



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Corpo-realidades más allá de la piel: aproximaciones para un
análisis de la persona en una comunidad costachiquense**

Dianela Noemí Angulo Vázquez

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Miguel Angel Aguilar Díaz

Asesores: Dra. Citlali Quecha Reyna

Dr. Rodrigo Díaz Cruz

México, DF.

Julio 2014

Agradecimientos

Este trabajo no es un *cuerpo sin órganos*. Esta tesis, al igual que un cuerpo no carece de relaciones, emociones, fluidos, extensiones ni color de piel. Por el contrario, entabla relaciones no sólo conmigo sino con otros textos, otras tesis y otros seres humanos. Y, al igual que la construcción del cuerpo, este trabajo nunca fue lineal ni simétrico sino que se construyó con altibajos, ambigüedades, con curvas, deseos y regímenes que me permitieron escribir. Por lo tanto, agradezco profundamente a las personas que estuvieron conmigo en el proceso y formación de este trabajo, tanto académica como emocionalmente.

Primeramente doy gracias al Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa por permitirme desarrollar y crecer dentro de la disciplina antropológica, en especial a mi director de tesis el Dr. Miguel Angel Aguilar Díaz quien me ha escuchado y orientado desde mi ingreso al posgrado. Gracias por leer, cuestionar y comentar cada página de este trabajo y aún más por apoyarme en cada decisión que tomé durante estos dos años. Mis más sinceros agradecimientos a la Dra. Eugenia Olavarría y al Dr. Rodrigo Díaz quienes más que profesores son mis maestros, sus seminarios y pláticas siempre fueron un reto y un deleite; esta tesis tiene como estirpe sus enseñanzas en torno a lo que se ha hecho en antropología del cuerpo. También agradezco a mis asesores, la Dra. Citlali Quecha y de nuevo al Dr. Rodrigo Díaz por cuestionar y enfatizar en el desarrollo de este trabajo, juntos con sus distintos posicionamientos y desde una misma disciplina han sembrado nuevas interrogantes que espero poder desarrollar más adelante.

Un especial agradecimiento a mis compañeras de la maestría, principalmente a mis amigos Betzabé, Rodrigo, José y Giovanni, quienes siempre fuimos los más fritos pero los más dispuestos a acompañarnos en este camino. A mis personas vitales: Víctor, Luisa, Rosario, Lydia, Francisco, Viridiana, Yazmín, Julia y Yassir; y a Rosalía y a Fausto quienes juntos son la mejor madre y el mejor padre de todo mi mundo, gracias por estar y ser el mayor soporte en mi vida. Por último y nunca menos importante, agradezco a las personas de la Costa Chica quienes me abrieron amablemente las puertas de sus hogares y de su cotidianeidad. Muchas gracias por la confianza, cobijo y disposición, en especial a Obdulia y Gladys, este trabajo no sería posible sin ellos.

A todos ellos, gracias por ser la mejor de las compañías y compartir el ser parte de esa *extraña especie que nos gusta convertir lo familiar en misterioso y complicado*. No obstante, pese a todo el apoyo recibido, los errores y faltas en este trabajo son sólo responsabilidad mía.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO I	
Cuerpos posibles: acercamientos teóricos para un análisis de la constitución cuerpo-persona.....	10
1.1 Rutas teóricas: El cuerpo desde lo plural.....	11
1.2 Corpografías y el ámbito de lo posible: las relaciones de género como dispositivos corporales.....	20
1.3 Más allá de la piel: multiplicidad corpórea.....	26
1.4 La persona y algunos elementos constitutivos para su estudio.....	34
CAPÍTULO II	
Topografías costeñas: breve aproximación a las dinámicas sociohistóricas de la Costa Chica.....	44
2.1 Antecedentes históricos y etnográficos.....	45
2.2 Condiciones estructurales en Santiago Tapextla, Oaxaca.....	53
CAPÍTULO III	
Desde algunas corpo-realidades y ejercicios etnográficos: apuntes para la constitución de la persona en una comunidad costachiquense.....	59
3.1 Vértigo etnográfico.....	60
3.2 Exotopías costeñas.....	63
3.3 Contaminación y tabú: entre el deber ser y el ser, mujeres costeñas.....	67
3.4 Naturaleza porosa, el tono entre algunos habitantes en Tapextla.....	72
CONSIDERACIONES FINALES.....	77
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	82

Introducción

*Quiero volver por un instante a mi propio trabajo que,
a pesar de todas sus faltas, tiene al menos la virtud
de ser mío (...) me he dedicado, entre otras cosas,
a tratar de determinar el modo en que las gentes que
allí viven se definen como personas (...)
Clifford Geertz*

Este trabajo responde no sólo a necesidades académicas sino personales, la conjugación de ambos aspectos considero que provoca un deseo de alteridad satisfecho. El proyecto de investigación del cual se parte fue creado y alimentado a lo largo del primer año del Posgrado en Ciencias Antropológicas-UAM. En medio de una crisis –ésta vista como un lugar y reconocimiento de una reorientación-, la inquietud y abordaje surgen a partir del deseo de aprender e imbuirse en un conocimiento más amplio de lo que se ha hecho sobre, desde, con, por y en los cuerpos. Ver no es un acto inocente, sino una práctica cultural que puede crear cuerpos normales o anormales, violentos, deseables, hermosos o repugnantes. El cuerpo visible está condicionado por el saber y por la posición tanto del investigador como del sujeto investigado. Si hay cuerpo es dentro de un sistema que refuerza esa representación y materialidad. Por lo que decidí trabajar en ello no sólo para satisfacer mis deseos de alteridad, sino porque considero que evidenciar algunas ausencias y presencias en los estudios del cuerpo, así como revisar y problematizar a la luz de la etnografía los aparatos teóricos y metodológicos con los que abordamos la realidad, contribuirá a la amplia gama de los estudios antropológicos que problematizan la vida cotidiana.

