en torno al papel que juega la antropología dentro de las ciencias sociales<sup>3</sup>. Actualmente arqueologizar<sup>4</sup> sus fundamentos, razones, prácticas y discursos es una tarea importante para visibilizar cómo nuestra disciplina ha ido reconfigurándose a la par de la complejización de las relaciones sociales.

En la labor antropológica siempre se ha estudiado al Otro, ese Otro como creación epistemológica que no sólo es un sujeto que está ahí, en espera de ser revelado y evangelizado, descubierto y civilizado, [si no] aquello que los diversos discursos de la alteridad han delimitado y producido bajo ciertas condiciones de inteligibilidad y emergencia (Díaz, 1991: 4).

Como resultado de los estudios subalternos, las teorías postestructurales y el posmodernismo, así como las nuevas dinámicas y lógicas posfordistas imperantes en la economía global; el giro cultural condujo a una crisis dentro de las ciencias sociales. Se dieron nuevas formas de “encontrar” sujetos y objetos de estudio. Dicha crisis comienza cuando los científicos sociales se percataron de

---

<sup>3</sup> Véase las obras referentes a la reflexividad? tales como Bourdieu, Passeron Chamberon (2007) *El oficio del sociólogo*, ed. Siglo XXI

<sup>4</sup> Véase Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, ed. Siglo XXI

que ya no existían grupos al margen de la globalización; es decir, los sujetos y sociedades aisladas y autocontenidas desaparecían<sup>5</sup>.

Ante estos nuevos escenarios, se requirió de un re-planteamiento de conceptos. Si consideramos la disolución de las enormes distancias geográficas y la fragilidad de las unidades geopolíticas, que a su vez presentaban anacronías, - esto es espacializar el tiempo, encapsular el tiempo del Otro en un tiempo que no es nuestro: pensar a las sociedades extrañas y lejanas como la supervivencia de etapas anteriores al modelo occidental, dejando ver las relaciones de poder que hay detrás de la representación del Otro a través del texto que produce el antropólogo al momento de describir y clasificar a los sujetos de estudio como partícipes de un tiempo anterior al del investigador (como sucedió con el evolucionismo, al negar que tanto el salvajismo como la barbarie compartían tiempo y espacio con la civilización) (Fabian, 1983)- podremos ir poco a poco amoldando la caja de herramientas para abordar las problemáticas sociales contemporáneas.

De igual manera, debemos considerar que también nos encontramos con nuevos objetos de investigación, esto es lo *procomún*: estos objetos, información, recursos que están disponibles para todos y que no están ligados a un territorio específico, los cuales tienen que ver con el modo de habitar las redes, de cómo transitan y afectan los modos de trabajar lo comunitario (García Canclini, 2012). Entonces, si nos hallamos en una constante construcción del objeto de estudio de la antropología, que a su vez será representada por una retórica textual<sup>6</sup> (García Canclini, 1991) ¿Cómo construir la alteridad? Si bien, como menciona García Canclini (2012) “el antropólogo tiene la debilidad de estudiar algo que no somos<sup>7</sup>” pienso que el encuentro con el campo estudiado no se remite únicamente a la

---

<sup>5</sup> Estas nuevas interconexiones resultado de la incursión de las comunidades africanas en la economía global a principios y mediados del Siglo XX, fueron las interrogantes y fenómenos sociales que imperaron en el Rhodes Livinstone Institute; esto es el proceso de “destrribalización”.

<sup>6</sup> Como expone el autor “El reconocimiento de esta complejidad del trabajo de campo, así como de su interacción con los dispositivos textuales e institucionales en que se constituye su sentido, no tiene por qué reducir la importancia y el valor de ir al campo” (García Canclini, 1991: 63).

<sup>7</sup> Cátedra impartida por el Dr. Néstor García Canclini en el TI-12 en el Posgrado en Ciencias Antropológicas.

práctica etnográfica, sino también a una serie de procesos epistemológicos que hacen asequible la problematización de los hechos.

Dicho a la inversa, el ejercicio etnográfico comienza desde el gabinete, como un trabajo reflexivo que involucra profesionalmente la creatividad de la persona, en un entorno inducido por la intención antropológica de mediación cultural entre horizontes de sentido. El trabajo de campo está fundado, entonces, en parámetros dialógicos donde un espíritu inquisitivo hace conversar desde el principio al antropólogo con un Otro imaginado, con la realidad intuida que más tarde recibirá el sustento empírico. Más aun, expone Marc Abélès:

La diversidad del trabajo de campo no debe ocultar la unidad del tema, no debe cuestionar la autenticidad de esa producción antropológica. Empero, las instituciones no están aisladas de la vida cotidiana, son parte de ella. Por lo tanto, parece necesario que un antropólogo considere la vida cotidiana de una institución el punto de partida de su estudio (Abélès, 2007:30).

No obstante, además de considerar estos nuevos escenarios más cotidianos y de mayor accesibilidad para el antropólogo en términos geográficos, no debemos olvidar que los grupos sociales están interconectados, fluctuando en los paisajes étnicos dentro de un capitalismo desorganizado donde algunos viven la nostalgia del presente (Appadurai [2001], Jameson [1998] y, Scott Lash y Urry [1998]). En estos macroescenarios planteados por los teóricos de lo global, notamos cómo la interculturalidad es uno de los puntos de partida para cualquier análisis antropológico. Aquí se entenderá por interculturalidad:

El conjunto de procesos de confrontación y entrelazamiento que acontece cuando los grupos sociales entran en relaciones e intercambios, [lo cual] implica que las diferencias tienen lugar en función de una negociación y el conflicto, así como préstamos recíprocos permanentes (García Canclini, 2004: 18-21).

Esta definición me permitirá concebir a la cultura<sup>8</sup> no sólo como mónadas autocontenidas, sino ver su dimensión adjetivada, que no excluye en lo absoluto la dimensión simbólica, semiótica y sus múltiples relaciones de poder. Esto conlleva a decir que “nuestra tarea [como antropólogos] es también explicar cómo la

---

<sup>8</sup> Para un repaso amplio sobre el concepto de cultura véase Baldwin, John R., Faulkner, Sandra L. y Hecht, Michael L. 2006. “A Moving Target: The Illusive Definition of Culture”. En: John R. Baldwin, Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.), *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*. Pp. 3-26. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

aparente mayor comunicación y racionalidad de la globalización suscita formas nuevas de racismo y exclusión” (García Canclini, 2011:24).

Concuero con la idea de que con la caída de los metarrelatos nos quedan las micronarrativas, y los antropólogos al documentarlas (y por lo tanto a influir en su creación) debemos hallar los caminos para construir puentes dialógicos y explicar sus diferencias. Empero, habría que tomar en cuenta las trampas del relativismo posmoderno puesto que éste tiene una eficacia parcial debido a que tiende a la autocontención de sujetos y prácticas. No visualiza el contacto y choque, supone un altruismo, puesto que las categorías analíticas que salen de este paradigma conservan un monopolio del discurso, “los imperialistas siguen hablando de la descentralidad de Occidente” (Morley, 2008:37). Se acusa a un posmodernismo represivo y burgués; rechaza la idea de clase, razón, y otros esencialismos, y conlleva a ver a un individuo descentrado, como el único lugar de significaciones (Ahmad en Morley, 2008: 44). Estas son algunas de las críticas que David Morley (2008) encuentra entre las posturas posmodernas y poscoloniales. Lo que sale a relucir, en este sentido, es interrogarse por la eficacia de Occidente como centro cultural y geográfico de una legítima sociedad global.

Dados estos cuestionamientos podemos notar que aquellas posturas vistas en un primer tiempo como auténticas y francas también rayan en el metarrelato, (constituidos por recalcar que están formados por microrrelatos). Pero estos tienden a travestir prejuicios de clase en neutralidad epistemológica. Entonces ¿de dónde sustentarnos? Si se plantea una reformulación de conceptos, ¿Acaso tendríamos que forzar las categorías conceptuales para que quepan en nuestro marco de reflexión? Sabemos que la realidad desborda las categorías, y que estamos inmersos en una espiral donde adecuamos conceptos y técnicas según la exigencia del contexto en el momento de emprender la empresa del análisis antropológico. Entonces, ¿Es en estas adecuaciones donde radica el dinamismo de la disciplina antropológica? Más aun, me sustento en un argumento que podría elucidar esta capacidad transformadora de realidades:

Los conceptos distorsionan, desestabilizan y sirven para dar inflexión al objeto (...) no están fijos ni exentos de ambigüedad (...) no son meramente descriptivos, también son programáticos y normativos (...) viajan entre disciplinas, entre

estudiosos individuales, entre períodos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas (Bal, 2002: 35, 36 y 43).

En este sentido, aventurarse por una postura menos pretenciosa y partir de que lo cultural es un plano inconmensurable, -esto es, admitir que uno nunca podrá ser, estudiar, visualizar y describir todos los sectores de una comunidad (Gupta y Ferguson, 2008)- podría ayudarnos a delimitar nuestras investigaciones a lo largo de nuestras formaciones. De tal manera que la creación de *cronotopos* -entendido como “un conjunto de escenas que organiza el tiempo y el espacio en un total representable” (Clifford, 1999:38)- resulta útil. De igual manera debemos tomar en cuenta que la historia personal de todo sujeto se entrecruza con el acto de investigación. Bajo esta lógica, las interpretaciones que se realizan se ven mediadas por los deseos del antropólogo, los requerimientos institucionales de emprender una investigación, los sustentos teóricos que se utilizan para la construcción del objeto, la delimitación y prenociones de éste así como los recursos, espacio y tiempo del antropólogo.

Por ello, como antropólogo, se requiere una suerte de franqueza en nuestras investigaciones, y partir de suponer que nuestra posición como sujetos pertenece a una fracción mínima de la sociedad, no en una posición superior y distanciada de nuestro problema de estudio. Como expone James Clifford:

La etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Ésta incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de construcciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor (Clifford, 1995: 43).

Me parece pertinente apuntar que, desde mi perspectiva, la variante geográfica no ha desaparecido, puesto que ésta se puede tornar móvil. Producir etnografías desde los circuitos donde fluctúan las prácticas de los actores y no desde los lugares que nos limitan la mirada ante múltiples conexiones globales. Como apunta Arjun Appadurai, se confunde “una configuración particular de estabilidades aparentes con asociaciones permanentes entre espacio, territorio y organización cultural” (Appadurai en Morley, 2008: 87). Este intento por descartografiar lo cultural y no dar por certeza que corresponden a una geografía

exclusiva alentaría al antropólogo a priorizar las manifestaciones culturales por encima del espacio.

Con esto no quiero decir que debemos apostar por una desterritorialización de la labor antropológica, sino tomar en cuenta las multiplicidades en las que el antropólogo se encuentra. Esto es, plantearse devenires metodológicos en tanto que debemos ser conscientes que, así como el cuerpo no termina en la piel, un problema de investigación no se agota en un territorio. Incluso considerar “el viaje como término de comparación cultural, como residencia” (Clifford, 1999). Considero que el antropólogo se encuentra dentro de una rizomática red de categorías que responden a problemas y objetos de diferentes tiempos y espacios. No obstante, lejos de ser una especie de vértigo epistemológico, nos hallamos en terrenos fértiles donde emergen nuevos espacios, formas de analizar lo cultural y actores que le otorgan que le otorgan sentido a sus prácticas.

Este escenario puede resultar abrumador en tanto que el Otro está ahí, en conexión con las distintas esferas de la vida social tanto a escala global como local. No podemos remitirnos y limitarnos a describirlos y analizarlos puesto que, casi de manera inmediata, se manifiestan otras inquietudes tales como el oficio del antropólogo, por el papel que juega y por el lugar que ocupa la antropología social. Estos cuestionamientos aterrizan concretamente en la definición de sus sujetos y objetos de estudio, en la eficacia de sus métodos y técnicas de aproximación a realidades desiguales y en el planteamiento claro de sus objetivos como disciplina. “La antropología es, entonces, esta manera de captar la densidad de lo inmediato, lo cual la sitúa en el devenir intercultural del mundo” (García Canclini, 2011:26).

### **Entre antropologías simbólicas y antropologías de los cuerpos**

Vivimos bajo una lógica simbólica que ha sido creada, transmitida y transformada de tal manera que la experiencia humana es interpretada, significada y aprendida. La lógica de las formas simbólicas no está en sí misma sino en su práctica. Entre los diversos debates dentro de la disciplina antropológica figura el objeto y la razón de ésta, como si fuera una novedad mencionar la eterna discusión de la

comunidad antropológica en torno a la reafirmación de nuestra identidad, si es que eso existe.