Los estudios sobre el cuerpo han sido desde hace mucho tiempo una de las preocupaciones de la disciplina antropológica. “El orden de la realidad es de naturaleza clasificatoria” (Díaz, 2006: 158), por lo que la diferencia y la identidad tienen, no sólo un eje simbólico sino uno material. Y es el cuerpo el que sirve de anclaje para la creación de subjetividades y diferencias pero también de exclusiones y jerarquizaciones. Es en el cuerpo donde, tal como indica Olavarría, Aguilar y Merino (2009: 12), “coincide la antropología del rito, de la alimentación, de la danza, de la

gestualidad y el sacrificio. No hay magia que no tenga origen o por destino un cuerpo; así como no hay un ejercicio del poder sin un sujeto in-corporado". No obstante, el cuerpo no nos dice nada por sí mismo, de ahí que exista una amplia gama de estudios que lo problematizan. "Indicar un cuerpo es apenas señalar la punta del *iceberg*, puesto que tal acto suscita interrogantes y provoca indagaciones" (Díaz, 2006: 154).

Una indagación necesaria, y pocas veces problematizada, es la relación entre cuerpo y persona. Ambos conceptos deben estar sometidos a una historización, pues ninguna categoría es universal. Por el contrario, ambas nociones contienen matices y sentidos que vale la pena explorar. Geertz, por ejemplo, se dedicó entre otras cosas, a estudiar con profundidad la noción de persona en Java, Bali y Marruecos. En los tres casos expuso con sus aportes teóricos y metodológicos "ese estrecho círculo de nociones (...) descubriendo y analizando las formas simbólicas –palabras, imágenes, instituciones, comportamientos- en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí." (Geertz, 1994: 76-77). Pero hablar sobre "la persona" podría resultar obvio o confuso. ¿Por qué se habría de problematizar una noción que pareciera reconocible en todas las sociedades? Tal como narra y ejemplifica Geertz:

Las nociones sobre lo que las personas son pueden, a nuestros ojos, parecer en ocasiones bastante extrañas. Las personas pueden concebirse como si se desplazasen nerviosamente en la noche, tomando la forma de luciérnagas. Puede creerse que los elementos esenciales de sus psiques, tales como el odio, se hallan alojados en negros cuerpos granulares en el interior de sus hígados, y que éstos sólo se hacen evidentes tras la autopsia. Pueden compartir su destino con bestias *doppelgänger*, de modo que cuando la bestia caiga enferma o muera, ellos también lo hagan. No obstante, cierta concepción de lo que es el individuo humano, en tanto opuesto a una roca, a un animal (...) es por lo que puedo observar, universal. (Geertz, 1994: 77).

Entonces, problematizar la noción de 'persona' me permite en esta investigación resaltar las especificidades nítidas de la representación que se tiene del Otro y de sí mismo. La persona -que creemos en los sistemas de pensamiento de Occidente es una unidad, un ser humano autónomo- no es más que una manifestación y sentido de un conjunto de relaciones que entablamos con otros humanos, con otros cuerpos, con

otras entidades no-humanas. Es así que una aproximación al estudio de la constitución de la persona conlleva no sólo el aparato teórico-metodológico, sino el entramado experiencial de los sujetos con quienes estamos trabajando. Lo anterior requiere, por tanto, sumergirse en la vida cotidiana del grupo social.

El objetivo de esta tesina es conocer y analizar algunos elementos constitutivos de la persona en una comunidad de la Costa Chica oaxaqueña; en relación con los procesos, representaciones y componentes del cuerpo por medio de relatos en torno a los usos, prohibiciones y padecimientos en procesos como la menstruación, concepción, embarazo y *tono*. Como toda indagación antropológica, ésta se encuentra en constante diálogo con la forja empírica y teórica. Por lo que el re-conocimiento del Otro desafiará, o bien, plantea otras interrogantes a las prenociones teóricas de las que parto.

Para cumplir con el objetivo general me basé en tres objetivos específicos. El primero fue indagar por la representación de 'la persona morena de la Costa Chica', en este trabajo me centraré en las mujeres morenas. Las narrativas que arrojaban los sujetos no sólo me trazaban el deber ser de la persona sino las anomalías y las formas de sanción de las prácticas que salían de la norma, por lo que de manera somera se expresaba la representación de sí. Aquí resalto que, la comunidad de estudio – Santiago Tapextla, Oaxaca- tiene como primera forma específica de ser una etnicidad afrodescendiente. Por lo que las nociones estructurales -las cuales llamo 'dispositivos de género y parentesco'- estarán siempre entremezcladas con estas aristas sociohistóricas.

El segundo objetivo específico fue conocer algunas lógicas simbólicas que actúan en las partes del cuerpo, en sus usos, productos y procesos. Esto con la finalidad de identificar cuáles son las entidades no-humanas y relaciones metonímicas que operan como mediadoras en la constitución de la persona en Santiago Tapextla. Para ello, presté atención en los relatos en torno a procesos como la menstruación y embarazo, algunas relaciones sexo-afectivas y un padecimiento que se da de manera específica en la Costa Chica: el *tono*¹.

¹ *Tono*, como mostraré más adelante, es entre las personas costeñas un 'padecimiento' donde la humanidad y existencia es compartida con un animal que permanentemente está en el monte.

Este último me lleva al tercer objetivo el cual fue analizar someramente algunas formas de relación con la naturaleza. Las formas en que se aprehende la naturaleza y se expande territorial y corporalmente la humanidad, dibujaron vías para reflexionar sobre los límites de ésta, fronteras que como expongo, se tornan flexibles.

Esta tríada en conjunto con el objetivo principal, me llevan a reflexionar sobre las formas en que se constituye la persona en un contexto sociohistórico y territorial específico. Para esto, considero que el cuerpo ya no debe ser concebido como aquella entidad dada o como superficie donde actúa la cultura, sino como punto de partida para un análisis de la persona. Por lo que en este trabajo parto de la idea de que el cuerpo actúa como un espacio donde se produce un devenir persona, una multiplicidad de relaciones con elementos humanos y no humanos para que, junto con regímenes corporales, resulten una persona en constante performatividad, en constante creación. Pues “el mundo social es un mundo en devenir, no es un mundo del ser” (Turner, 1974: 4). El cuerpo no sólo es símbolo, es límite, es frontera maleable, es arena y espacio de lo posible.