Como se ha visto en diversos estudios, el análisis de las manifestaciones culturales incluso desde el cuerpo, son tan válidos en la disciplina antropológica como aquel investigador que decide viajar kilómetros hasta encontrarse con un Otro que satisfaga sus deseos de alteridad. En las siguientes líneas expondré algunas ideas en las cuales se adscribe la importancia del estudio del cuerpo visto desde la antropología simbólica<sup>9</sup>. Esto con la finalidad de notar dónde quiero enmarcar un posible estudio del cuerpo además de poder presentar las semillas de cómo se ha ido concibiendo teóricamente la dicotomía cuerpo y sociedad en relación al simbolismo que le otorgamos a este espacio tan individual, pero simultáneamente constituido por una serie de dispositivos colectivos.

Algunas de las corrientes más significativas dentro de la historia de la antropología fueron: el estructural-funcionalismo Inglés con E. Evans-Pritchard, M. Gluckman, B. Malinowski y E. Leach; la antropología psicocultural temprana con R. Benedict, A. Kroeber, M. Mead y R. Linton; y el neoevolucionismo y ecología cultural liderado por J. Steward y L. White; ambos en Estados Unidos. Tanto en Europa como en América, la antropología emergió desde intereses colonialistas en aras del conocimiento del Otro para su dominación.

Sin embargo, las aportaciones teóricas de estos investigadores forjaron las bases teóricas y el método de la disciplina encargada del conocimiento, documentación y comprensión de la alteridad. En el siglo XIX, monopolizado por el positivismo evolutivo, fueron evidentes las influencias de este paradigma en tanto que se concebía al Otro como algo atrasado, aquel pasado innegable y palpable y no como alguien con quien se compartía espacio y tiempo. No obstante, no sería justo arrebatarse la capacidad de agencia y de innovación a ciertos actores (en este caso sólo puedo remitirme a los antropólogos). Tal es el caso -sólo por mencionar a uno-, de Max Gluckman, quién desde los años 50s expuso la

---

<sup>9</sup> Si nos atenemos a la cultura como objeto por excelencia de la antropología, y entendemos la cultura como red de símbolos, en ese sentido toda antropología sería simbólica. Al hablar de antropología simbólica se hace referencia en exclusiva a la cuestión de símbolos, signos, significados; diferente, por ejemplo, al énfasis que haría una antropología económica o política -y nótese que en todas habría dimensión simbólica-.

existencia de la distancia social entre el sujeto investigador y el sujeto investigado, tema que, con el surgimiento de la antropología posmoderna, ha sido discutido hasta nuestros días.

El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, con su programa estructuralista, presenta a la cultura primeramente como un sistema de clasificaciones. El análisis estructural de la cultura consistiría en desentrañar los binarios básicos de oposiciones que fundan un fenómeno cultural complejo, por ejemplo, un ritual de sanación chamánico o una sesión de psicoanálisis y en conocer las interacciones simbólicas que hacen las efectivas. La *eficacia simbólica*, quizás su concepto más criticado<sup>10</sup>, se refiere a la homología entre la estructura psicosocial y la psicofisiológica, donde el simbolismo contiene una correspondencia con el cuerpo. Esta estructura vista como un conjunto de códigos recrea una relación dicotómica entre mente y soma. No es que ésta resuelva los conflictos (por medio de sanaciones, ritos, plegarias) sino, como su nombre lo indica, la eficacia actúa a un nivel simbólico y no material. De ahí la importancia fundamental de la creencia en los símbolos. Esto es, que la eficacia simbólica hace sufrible el dolor, más no lo desaparece, hace pensable lo impensable. No funciona en el plano tangible. De este estructuralismo levistraussiano, algunos antropólogos británicos reformularon con más profundidad el proceso de mediación de las oposiciones desde distintas aristas. Por ejemplo, sobre la relación binaria de anomalía en Mary Douglas (1980).

En otras latitudes, la antropología simbólica norteamericana en la década de los 80s tuvo un emblemático personaje, influenciado por las ideas de Max Weber y Talcott Parsons (aquí hay una diferencia de corte epistemológico, a diferencia de los durkheimianos): Clifford Geertz, considerado uno de los autores más innovadores en el campo antropológico. Para este autor los símbolos significativos se hallan en racimos, constituyen sistemas o estructuras. Pero éstos no son explicados como respuestas a los problemas de la existencia humana, ni son universales; sino que se presentan como soluciones humanas a la vida cotidiana a través de las cuales llegamos a comprender lo universal. Metodológicamente,

---

<sup>10</sup> Es débil en tanto que ésta no analiza la ineficacia simbólica, su inverosimilitud.

estaríamos hablando de una fenomenología de lo cultural; de ahí la insistencia de la comprensión del proceso social desde el “punto de vista del nativo (Geertz, 1973).

De igual manera, Geertz formula la definición más adoptada por antropólogos contemporáneos, entendiendo a la cultura desde el plano de lo simbólico:

un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (1987: 324).

Los símbolos no son lo mismo que los objetos y seres humanos aunque éstos puedan funcionar como símbolos. Los elementos culturales, sociales y psicológicos están entrelazados en la vida cotidiana, por ello Geertz propone analizar minuciosamente la anterior definición. Las estructuras culturales, es decir, los sistemas de símbolos tienen como rasgos principales que:

1. Son fuentes de información extrínsecas, externas al individuo, están en un plano intersubjetivo.
2. Al ser intersubjetivas y compartidas entre grupos, estas estructuras crean modelos (en la medida que son series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones al formar paralelos con ellos, imitarlos o simularlos). Se distinguen dos clasificaciones de modelos: *de* y *para*. Son modelos *de* realidad (interpretaciones y representaciones de la realidad) puesto que se hace hincapié en el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos en paralelo con el sistema no-simbólico preestablecido, las hace aprehensibles, moldea la realidad (por ejemplo procesos lingüísticos, gráficos, que funcionan para representar procesos estructurados por otro medio -el ritual por ejemplo-). En cuanto a los modelos *para* la realidad (que ofrecen información y guía para organizarla), se hace énfasis en el manejo de sistemas no simbólicos, atendiendo a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos (como los genes que es una fuente de información no simbólica, están en todo orden de la naturaleza de la sociedad occidentalizada).

En resumen, son modelos *de* realidad en la medida que los símbolos crean realidades y modelos *para* la realidad en la medida que organizan esas realidades; y es la codependencia y congruencia de ambos modelos lo que considera Geertz como la esencia del pensamiento humano. El principal objetivo de esta perspectiva ha sido indagar en cómo los símbolos actúan como vehículos de la cultura, en cómo los sujetos perciben y construyen su mundo.

Los teóricos mencionados, representan una parte de la antropología simbólica. Sin embargo, se debe tener presente que dentro de las corrientes existen matices. Hay una heterogeneidad rica en aportes y perspectivas que responden tanto a inquietudes contextuales como interpersonales. Las diferentes aristas de las cuales se parte para emprender un análisis de lo cultural, tienen como consecuencia inclinarse más a observar unos procesos sociales y no otros. Son estas divergencias y encuentros donde podemos localizar el vasto estudio de lo simbólico que, desde mi punto de vista, no empezó en la década de los 70s, sino desde el inicio mismo de la antropología. Uno de los problemas más discutidos dentro de la antropología simbólica es aquel relacionado con el cuerpo. Puesto que es “la parte de cada uno que concentra descubrimientos y emancipaciones (...) lo que queremos hacer y lo que hacen con nosotros se cruza en nuestro cuerpo” (García Canclini, 2007: 62).

### **Cuerpo (es) espacio de clasificación y simbolización primaria**

En nuestra disciplina, los estudios sobre el cuerpo iniciaron con la obra *Sociología y antropología* de Marcel Mauss quien revela el carácter social y cultural de la corporeidad; enfatizando en “las maneras en que los hombres, en cada sociedad, de un modo tradicional, saben servirse de su cuerpo” (Mauss, 1979: 343). Estos modos son las llamadas *técnicas corporales* y de *habitus* vistos como las formas en que la sociedad hace uso de su cuerpo. La transmisión de gestos socializados con diferenciación de estatus, encausan, de alguna manera a formular un mayor grado de eficacia que apuntará hacia la especialización de movimientos que serán clasantes y clasados. Esto es, la distinción simbólica se desplaza a una distinción corporal; el orden hecho cuerpo.

Empero, es evidente que durante poco más de un siglo estos estudios se han ampliado desde diferentes posturas, corrientes y metodologías. Tales como las perspectivas fenomenológicas, donde el cuerpo es lenguaje, donde se hace énfasis en el concepto de corporeidad y de “estar en el mundo”. Éste es visto como un sistema semiológico productor de sentidos. Los que se inclinan por una postura fenomenológica tratan de contrarrestar “la fuerte tendencia representativa del paradigma semiótico-textual que se puede observar en Douglas y Foucault” (Entwistle, 2002: 44) -del que hablaré más adelante y donde me posiciono-, para reivindicar al cuerpo entendido como “el ámbito existencial de la cultura (...) como un sujeto cuya existencia es necesaria” (Entwistle, 2002, 44). Estudios como el Thomas Csordas (1993) basado en la fenomenología de Merleau Ponty, se centran en la experiencia corporal<sup>11</sup>.

Los aportes fenomenológicos de Merleau-Ponty (1976) sitúan a la percepción en el centro, es el lugar que ocupamos en el mundo. A dicho mundo lo llegamos a conocer con lo que denominó *esquema corpóreo* “captamos el espacio externo, las relaciones entre los objetos y nuestra relación con ellos mediante nuestro lugar en el mundo y nuestro paso por él” (Merleau-Ponty, 1976: 3-4) Para este autor siempre somos actores en un espacio<sup>12</sup>. Sin embargo, a mi parecer no contempla que también somos sujetos que, además de movernos desde nuestros cuerpos, estamos atravesados por dispositivos de poder. La experiencia corporal está mediada por distintas dimensiones: género, etnia, clase, religión.

No obstante, los aportes de Merleau-Ponty (1957) al ser tan fructíferos - pero incrustados en un plano filosófico- fueron punto de partida para los trabajos de E. Goffman y P. Bourdieu pero sustentados en la evidencia empírica<sup>13</sup>. Goffman expone que

El espacio es externo para los individuos, en cuanto impone reglas y normas particulares sobre ellos, e interno para los mismos, en cuanto es experimentado y, de hecho, transformado por ellos. [En este sentido]

---

<sup>11</sup> Véase los aportes recientes de académicos de la Unidad Iztapalapa: Aguilar, Miguel Ángel y Paula Soto (Coords.) 2013 *Cuerpos, espacios y emociones*. México, UAM-Izt/Porrúa.

<sup>12</sup> No obstante esta preocupación por el espacio también es visto por Foucault “en su explicación reconoce sus dimensiones sociales y políticas, el modo en que éste se infunde en las relaciones de poder, algo que Merleau-Ponty para por alto” (Entwistle, 2002: 46)

<sup>13</sup> Edward Hall (1973) quien estudió el uso y percepción del espacio social e individual como factor de comunicación también se encontraría en esta línea.

ofrece un vínculo entre el análisis estructuralista y postestructuralista del espacio del espacio descrito por Douglas (1979) y Foucault (1977) en términos de orden social y regulación del análisis fenomenológico del espacio experimental. (Entwistle, 2002: 46-47).

Los aportes que no podría dejar de lado son los que formuló Pierre Bourdieu (1980 [2007]) quien profundiza en las correspondencias existentes entre el cuerpo y las clases sociales, observando cómo la percepción del esquema corporal y los hábitos corporales funcionan como valores a través de los cuales se deduce un enclasmiento.

La construcción simbólica del cuerpo, no se reduce a una operación estrictamente performativa de 'nominación' sino que se trata de un proyecto social que tiene lugar sobre el cuerpo en sí mismo, de una transformación profunda y durable del cuerpo socialmente diferenciado (Olavarría, 2008: 237).

Estos *habitus* (concepto formulado años atrás por Marcel Mauss) vistos como disposiciones para actuar en los campos donde se inserta el agente, son el vínculo entre el individuo y la estructura social. La manera en que habitamos, construimos y vivimos nuestros cuerpos se encuentra estructurada por nuestra posición en el mundo. Esto es lo que Bourdieu formula como *la hexis corporal* "vista como la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende de sentir y de pensar" (Bourdieu, 2007: 113).