Pero ¿Qué implicaciones tiene situarse en una comunidad afrodescendiente?, ¿Qué pasa con las miradas que sacan a flote las corporalidades construidas en los márgenes de los discursos? Considero que visibilizar desigualdades, evidenciar las vivencias con la retórica de lo cotidiano así como notar las pluralidades y complejidades podría componer una retórica del cuerpo, incluso podría apuntar a ver lo que quizás no se ha mostrado. Como menciona Mari Luz Esteban respecto a los estudios del cuerpo: “es obligado cuando menos, citar expresamente a qué colectivos nos referimos y diferenciar entre el nivel ideal y real de la experiencia.” (Esteban, 2004: 27). Esto es, desplazar lo anormal, ideológico o exótico para situarnos en la proliferación de sentidos.

Considero que el antropólogo se encuentra dentro de una extensa red de categorías que responden a problemas y objetos de diferentes tiempos y espacios. 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 sentido a sus prácticas. Sin embargo se debe partir de que el investigador siempre abordará otro horizonte de sentido desde el suyo, con sus esquemas

conceptuales. Vemos la evidencia una vorágine taxonómica la cual, a la vez que crea y produce, jerarquiza, normaliza y excluye. Somos máquinas que imponen un orden, más aun los antropólogos, quienes tenemos la tarea de desentrañar, desmitificar y entretejer los sistemas clasificatorios que convergen en un mismo tiempo y espacio. Paradójicamente, como menciona Díaz (2013), “fijar la realidad social es reconocer la naturaleza mutable y fluida de la vida”.

En este sentido, intento partir de una postura reflexiva. Como propone Bourdieu en su teoría de la práctica, se trata de superar la oposición entre la tradición interpretativa y la positivista. “El concepto de reflexividad es uno de los pilares conceptuales que le permite [a Bourdieu] elaborar un enfoque cuya característica principal es haber sido pensado desde sus orígenes para escapar al doble riesgo de objetivismo, por un lado, y del subjetivismo por el otro” (Giglia, 2003: 150). En la obra *El oficio del sociólogo* se señala que “es necesario someter a una reflexión a la práctica científica, esto es, (...) a la ciencia que se está haciendo” –una vigilancia epistemológica- (Bourdieu y Jean Claude Passeron, 2007: 20). Las técnicas de investigación que manejé corresponden a una visión de la realidad pensada como una construcción social, es decir, donde los actores sociales edifican y transforman esa realidad. Éstas se basan principalmente en la interpretación de los hechos y las subjetividades incluyendo la del investigador. Se busca comprender el mundo social desde la perspectiva micro, por lo que interesa “el significado que la realidad tiene para los individuos y la manera en que estos significados se vinculan con sus conductas” (Castro, 1996:64).

Las técnicas cualitativas utilizadas durante mi estancia en campo fueron observación directa y entrevistas semi-dirigidas; Puesto que la metodología etnográfica implica adoptar varias actitudes dentro del ejercicio investigativo tales como el distanciamiento, inmersión y observación (Guber, 2004). La importancia que le adjudico a la etnografía está en que de esta manera organizamos fragmentos de la experiencia de la alteridad que se ajusta a un orden convencional de nuestra narrativa. Una narrativa vincula muchas acciones para tejer una trama. Como ha señalado Guber:

Incorporarse a la rutina de los informantes (...) [ya que esta] correspondencia sirve para acceder a la lógica de la vida cotidiana en el mundo social estudiado. La cotidianeidad [entendida como el] resultado de una articulación específica entre las actividades y las nociones, en lo formal y lo informal, lo no documentado y lo intersticial, las contradicciones entre lo que se hace y lo que se dice que se hace; es una composición que deja traslucir ritmos, pausas y sonoridades, simultánea y sucesivamente. Y así como es necesaria toda la orquesta para ejecutar una partitura, también es necesario el contexto en proceso para reconocer el sentido de casa hecho de la vida social; vivir el contexto familiariza al investigador en la interpretación de sus claves, sus silencios y sus momentos de tensión (Guber, 2004: 192-193).

No obstante, pese a estas aseveraciones, la antropóloga Angela Giglia (2007) expone la dificultad de rastrear todas las aristas que conforman la vida de los sujetos; por lo que partir de “un contexto pertinente” me será de mucha utilidad. Considero que partir de una inconmensurabilidad dentro del ejercicio de la comprensión del Otro me remite a un acto de humildad epistemológica, la cual indica que el investigador se concentrará en unas dimensiones más que en otras al momento de entrar en materia etnográfica.

Este trabajo se encuentra dividido en tres capítulos. El primero de ellos corresponde a las consideraciones teóricas de las cuales parto para problematizar la noción del cuerpo y la persona. Si bien este trabajo no pretende agotar la discusión teórica, presento las vías teóricas que hasta ahora me han sido de utilidad. Dicho capítulo comienza por un breve repaso de los principales estudios en torno al cuerpo dentro de la disciplina antropológica. Seguido de éste, expongo someramente condiciones estructurales, o bien sistemas clasificatorios bastante entrañables desde los cuales parto para el análisis de la relación cuerpo-persona: las relaciones de género ancladas a su vez en las relaciones de parentesco. Considero fundamentales estas relaciones para el análisis antropológico en esta temática; sin embargo, aquí se presentan como categorías analíticas más que explicativas. Las relaciones de género y parentesco, así, delimitan y normalizan; pero también actúan como espacio de resistencia, poder y acción.

En un tercer momento de la discusión teórica, expongo cómo a partir de los estudios realizados en torno al cuerpo surge una preocupación y necesidad por problematizar las fronteras del dispositivo Naturaleza/Cultura. Por lo que el cuerpo

como espacio y entidad es problematizado a partir ya no de una unidad biológica-natural, sino de un entramado de relaciones, sustancias y actos performativos. De tal manera que la noción de multiplicidad denotará que la persona es más que cuerpo humano y que la naturaleza es sistema clasificatorio maleable. Para finalizar el capítulo, presento un breve recorrido de los estudios que problematizan la noción de persona.