Retomando las ideas expuestas al principio de Durkheim y Mauss, y de la mano con estructuralismo francés, la antropóloga británica Mary Douglas expone una perspectiva muy prolífera para el estudio de lo simbólico visto desde la unidad mas particular de la sociedad, es decir desde el cuerpo. Esta autora indaga en distintos sistemas clasificatorios, tanto en sociedades no occidentales (desde etnografías pasadas) como las sociedades urbanas contemporáneas, haciendo una analogía entre la sociedad y el cuerpo. En su obra *Pureza y Peligro* (1980), argumenta que las ideas de contaminación hacen referencia inmediata a las ideas de orden. Esto es, que en la medida que se tiene una estructura simbólica, se encuentran elementos anómalos que están fuera de orden. Sobre estos sujetos y objetos transgresores, las personas actúan, ya sea aislándolos y estigmatizándolos puesto que representan un "peligro" para su "orden social" o

adoptándolos y transformando su estructura. Esta contaminación social aplica de igual manera para la contaminación corporal.

Las ideas de contaminación están inscritas en sistemas simbólicos que jerarquizan la realidad creada por los sentidos (de nuevo la pertinencia de los modelos *de y para* la realidad geertziana). Toda realidad es clasificada bajo una lógica simbólica, tratamos de vivir en un 'mundo ordenado' y mientras que algo no esté clasificado representará un peligro. Por lo tanto, el control social se encuentra en la transmisión de la cultura. "Nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones" (Douglas, 1980:55). Sin embargo, no siempre la anomalía (elemento que no se ajusta a una serie específica) y la ambigüedad (formas y enunciados que contienen más de una interpretación posible) son experiencias desagradables. Una sociedad y/o individuo tiene la capacidad de 'enfrentarse' a lo anómalo y "cuando está firmemente clasificado como anómalo, los límites de la serie de la que no forma parte se clarifican" (Douglas, 1980:57). De igual manera, el anormal no podría explicarse sino por referencia a una forma pre existente de una clasificación específica. Entonces:

El control corporal corresponderá al tipo de sociedad que valore todo tipo de formalidades, y más especialmente al tipo de sociedad que anteponga la cultura a la naturaleza (...) el cuerpo, en cuanto medio de expresión, está constreñido por las exigencias del sistema social que expresa (...) cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión. Esto es, la norma de pureza (Douglas, 1979: 95-96).

Por ejemplo, en el ámbito de la medicina y la psiquiatría explorado por Michel Foucault (2007) apunta que el cuerpo es en tanto espacialización de la enfermedad; estos dispositivos son formas tanto de subjetivación como de corporalidad, técnicas para producir cuerpos 'normales y disciplinados'. Los anormales entonces serían los que transgreden ese borde: los locos, los enfermos, los cuerpos no deseados, los sucios, los impuros. Este autor hace referencia a que la materialidad somática está atravesada por una serie de relaciones de poder que se ejercen en ella; uno de ellos es el poder de la

normalización fundamentada en la represión, la cual que empieza por el cuerpo, moldeando su deseo, construyendo motivaciones hacia ciertos cuerpos más que en otros. De aquí que la homosexualidad sea considerada como anormal, desviada de la norma y por lo tanto 'peligrosa' en tanto que desafía un orden constreñido.

Regresando a Douglas, al ser capaz de utilizar la idea de los límites de cuerpo como metáfora del sistema social, analiza cómo esas referencias demarcan los bordes entre nosotros y los otros. Esto es evidente con el sentido que le otorgamos a los fluidos corporales. Fluidos como la sangre, la leche, el espermatozoide, pueden funcionar como metonimias que se convierten en símbolos para representar el cuerpo; puesto que la relación, a diferencia de la metáfora, es intrínseca; ya que en algún momento esos fluidos formaron parte del cuerpo en su totalidad. Su carácter metonímico radica en su función como signo porque son desprendibles -en esta línea también se encuentran el cabello y las uñas-. El semen por ejemplo, está íntimamente ligado a procesos de reproducción. Por ser un modelo de realidad, este fluido actúa como símbolo con motivación, o sea que la relación no es arbitraria (es un hecho que se necesita de este fluido para la concepción de un nuevo ser). Por otro lado, vemos que hay símbolos corporales ambiguos, como la sangre; este fluido tiene una valoración diferente en determinado grupo social, un claro ejemplo es el trabajo expuesto por Françoise Héritier (1991) *La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres*. Donde la sangre de los guerreros (de los hombres) era altamente valorada mientras que la sangre menstrual representaba peligro, suciedad y desecho.

Estas metonimias corporales, otorgan una carga simbólica importante y hasta determinantes en los cuerpos: los clasifican y son jerarquizados incluso arbitrariamente. Dicha jerarquización se encuentra reforzada por una mito-lógica. Es la 'doble metamorfosis' de la que habla Maurice Godelier (2000) ya que estos mitos se asumen como leyes, un orden simbólico que convierte a los cuerpos en 'máquinas ventrílocuas de la sociedad'. Este orden de carácter mitológico deviene no sólo en representaciones y símbolos sino en prácticas y concepciones impuestas por la institución del parentesco que han sido naturalizadas, encorporadas y normalizadas por los individuos que forman una sociedad. De

modo que el orden social es un orden sexual que tiene su matriz en la clasificación y simbolismo del cuerpo:

La subordinación impersonal de la sexualidad es punto de partida de un mecanismo que imprime en la más íntima subjetividad de cada uno, en su cuerpo, el orden o los órdenes que reinan en la sociedad y que deben ser respetados si ésta quiere reproducirse (Godelier, 2000: 146-149).

Aquí podría encontrar una un patrón y es que en toda sociedad etnográficamente conocida se construye un simbolismo para y de los cuerpos. De tal manera que 'hombre y mujer', 'anómalo y normal', 'puro e impuro, conforman binarismos necesarios en nuestras estructuras, pero la carga simbólica y los valores que le otorgamos a esas clasificaciones varían de una sociedad a otra, e incluso, como dice Douglas, son sólo cuestión de detalle.

Por último, quiero señalar la postura que hace referencia al cuerpo como espacio de poder y de resistencia. En la relación cuerpo y binomio saber-poder, Michel Foucault expone dos significados de la palabra sujeto: el primero es el que está sometido a otros a través del control, y un segundo aquel que está atado a su propia identidad por el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete, pero a la vez crea y produce (Foucault, 2005: 231).

Este poder sobre la vida adquirió dos formas principales que operan a diferentes niveles pero que siempre están articuladas:

- a) Cuerpo-máquina: a lo que el autor denomina *anatomopolítica del cuerpo humano*, se ejerce a través de las disciplinas del cuerpo. Por ejemplo, dietas, ayunos, ejercicio, cirugías.
- b) Cuerpo-especie: llamada *biopolítica de la población*, éste es ejercido a través de controles reguladores de las funciones del cuerpo como reproductor de la especie, tales como las instituciones médicas, religiosas y políticas.

Tanto la anatomopolítica y la biopolítica constituyen el *biopoder* visto como la gran tecnología de doble faz individualizante y especificante característica de un poder cuya principal función es invadir la vida enteramente (Foucault, 2007: 169). Esto es que el cuerpo se fabrica, se corrige, manipula y moldea a la norma; de tal

manera que la corporalidad también crea subjetividades y prácticas al margen de la norma. El cuerpo es dispositivo y el 'yo' es un conjunto de técnicas para la constitución de la persona. Esta noción del 'yo' es transmitida por tecnologías y cuidados del sí.

Si bien, Foucault no niega la materialidad de la existencia, ésta la concibe como singularidad somática la cual se refiere a los cuerpos físicos, considerados en su realidad material. Entonces, desde este autor ¿Qué es el cuerpo? El cuerpo humano, el cual también tiene una historia –tal como la verdad y la realidad-, no negará que responde a cierta biología vital. Sin embargo, Foucault señala que tal saber científico del cuerpo es a su vez un saber producto de un desarrollo histórico y por tanto está inmerso en relaciones de poder. La historia de las transformaciones de las relaciones de poder se explica mediante la relación que el poder tenía con los cuerpos y la manera de constituirlos, de vincularlos a la función sujeto. Esto quiere decir que sólo hay persona [sujeto, diría Foucault] en tanto cuerpo normalizado. El sujeto es aquello que emana de las relaciones de poder normalizadoras y los juegos de verdad que las acompañan.

¿Puede existir singularidades somáticas sin estar sumergidas en relaciones de poder? considero que no. Entonces ¿qué caso tiene hablar de singularidades somáticas? El propósito de Foucault, me parece, no es hablar de una sustancia objetiva que subsiste con independencia a las relaciones de poder y los juegos de verdad (como sería una concepción científicista del cuerpo), un cuerpo dado con características determinadas que luego entra al mundo social, sino que, para que la constitución del sujeto (personas) se vuelva inteligible, es necesario mostrar que precisamente esa concepción científicista del cuerpo se instaure en un juego de verdad relativo a ciertas relaciones de poder. Con esto quiero decir que la singularidad somática es tan sólo una categoría explicativa, no una realidad en sí. Sobre la *naturalidad* del cuerpo Foucault menciona:

Los controles disciplinarios de la actividad se sitúan entre todas las investigaciones, teóricas o prácticas, sobre la maquinaria natural de los cuerpos; pero comienzan a descubrir procesos específicos; el comportamiento y sus exigencias orgánicas van a sustituir poco a poco la simple física del movimiento. El cuerpo, al que se pide ser dócil hasta en

sus menores operaciones, opone y muestra condiciones de funcionamiento propias de un organismo. El poder disciplinario tiene como correlato una individualidad no sólo analítica y “celular”, sino natural y “orgánica” (Foucault, 2008:160).

A partir de esto ¿cómo es que el cuerpo se vuelve una realidad? Mejor dicho, ¿de qué manera es real, en el poder disciplinario, la identidad entre la función sujeto y la singularidad somática? El cuerpo aparece como entidad orgánica y natural sólo en relación con una determinada forma de poder que requiere de tal saber para subsistir. Detrás del sujeto moderno

Puede existir un saber del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo (Foucault, 2008:33).

La microfísica del poder busca someter los cuerpos para hacerlos productivos. Pero esta intencionalidad no es producto de una estrategia de unos sobre otros, de dominantes sobre subalternos. Se debe comprender al poder como las disposiciones de una *relación*. Entonces, la normalización de los cuerpos responde a un sistema que es tanto represivo, en cuanto que aplica tácticas de sometimiento y disciplina, como productivo, pues constituye sujetos normalizados y ‘útiles’ para un sistema en específico.

Si partimos de las nuevas dinámicas que impone el proceso acelerado de producción y contacto cultural podemos inferir que deambulamos en lo que Deleuze y Guattari (1972) proponen como *máquinas*: entre la máquina salvaje fundada en el cuerpo, el Don, la alianza y filiación, donde el parentesco domina las relaciones económicas; la máquina bárbara, y la máquina capitalista en donde la sociedad ya no se basa exclusivamente en el Don sino en la infinita deuda. Esta máquina decodifica a los cuerpos a favor del mercado desencadenando tres tipos de actores relacionados: el *neurótico* quien se queda en los códigos establecidos; el *perverso* quien crea posibilidades fuera de la norma (los monstruos trivializados diría Foucault en *Los Anormales*) y el *esquizo* quien además de conocer las normas y acatarlas en cierta medida intenta crear *líneas de fuga* de todo territorio

codificado, es decir, crea otras posibilidades teniendo una ruptura sutil con la norma consensuada.

Como se ha planteado en la obra *Capitalismo y esquizofrenia: El Anti Edipo*, este modelo tiene como mayor represor al fascismo en cuanto está dentro de nosotros, dentro de nuestros cuerpos, que moldea y reprime las multiplicidades de deseos que podemos exponer. De esta manera nos encontramos entramados en una relación de constitución entre la *máquina social* (relaciones de parentesco) y la *máquina deseante* (individuos). Con lo anterior no quiero plantear una división tajante, puesto que ambos sistemas (o máquinas) son constitutivos. El deseo, como lo plantean estos autores postestructurales, puede ser visto como producción, voluntad de poder/saber y de realidad. En este sentido el cuerpo no sólo es el organismo, éste es la base para que un cuerpo se constituya a fuerza “desorganizar el organismo del campesino o del vagabundo hasta convertirlo en un cuerpo sin órganos del que extraer nuevas relaciones entre elementos materiales” (Deleuze y Guattari, 1985). No obstante, el cuerpo sólo está presente dentro de lo anómalo. El cuerpo deviene en un campo de batalla lleno de negociaciones entre sus elementos.