En el segundo capítulo presento las condiciones sociohistóricas donde se inserta territorialmente este trabajo. Expongo algunos estudios y apuntes históricos del contexto afrodescendiente en México y algunas de las investigaciones antropológicas en torno al tema. De manera somera y con la finalidad de contextualizar la problemática, comento la discusión que se ha suscitado en torno a la etnización de las poblaciones afrodescendientes. No obstante, al no ser prioridad en la tesina sólo quiero apuntar que este proceso de reconocimiento y acción política por parte de los estudiosos del tema y de los mismos actores que se adscriben en este grupo, forma parte de una amplia discusión que sin duda me hace falta ahondar. El proceso de etnización no sólo arroja un sinfín de posibilidades de análisis, sino ayuda a visibilizar múltiples relaciones de poder –y por lo tanto, de desigualdad- que operan en la noción de lo étnico. Tal como exponen J. y J. Comaroff al decir que el origen de la etnicidad estará permanentemente atada a las “fuerzas históricas específicas, fuerzas que son al mismo tiempo estructurales y culturales (...) [la etnicidad] es un producto de condiciones históricas particulares y no un rasgo ontológico de la organización humana (...) [que] subrayan su subordinación” (Comaroff, 1992: 5-14). En un segundo momento, presento datos sociodemográficos de la Costa Chica para luego describir algunos aspectos estructurales de la comunidad desde donde se desarrolló la forma empírica: Santiago Tapextla, Oaxaca.

Seguido de este capítulo, en el tercero y último expongo los datos y relatos recabados en mis estancias de trabajo de campo. Aquí me es pertinente explicitar un posicionamiento metodológico en torno a las formas en cómo representamos al Otro por medio de las etnografías que redacta el antropólogo. No obstante, este constante distanciamiento del “Otro-nosotros” también está espejado, tal como me hicieron ver al llegar a Tapextla. Una de las primeras anécdotas de campo fue que al llegar a la casa

donde me recibieron estaba la nieta de la señora jefa de familia; la bebé me veía con extrañeza, mientras que su tía me decía: *cárgala, a ver qué tal te ves como mamá*. Al cargarla en los brazos, la bebé comenzó a llorar. Por lo que la abuela dijo entre risas: *no te preocupes, lo que pasa es que la asustas por ser blanquita, pero con el tiempo se le irá el miedo. ¿Qué no ves que está acostumbrada a ver a puras morenas como nosotros, cómo no va a llorar?* Esta primera experiencia en lo que se convirtió mi lugar de residencia en campo formó parte de la discusión de la formación de la alteridad. De tal manera que hago énfasis en que toda representación del Otro será, en parte, reflejo de lo que consideramos que somos nosotros.

En la segunda parte del capítulo expongo fragmentos de los relatos que mujeres costeñas me narraron respecto a la representación de la mujer y de sus costumbres. Éstos son en torno a las formas de relacionarse sexo-afectivamente, a la manera que conciben y viven procesos como la menstruación y el embarazo. Y en un último momento; de algunas personas que ‘padecen’ *tono*. Estas narraciones me arrojaron luces para reflexionar que la constitución de la persona no es totalmente lineal y biológica; que la persona es más que el cuerpo humano; que hay formas en que el humano socializa y aprehende la naturaleza; que existen elementos no-humanos que intervienen en la reproducción social y biológica del ser y que las relaciones metonímicas en torno a las partes y productos del cuerpo tienen una carga simbólica impresionante. De tal manera que este capítulo fundamenta un cuestionamiento a un solo modelo de persona y mejor aún, que la persona va más allá de la piel.

CAPÍTULO 1

Cuerpos posibles: acercamientos teóricos para un análisis de la constitución cuerpo-persona

*El cuerpo es una colectividad jerárquica
que sirve de testigo a la realidad entera.
Ma. Eugenia Olavarría*

En este primer capítulo presento algunas de las rutas teóricas y metodológicas para el análisis de la construcción cuerpo-persona, la interconexión entre ambas nociones y las aristas desde donde considero pertinente abordar dicho estudio. Sin embargo, para lograr lo anterior, es oportuno hacer explícito que para un análisis de la noción de persona en una sociedad específica, una primera parada debe ser un estudio del cuerpo. En este sentido, me limitaré a exponer argumentos teóricos que sustentan los datos empíricos recogidos en campo. De tal manera que a lo largo del capítulo las mujeres de la costa no figurarán, no por una intención de hacer invisibles o peor aún, de separar la realidad empírica de la teórica; sino para explicitar las vías por las cuales este trabajo cobra la forja teórica.

Inicialmente expondré cuáles han sido las inquietudes de algunos antropólogos clásicos para el abordaje del cuerpo. En un segundo momento, vincularé la noción del cuerpo con el género. Este último visto como categoría analítica más que como categoría explicativa. Así, las relaciones de género (ancladas desde las relaciones de parentesco) actúan como dispositivos; por lo que considero que los sujetos no pueden actuar fuera de estas relaciones. En el tercer apartado expongo que a partir de estudios clásicos de la antropología social podemos ver cómo se desafía el binomio Naturaleza/Cultura, y con ello el cuerpo, quién sobrepasa la noción de persona; de ahí que apueste por una multiplicidad de relaciones para su constitución más que para su construcción. Por último, a riesgo de ser repetitiva, presento algunas propuestas donde el cuerpo actúa como plataforma para analizar otros elementos que están en

codependencia para que exista la persona en una sociedad específica, comenzando por un breve esbozo de los estudios sobre la noción de persona.

1.1 Rutas teóricas: El cuerpo desde lo plural

La obra pionera en los estudios del cuerpo en la disciplina antropológica fue *Sociología y antropología* de Marcel Mauss (1908), donde revela el carácter social y cultural del cuerpo, enfatizando en “las maneras en que los hombres, en cada sociedad saben servirse de su cuerpo” (Mauss, 1979: 343). Estos modos son llamadas *técnicas corporales* y son vistas como las formas en las que un individuo perteneciente a una sociedad hace uso de su cuerpo. De esta manera, Mauss hace una tipificación de estas técnicas desde el nacimiento hasta el fallecimiento (que más tarde abordaré como regímenes corporales). Así, Marcel Mauss argumenta que es la sociedad quien moldea al cuerpo.

En este sentido, hablar de la construcción del cuerpo desde lo cultural implica la consideración de algunos autores constructivistas como el ya mencionado Marcel Mauss, Mary Douglas, Michel Foucault y Víctor Turner. Estos teóricos no sólo consideran al cuerpo como una entidad perteneciente a la cultura, sino que cuestionan lo natural del cuerpo. De tal manera que el cuerpo al ser un constructo cultural, es considerado como un sistema de clasificación primario. El cuerpo como un microcosmos y el cosmos como un gran cuerpo.

Basado en una relación dicotómica entre pureza e impureza, Mary Douglas expone en su obra la manera en cómo se representan los conceptos de orden y desorden en distintas sociedades. En su trabajo, podemos notar cómo el cuerpo individual proyecta aquello que socialmente es considerado como la norma. No obstante, reconoce que el cuerpo es una base natural que está formada por la cultura específica donde la unidad corporal se desarrolla; no por ello sus aportes deben pasar por alto. Considero que su obra sirve para notar cómo las relaciones dualistas de orden y desorden, puro e impuro, remiten a unas funciones clasificatorias que se pueden leer como entrañables “símbolos naturales” (1988:12). El cuerpo se convierte

en mediador entre lo que no debe ser, lo que debe ser y lo que es; de esta manera el cuerpo puede verse como un símbolo situacional. “El cuerpo se expresa simbólicamente y se convierte en un símbolo de la situación” (Barreiro, 2004: 130).

Al abordar los conceptos de cuerpo social y cuerpo físico, Douglas remite a una especie de plataforma donde el cuerpo, visto como unidad natural, sirve de matriz simbólica para que el cuerpo social actúe sobre él. No obstante, la relación no es tan lineal, puesto que la estructura social es flexible. 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. Toda realidad es clasificada bajo una lógica simbólica, tratamos de vivir en un 'mundo ordenado' y en tanto algo no esté clasificado representará un peligro. Por lo tanto, el control social se encuentra en la transmisión de la cultura, puesto que “Si toda experiencia nueva pusiera en duda todas las interpretaciones anteriores, no podría desarrollarse ningún esquema de supuestos establecidos y no habría aprendizaje” (Douglas, 1974: 128). Por lo que “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, 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 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 desafía un orden constreñido.

Regresando a Douglas, al ser capaz de utilizar la idea de los límites del 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 esperma, 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-; símbolos motivados.

En Turner, la noción corporal es vista como la superficie donde se pueden exhibir el rango social, edad, sexo. "La superficie del cuerpo parece ser siempre tratada no solamente como la frontera del individuo, en tanto entidad psicológica y biológica, sino como frontera del ser social también" (Turner, 1987). Aquí, Turner demuestra que las ceremonias rituales remiten a una transformación del cuerpo. Este análisis ritual sostiene una base corpórea, el cuerpo desarrolla un "papel como matriz

de significados sociales y objeto de significación social” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979: 20, traducción propia).²

De la mano, años más tarde, Jean Comaroff en su obra *Body of power spirit of resistance*, hace un gran análisis de la historia e identidad colonial y poscolonial en grupos africanos, basada –con clara herencia de Turner- en un análisis simbólico. Expone nuevos contextos en donde la religión y la política son las bases para conflictos étnicos. Lo que interesa es ver cómo el cuerpo es la plataforma de acción tanto para la transformación del yo como de su resistencia colectiva e individual. Tal como ella expone:

(...) sobre la percepción y la construcción cultural del cuerpo humano. Por supuesto, este último subsume una gran constelación compleja de elementos, relaciones y procesos. Además, las estructuras orgánicas estables coexisten -y se producen en el interior- con el proceso temporal de la duración de la vida biológica -el primero describe las relaciones paradigmáticas de contraste (izquierda / derecha, adelante /atrás; cabeza / pie; adentro / afuera, masculino/ femenino) y combinación (las taxonomías que ordenan tales contrastes jerárquicamente), y éste es el aspecto que ha sido la principal preocupación de los análisis antropológicos: la relación entre las metáforas corporales y categorías sociales (Griaule 1965 ; Ellen 1977). Se ha prestado mucha menos atención a la relación, dentro del organismo humano, de la sincronía y diacronía, al arraigo de las categorías y taxonomías, por ejemplo, en la transformación corporal- en procesos de alimentación, en la gestación, nacimiento, envejecimiento y la muerte.³ (Comaroff, 1985: 8, traducción propia)

² (...) papel do corpo como matriz de significados sociais, e objeto de significação social. Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979: 20

³ (...) upon the perception and cultural construction of the human body. Of course, the latter subsumes a highly complex constellation of elements, relations, and processes. Apart from all else, stable organic structures coexist with, and occur within, the temporal process of the biological life-span- The former describes paradigmatic relations of contrast (Left/right; front/back; head/foot; inside/outside; male/female) and combination (the taxonomies that order such contrasts into hierarchical series); and it is this aspect that has been the primary concern of anthropological analyses of the relationship between body metaphors and social categories (Griaule 1965; Ellen 1977). Much less attention has been paid to the relation, within the human organism, of synchrony and diachrony; to the embeddedness of categories and taxonomies, for example, in transformative bodily processes- in alimentention, in gestation and birth, in aging, and in death. (Comaroff, 1985: 8)

Es en esta construcción cultural y taxonómica del cuerpo que le da sentido a las clasificaciones consideradas naturales. Sin embargo, es la relación de codependencia que les otorga sentido y coherencia:

Tomados en conjunto, estos aspectos de la constitución "natural" de la forma corporal humana dan enorme potencial para la elaboración y representación de las estructuras en el espacio simbólico, del proceso en el tiempo, y sobre todo de la interrelación entre ambos. Pero el cuerpo no es sólo capaz de generar múltiples percepciones, sino que también da lugar a las contradicciones(...) No es de extrañar entonces que, como metáforas biológicas vienen a representar realidades socioculturales, que significan no simplemente relaciones y categorías, sino contradicciones en la experiencia cotidiana. (...) el cuerpo social y el cuerpo personal siempre existen en una relación mutuamente constitutiva.⁴ (Comaroff, 1985: 8, traducción propia)