En un intento por aterrizar estas propuestas antropológicas, sociológicas y filosóficas en situaciones empíricamente comprobables, expongo un fenómeno social que se ha ido engendrando desde los años 80s en sociedades occidentales como la estadounidense, pero que actualmente ha permeado otras sociedades tanto de primer mundo como las que se encuentran clasificadas como “en vías de desarrollo”. Se trata de la existencia de parejas para las cuales los proyectos personales son prioridad, muy por encima de la idea y el hecho de tener descendencia. Este fenómeno es conocido como DINK (Double Income No Kids [Doble Ingreso No Niños]) o bien, DINKY (Double Income No Kids Yet [Doble Ingreso No Niños Todavía]). Con estas dos categorías, podemos analizar algunos de los cambios que se están sucitando en las sociedades.

Dejar a la maternidad/reproducción de lado para concentrarse en proyectos académicos, laborales o personales entre parejas, desafía el modelo de familia occidental. Como menciona Ana María Rivas Rivas:

El conocimiento reflexivo de los supuestos biológicos, como fundadores del parentesco por parte de los actores, es la condición de elegibilidad en la construcción del parentesco; la elección presupone la explicitación de este conocimiento y, por lo tanto, las posibilidades de utilizarlo en función de los contextos sociales y las trayectorias personales. (2007:17).

Esta reflexibilidad en torno a las nuevas formas de parentesco influyen en la división sexual del trabajo y en los reconocimientos sociales (matrimonio, descendencia y germanidad). Como he mencionado a lo largo del texto, el cuerpo determina derechos, obligaciones y posiciones en la sociedad. Actualmente, “lo que verdaderamente se discute en los foros civiles, jurídicos y científicos sobre reproducción asistida, por ejemplo, es dejar en claro quién o quiénes controlan los cuerpos de las mujeres, ya que sobre ellos se monta la institución social que dota a todas las demás; la que se encarga de la reproducción humana, esto es, el parentesco” (Olavarría, 2008: 238). Esto resulta debido a lo que Hérítier (1996) formuló como *valencia diferencial de los sexos*, ya que a partir de la observación de los cuerpos, clasificamos y jerarquizamos en torno a categorías aleatorias pero fuertemente incorporadas en la estructura social, actuando bajo una lógica mítica que legitima dicho orden.

De esta manera, por ejemplo, se espera que al nacer hembra se constituya como persona-mujer, que forme una alianza (matrimonio) y que genere descendencia. Sin embargo, este universo simbólico y social que se ha naturalizado se encuentra cuestionado en la medida que tanto hombres como mujeres de alguna manera buscan cada vez más controlar y manipular sus propios cuerpos, así como sus anclajes simbólicos. Es decir, son reflexivos en tanto que su agencia los aleja de la norma social. Las sociedades modernas, expone Olavarría “han desarrollado una medicina de boutique que se reduce a un conjunto de sistemas de control y manipulación del cuerpo” (2008: 239).

En este sentido, si los cuerpos son interpretados en una red simbólica, a la vez que son construidos históricamente atravesados por las distintas dimensiones del poder, entonces ¿cuáles son los dispositivos mediadores/controladores del cuerpo en un contexto urbano y fragmentado como el de la Ciudad de México? Es ¿la estética? ¿el consumo? y/o ¿la distribución socio/espacial? Esto tomando en

cuenta que por un lado, la experiencia no puede ser aprehendida ni documentada en su totalidad puesto que el sujeto esta creado en varios procesos (de ahí sus distintas representaciones) y por otro, que la delimitación debe responder a la constitución del sujeto y la construcción del objeto sin que las categorías analíticas sean totalizadoras con la intención de no victimizar al Otro, esto es incluyendo sus prácticas de resistencia y creación. Es decir, y de ahí mi postura, retomar el análisis de la agencia de los sujetos, sujetos que tienen la capacidad de elegir y decidir sobre sus cuerpos por un lado, y por otro las cuestiones estructurales que responden a contextos específicos que enmarcan sus prácticas.

### **Para concluir...**

Analizar lo cultural del cuerpo exige ir más allá de la definición y método que ofrece Geertz (la interpretación de símbolos), puesto que pensar en la cultura como un sistema o racimo de significados no permite visualizar los distintos procesos de reelaboración de sentidos que otorgamos al cuerpo enmarcados en relaciones de poder. Es por eso que, además de la propuesta de Geertz se debe considerar a lo cultural como “redes frágiles de relatos y significados tramados por actores vulnerables en situaciones inquietantes para que sostengan la agencia y la intencionalidad en las prácticas sociales corrientes” (Ortner, 1999: 7).

El cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripción de códigos simbólicos que representa la materialidad del sujeto en tanto miembro de una sociedad específica. La tiranía de la belleza actualmente hace que los cuerpos sean espacios en blancos donde recaen símbolos. Aquí de nuevo se ve la eficacia simbólica del dolor que, aunque paradójicamente nos 'duela' producir esos cuerpos adecuados a la norma, nos sitúa como sujetos y nos provee de límites<sup>14</sup>. El dolor es efectivo en tanto demarca una frontera y esto puede ser etnográficamente documentado en sujetos que conciben a su cuerpo como herramienta y proceso, tales como deportistas y bailarinas, actores en una peregrinación o como espacio de resistencia y protesta. Considero que los usos

---

<sup>14</sup> Véase los aportes teóricos de David Le Bretón (2006) *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Argentina. Ed. Nueva visión

del cuerpo y su construcción no son estáticos en una misma sociedad, incluso entre los sectores que puedan constituirlos, sino que se transforman de acuerdo con las nuevas dinámicas sociales.

Por otro lado, retomando una vez más la perspectiva geertziana, se puede analizar la idea fundamental de la existencia de un modelo de naturaleza humana, esto es, hombre y mujer (modelo *de* realidad) interactuando en el mundo. Sin embargo, masculino, femenino y sus múltiples devenires sólo existen en tanto que son modelos *para* la realidad, por lo que, además existen en y por el desequilibrio de atributos simbólicos. Pese a estos modelos extremadamente constreñidos en nuestras estructuras de pensamiento y comportamiento, considero que estos símbolos son polivalentes. De tal manera que, como dice la antropóloga Reneé de la Torre (2006:40): “no sólo se resitúan los símbolos, sino que se resignifican constantemente en el encuentro que genera la interacción simbólica de cargas semióticas recontextualizadas continuamente”.