Lévi-Strauss, al ver a la cultura como un sistema de clasificaciones, indaga en el desentrañamiento de las estructuras binarias que fundan el fenómeno cultural. Por ejemplo, en un ritual de curación shamánica o una sesión de psicoanálisis el nodo analítico estaría en conocer las interacciones simbólicas que se hacen efectivas; de ahí uno de sus conceptos más criticados: la eficacia simbólica (1987). Ésta se refiere a la homología entre la estructura psicosocial y la psicofisiológica donde el simbolismo contiene una correspondencia con el cuerpo. Tal estructura vista como un conjunto de códigos recrea una relación dicotómica entre mente y soma. No es que la eficacia simbólica resuelva los conflictos (por medio de sanaciones, ritos o plegarias) sino, como su nombre lo indica, la eficacia actúa a un nivel simbólico y no material: "apela simultáneamente a dos planos, el propiamente simbólico y el social" (Olavarría, 2012: 161). De ahí la importancia fundamental en la creencia de los símbolos. Esto es que la eficacia simbólica hace sufrible el dolor, más no lo desaparece, hace pensable lo impensable. De igual manera, Lévi-Strauss presenta a partir de una recolección y profundo análisis de mitos una correlación entre las dicotomías masculino y

⁴ Taken together, these aspects of the "natural" constitution of human bodily form give it enormous potential for symbolic elaboration and representation -of structures in space, of process in time, and, most significantly, of the interrelationship of the two. But the body is not merely capable of generating multiple perceptions; it also gives rise to contradictory ones (...) It is hardly surprising, then, that, as biological metaphors come to represent sociocultural realities, they signify not merely relations and categories but also contradictions in everyday experience. (...) the body social and the body personal always exist in a mutually constitutive relationship. (Comaroff, 1985: 8)

femenino. Si bien él no profundiza en el análisis corporal explícitamente, sí presenta construcciones corpóreas, por ejemplo: la vagina dentada y el pene kilométrico (Lévi-Strauss, 1964) así como otros elementos no humanos con género, los cuales resultarán las bases para el origen de la vida. Esto es, el origen mítico de los cuerpos.

Si bien, estos antropólogos contienen un sin fin de matices, diferencias y problemáticas pero, como bien apuntan Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro:

hay algo en común, la corporalidad no es vista como experiencia infra-sociológica, el cuerpo no se toma por simple soporte de identidad y papel social, sino como instrumento, actividad que articula significaciones sociales y cosmológicas; el cuerpo como una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento⁵ (1979: 20; traducción propia).

En estos autores, la cuestión de la estructura social y su permeabilidad es un punto donde se puede inferir que el cuerpo es un nodo en la relación individuo/sociedad la cual remite, a su vez, a la dicotomía naturaleza/cultura. A pesar de que otros autores han cuestionado y sobrepasado estos debates, considero pertinente exponer los primeros momentos de una antropología del cuerpo, puesto que “la fuga se duplica gracias a una contrafuga” (Lévi-Strauss, 1964: 174).

Sin embargo, no sólo en la disciplina antropológica se ha gestado el estudio del cuerpo. En la analítica de Michel de Foucault se muestra la importancia que tiene el cuerpo desde su genealogía del poder; desde la microfísica hasta el poder pastoral, pasando por la noción de la biopolítica y el gobierno del sí: “nada más material, físico, corpóreo que el ejercicio del poder” (Foucault en Entwistle, 2002). 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.

⁵ “há algo em comum: a corporalidades não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividades, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento.” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979: 20)

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). 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 ésta. Según este autor nos encontramos en una 'economía política del cuerpo', pues todo comienza en y desde el cuerpo, de su docilidad, de su resistencia, de su distribución. Indica que una historia del cuerpo debe ir más allá de las nociones biologicistas, pues está "inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos." (Foucault, 2008: 32).

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, que 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 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), para que la constitución del sujeto (persona) se vuelva inteligible, es necesario mostrar que precisamente esa concepción científicista del cuerpo se instaura en un juego de verdad. Con esto quiero decir que la

singularidad somática es tan sólo una categoría explicativa, no una realidad en sí. 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-.

Otro aporte significativo desde la sociología es el de 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).

Desde otras posturas, más allá del enfoque constructivista el cuerpo es considerado el punto desde donde vivimos el mundo y desde donde somos vistos en él. Esto es que, en contrarespuesta las nociones estructuralistas/constructivistas de Douglas o Foucault, los enfoques fenomenológicos también tienen mucho que decir respecto al cuerpo. Aquí el cuerpo es lenguaje, visto como sistema semiológico productor de sentidos. En este sentido, los aportes de Goffman, Nancy y Merleau-Ponty forman parte de un bagaje necesario para ver algunas vías de análisis de lo corporal. Por ejemplo, para Merleau-Ponty la noción del "yo" está anclada en el

cuerpo, quien a su vez está en un tiempo y espacio definido. Y estos dos últimos ordenan nuestro sentido del estar en el mundo, sentido desde la cuestión sensorial. Del mismo modo, Goffman expone un “glosario del cuerpo”, éste actúa como la primera señal no verbal del sujeto. David Harvey, sobre esta tónica argumenta que

el cuerpo no [es] producto pasivo de procesos externos (...) el cuerpo humano es activo y transformador en relación con los procesos que lo producen, lo sostienen y lo disuelven. Así, las personas corpóreas dotadas de capacidad semiótica y voluntad moral hacen de su cuerpo elementos constitutivos en lo que hace tiempo denominamos ‘política corporal’ (Harvey, 2005: 121).

No obstante, el objetivo no es agotar las rutas analíticas sino presentar las que son relevantes para este trabajo de investigación. Pues el posicionarnos en un polo refleja la histórica relación individuo/sociedad. De tal manera que en este trabajo parto de la premisa metodológica de la ‘*perspectiva analítica del cuerpo contemporáneo*’, tal como exponen Olavarría, Aguilar y Merino (2009):

(...) un amplio espectro ubicado entre dos polos: el de la crítica de la representación frente a la noción de *embodiment* (Csordas, 1994). El estudio de las condiciones discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación, hasta al análisis de la corporeidad como la condición existencial de posibilidad de la cultura y del yo. El de la explicación de la cultura en términos de abstracciones objetivadas y el lenguaje, frente a la inmediatez existencia; la semiótica *versus* la fenomenología, Foucault *versus* Merleau-Ponty (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 213-214).

En este sentido y con base en Florencia Tola (2005), considero que el cuerpo más allá de ser una plataforma natural, dada sobre la cual la cultura actuará; “se constituye como una manifestación de la persona que pasa por momentos y regímenes de corporalidad” (Tola, 2005: 117), estos regímenes o nociones límite (Díaz, 2013), son entendidos como:

Nacimiento, enfermedad, afectos, muerte –asociados a relaciones interpersonales, o como una multiplicidad, es decir, un agenciamiento particular de dichas relaciones. Los regímenes de corporalidad, vividos y sentidos por las personas, son los que dan lugar a multiplicidades de humanos y no-humanos que producen retroactivamente otros regímenes de corporalidad (Tola, 2005: 117).

Estos regímenes de corporalidad, también entendidos desde este trabajo como dispositivos, puesto que actúan (o ese es el propósito) a un nivel totalitario, pueden verse desde las relaciones de género, tal como expongo a continuación.

1.2 Corpografías y el ámbito de lo posible: las relaciones de género como dispositivos corporales

Es claro que existe una enorme trayectoria en estudios de género. No obstante, esta herramienta y posicionamiento resulta ser bastante compleja. Se puede ver al género como socializador, como ideología, como regulador de prácticas, como lenguaje, como oposiciones binarias; visto como una cárcel, como liberador y como producto de la modernidad, entre muchos otros sentidos. Pero nunca lo podremos separar de los marcos analíticos que conforman la vida social, por ejemplo: la clase, la etnia, la religión, y como indicó Joan Scott: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una manera primordial de significar las relaciones de poder” (1986:1067). Otra postura, como indica Hawesworth, “emana de la corriente postmoderna que describe las narrativas de género como ficciones totalizadoras que crean una falsa unidad a partir de elementos heterogéneos. Además de poner en duda la oposición binaria que fija a hombres y mujeres en relaciones permanentes de dominación y subordinación” (1997:6).

En este trabajo considero al género y la edad no sólo como un terreno de lo posible, sino, como indica Ishita Banerjee (2010), como “una categoría culturalmente construida 'fluida y situacional' más que como categoría universal y atemporal”, así como un sistema de normas y escenarios de negociación y disputas por lo que actúa también como categoría analítica y no como una explicación. Pues el género al ser un marco explicativo de discursos y prácticas, otorga sentido a la acción de los individuos. Luego entonces, no debe verse al género como “una consecuencia natural de la diferencia de sexo, o siquiera como una variable social asignada” (Harding en Hawesworth, 1997: 8). Sino, por el contrario, como una herramienta para cuestionar

los presupuestos que creemos naturales. Para desnaturalizar el orden social impuesto por las relaciones de género que creemos son “desde los tiempos de la creación”. En este sentido, al posicionarnos en la categoría analítica que el género ofrece, nos permite situarnos en medio de problemáticas sociales contemporáneas, cuestionando las dicotomías impuestas históricamente por el dualismo simbólico hombre/mujer y los presupuestos de la organización social basados en la ficción de lo ‘natural’. “Impugnando la naturalización de las diferencias de sexo en múltiples ámbitos de lucha” (Haraway, 1991: 131). Tal como expone Eric Fassin (2011):

El género es tomado como un imperialismo nuevo de la democracia sexual.⁶ La naturaleza ambigua del género, a la vez normativo y crítico, es hoy en día es una tensión [donde] el imperio médico sobre el género no es solamente un saber; es también, inseparablemente, un poder (...) el género es, si no por naturaleza por lo menos de origen, un arma de doble filo. Es lo que nunca hay que perder de vista para entender la historia de su circulación entre disciplinas.⁷ El género nos compromete así, a no ocultar la historicidad de las nociones con las que trabajamos. (Fassin, 2011: 11-16-28)

Cuando tratamos con las clasificaciones más enraizadas, al nivel de estar altamente naturalizadas como las relaciones de parentesco y de género, podemos visualizar cómo la corporalidad desborda multiplicidades. Judith Butler (2007) expone que hay ‘corporalidades significativas’ entre las cuales no necesariamente hay armonía entre el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación del género. Justo en los actos reiterativos recae la sedimentación de prácticas y por lo tanto de clasificaciones, con la dimensión del poder) es decir: los actos performativos son proyectos corporales constantes y repetitivos. Los cuerpos -imposibles entidades óticas sin género impuesto o creado, a mi parecer- contienen un ‘estilo de carne’ pero al revelarlos como productos históricamente situados en juegos de verdad, están sujetos a las posibilidades limitadas por el lenguaje (Butler, 2007: 170). En este sentido la filósofa y política expone:

⁶ La democracia sexual, concepto formulado para referirse a la “desnaturalización del orden de los sexos y de las sexualidades en nombre de los principios políticos de libertad e igualdad, [que] se encuentra inserto en la retórica del “conflicto de las civilizaciones” (Fassin, 2011: 28)

⁷ Fassin habla de la circulación entre discursos tales como la medicina, la psiquiatría, así como posturas políticas como el feminismo.

Si el cuerpo no es un “ser” sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente reglamentada, una práctica significativa dentro de un campo cultural con jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces ¿qué lenguaje queda para comprender esta realización corporal, el género, que constituye su significado “interno” en su superficie? (Butler, 2007: 170).

Según esta autora: “las normas reguladoras del *sexo* obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (Butler, 2002: 18). Desde este planteamiento, la persona sólo emerge con la socialización y ésta es regida por el sistema de género de cada cultura. Por lo tanto, la asignación genérica de la que somos objeto, trasciende todas las esferas de su vida, así como la constitución de persona. Es decir, no existe persona antes y sin género, ni género sin cuerpo, pues las “prácticas de género son vistas como (...) prácticas físicas, sensoriales, motrices, emocionales (...) la identidad de género es siempre una identidad corporal” (Esteban, 2004: 11).

Vemos cómo desde los *baruya* de Godelier hasta la sociedad europea postindustrial que analiza Eric Fassin, operan los cuerpos sexuados. Luego entonces, ¿las relaciones de género anteceden las relaciones económicas y políticas en una sociedad determinada? Quizás un primer paso para este análisis sería el reconocimiento de la asimetría que actúa sobre estos cuerpos diferenciados, el género existe por la asimetría de atributos simbólicos. Como expongo a continuación, estamos en un sistema de adjudicaciones y valores que están enraizados en la observación de los cuerpos.