Ver no es un acto inocente, sino una práctica cultural que puede crear cuerpos normales o anormales, violentos, hermosos, deseables o repugnantes. El cuerpo es visible pero ese ver está condicionado por el saber y por la posición tanto del investigador como del sujeto. Al considerar al cuerpo como el primer lugar de simbolización, se estará argumentando que en el cuerpo comienza lo cultura. Es en esta relación cuerpo/poder donde me interesa como antropóloga develar o deconstruir las lógicas de sentido que imperan en tales cuerpos, atendiendo a sus devenires y multiplicidades.

## Referencias bibliográficas

Abélès, Marc

2007 "Política, globalización y desplazamiento. Una perspectiva antropológica".  
En: Giglia, Garma, De Teresa, *¿A dónde va la antropología?* México, UAM-I

Aguilar Díaz, Miguel Ángel y Paula Soto Villagrán (Coord.)

2013 *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México. UAM-Izt/Porrúa.

Appadurai, Ajun

2001 *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización*. México. FCE.

Bal, Mielke

2002 *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Litteram, CENDEAUC.

Bourdieu, Pierre, Jean Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron

2007 *El oficio del sociólogo. Propuestas epistemológicas*. México, DF. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre

2008 *Cuestiones de sociología*. Madrid. Akal.

2007 *El sentido práctico*. México, Siglo XXI.

1996 *Cosas dichas*. Barcelona. Gedisa.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.

1995 *Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa.

Csordas, Thomas (ed.)

1994 *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles

1989 *La lógica del sentido*. Barcelona. Paidós.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

1985 [1972] *El anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.

De la Torre, René

2006 "Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica, new age y neomagia popular en Guadalajara" En: *Alteridades*. No. 32. México. UAM-Izt.

Díaz Cruz, Rodrigo

1991 "Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción".  
En: *Alteridades* Año 1, núm. 1, México, DF. Universidad Autónoma  
Metropolitana-Iztapalapa. Pp. 3-12.

Durkheim, Émile y Marcel Mauss

1903 (1971) "De ciertas formas primitivas de clasificación, contribución al estudio  
de las representaciones colectivas". En: Marcel Mauss *Obras III*. Institución  
y culto. Barcelona España.

Douglas, Mary

1980 *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*.  
México, Siglo XXI.

1979 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Versión española de  
Carmen Criado, Madrid. Alianza.

Entwistle, Joanne

2002 *El cuerpo y la moda*. Barcelona. Paidós.

Fabian, Johannes,

1983 *Time and the other*. Columbia University Press.

Faulkner, Sandra L., (Et. Al.)

2006 "Layers of Meaning: An Análisis of Definitions of Culture", en John R.  
Baldwin, Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.),  
*Redefining Culture. Perspectivas Across the Disciplines*, Lawrence Erlbaum  
Associates, New Jersey.

Foucault, Michel

2010 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*.  
México, Siglo XXI.

2008 *Vigilar y Castigar*, México. Siglo XXI.

2007 *El Poder Psiquiátrico*, Argentina. FCE-

2005 *Los anormales*. México, FCE.

García Canclini, Néstor

2012 *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. México, Ariel.

2011 "La antropología en México y la cuestión urbana" En: *La antropología  
urbana en México*. García Canclini, Néstor (coord.) México. CONACULTA,  
UAM-Izt FCE.

2010 *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inmanencia*. Argentina,  
Katz.

2007 *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona. Gedisa

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*.  
Barcelona, Gedisa.

1991 “¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual”. En: *Alteridades* Año 1, núm. 1, México, DF. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Pp. 58-64.

Geertz, Clifford

1987 “La religión como sistema cultural” En: *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa.

Godelier, Maurice

2000 “Cuerpo, parentesco y poderes entre los Baruya y “¿Qué es un acto sexual?” En: *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Abya Yala, 2000, p.19-89

Gupta, Akhil y James Ferguson

2008 Más allá de la “cultura”, espacio, identidad y las políticas de diferencia. En: *Antípoda*. Julio-Diciembre, p. 236-256.

Héritier, Françoise

2007 *Masculino/Femenino II disolver la jerarquía*. México. FCE.

1996 *Masculino Femenino el pensamiento de la diferencia*. Barcelona. Ariel.

1991 “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres” En: *Alteridades* México, DF UAM-Izt p. 92-102.

Jameson, Fredric

1998 “La nostalgia del presente” En: *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid. Trotta.

Lash, Scott y John Urry

1998 *Economías de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires. Amortorrou.

Le Bretón, David

2006 *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Argentina. Nueva visión.

Lévi-Strauss, Claude

1987 “La eficacia simbólica” En: *Antropología estructural I* Buenos Aires, Argentina, Eudeba. P. 169-185.

Lins Ribeiro, Gustavo

2007 “Antropologías mundiales cosmopolítica, poder y teoría antropológica”. En: Ana Paula De Teresa, Carlos Garma y Angela Giglia (comp.): *¿A dónde va la antropología?* México, DF. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. P.59-82.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice  
1976 [1957] *Fenomenología de la percepción*. México, FCE.

Morley, David  
2008 *Medios, modernidad y tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Barcelona, Gedisa.

Olavarría, María Eugenia  
2008 "Poder, mercado y tecnología del parentesco contemporáneo" En: *Revista de antropología experimental*. No. 8 España. Universidad de Jaén. P. 235-244.

Ortner, Sherry  
1999 "Introduction", En, S. Ortner (ed.) *The fate of culture, Geertz and beyond*. Los Ángeles. University California Press. P 1-13

Rivas Rivas, Ana María  
2009 "Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentación del volumen monográfico" En: *Revista de antropología social*, núm. 18. P. 7-19, Madrid.

Viveiros de Castro, Eduardo  
2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires. Katz.

## Sitios Web

¿Qué es el segmento DINKY?  
<http://aimkt.wordpress.com/2010/03/05/%C2%BFque-es-el-segmento-dinky/>  
Consultado el 28 de mayo de 2013.

DINKs parejas sin hijos  
<http://lomejordemiciudad.com/contenido/blog/2012/02/dinks-parejas-sin-hijos/>  
consultado el 28 de mayo de 2013.

Reality check: the DINK way <http://www.shaaditimes.com/love/after-marriage/dink-080901> Consultado el 28 de mayo de 2013.