La propuesta teórica de la antropóloga francesa Françoise Héritier (2007, 1996, 1991) no sólo complementa el modelo del átomo de parentesco de Lévi-Strauss sino que plantea otras interrogantes respecto a la construcción social del género, “como toda teoría del cuerpo y de la persona, la de Héritier lleva implícita, asimismo, una teoría de la diferencia sexual (...) es a partir de la observación del dato natural y no del dato natural en sí mismo que se derivan las nociones abstractas de femenino y masculino, idéntico y diferente.” (Olavarría, 2012: 173-174). Esto refiere a las diferencias simbólicas de los cuerpos sexuados. Lo anterior conlleva a la

jerarquización/valoración arbitraria de los cuerpos y a la constitución de éstos como personas. Lo que la autora denomina como “la valencia diferencial de los sexos: el poder de un sexo sobre otro o la valorización de uno y la desvalorización del otro (...) está presente en el origen de lo social.” (Héritier, 2007: 18). Y, como indica Olavarría (2012), “la valencia diferencial de los sexos es resultado de elaboradas simbolizaciones, nunca un epifenómeno de procesos biológicos, y se ubica a la misma altura de artefactos culturales universales como el tabú del incesto, la división sexual del trabajo y el matrimonio (...) [Por lo que] la construcción social del género sólo puede entenderse en el marco de una teoría general del simbolismo, como propone Héritier.” (pp. 174).

Estos cuerpos/personas actúan bajo una lógica mítica donde uno tiene una posición de poder y dominación, reforzados:

El sistema de representaciones simbólicas (con respecto al cuerpo, y al cuerpo sexuado) se refiere a conjuntos conceptuales extremadamente sólidos que funcionan de manera implícita en la mentalidad de seres humanos de cualquier cultura y en sus discursos, actitudes y comportamientos. Los elementos que componen este sistema se reafirman unos a otros, se sostienen, se respaldan y equilibran como un haz de recursos que se mantienen en pie gracias a su apoyo mutuo, y en el que ninguno puede mantenerse en pie por sí mismo (Héritier, 2007: 176).

Esta valencia (valor) diferencial de los sexos que expone la autora, más allá de ser categorías naturales-biológicas, explica que son universos simbólicos naturalizados. De la mano de estas propuestas, Maurice Godelier expone que “cualquier orden social, es al mismo tiempo un orden entre géneros, un orden sexual, y que este orden se plasma en la intimidad de los cuerpos” (Godelier, 2000: 10). Esto es, que los sujetos actuamos bajo una mito-lógica incrustada en los cuerpos. A partir de un intenso trabajo de campo entre los baruya de Nueva Guinea, Godelier elabora toda una teoría, que como bien nombra en su libro “Cuerpo, parentesco y poder”, hace énfasis en que gracias a la 'doble metamorfosis' tenemos implícito un orden social, que se traduce en un orden corporal y viceversa: “el cuerpo funciona, pues, como una máquina ventrílocua que tiene permanentemente un discurso mudo sobre el orden que debe reinar en la sociedad (...) mientras se esconda más este orden en sus cuerpos, más

desembocará el consentimiento en el silencio” (Godelier, 2000: 45). Al igual que la valencia diferencial de los sexos, pero sin hacer énfasis en la observación de la diferencia corporal, Godelier apunta:

A través de las representaciones del cuerpo, los sexos no solamente atestiguan de sino para el orden que reina en la sociedad y en el universo, porque éste también, como la sociedad, se divide en dos partes, masculina y femenina. (...) Este análisis nos sitúa ante un hecho fundamental. Entre los baruya, como en casi todas las culturas, la diferencia entre el cuerpo del hombre y de la mujer, diferencias anatómicas y psicológicas, presencia o ausencia de pene, de vagina, de semen, de leche, de sangre menstrual, en pocas palabras, todas las diferencias de órganos y de sustancias ligadas a la sexualidad y a los papeles distintivos de los sexos en la reproducción de la vida, sirven para enunciar y sellar el destino social de cada uno (Godelier, 2000: 45).

La dominación masculina de la que habla Godelier, nos da luces para pensar que más allá de estar incrustados en las relaciones de parentesco, estamos inmersos en una metamorfosis; se vuelve parte de estas relaciones parentales. “Porque todo lo que cae en el ámbito del parentesco se encuentra en el cuerpo y actúa de modo a la vez abierto y disimulado en las representaciones que cada sociedad se hace del cuerpo y de los sexos” (Godelier, 2000: 146). Por ejemplo, como expone María Eugenia Olavarría: “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 es lo que la antropóloga Olavarría ha llamado “la repatriación del parentesco”, tal como ella menciona:

en la última década del siglo XX se distinguen dos grandes tendencias que obligan a repensar qué es la teoría del parentesco hoy día. Primero, las nuevas discusiones sobre la articulación de las distintas esferas del poder y la dominación han tenido que echar mano del herramental teórico con que la antropología cuenta desde hace más de un siglo para entender las relaciones entre los sexos, las generaciones y los grupos. En segundo lugar, el reconocimiento a fines de los ochentas en el sentido de que sexualidad, género y parentesco forman un único tema de estudio: el que se refiere a la institución de la reproducción humana. Institución

que se ha visto invadida por la tecnología de mercado y la biomedicina⁸ (Olavarría, 2008: 236).

Entonces, como punto de partida y basada en las propuestas teóricas anteriormente mencionadas, considero que las relaciones de género actúan en todas las esferas de la vida, comenzando por los cuerpos. Es decir, considero que el género actúa como un dispositivo de poder, que en términos de Foucault es “una instancia productora de la práctica discursiva” (Foucault, 2012: 30). Tal como expone Arteaga (2012):

El concepto de dispositivo (...) se refiere a la organización de máquinas sociales discursivas, arquitectónicas y técnicas- orientadas a reproducir o modificar el juego de lo verdadero y lo falso en los campos de problematización social. La función del dispositivo consiste en articular los elementos heterogéneos de la problematización (...) el dispositivo tiene como función responder a una urgencia: “El dispositivo tiene por tanto una función estratégica dominante” (Foucault 1977 en Arteaga 2012: 22-23)

De tal manera, que valdría la pena preguntarse como él mismo lo ha hecho: ¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos y, por consiguiente, de todas las formas de representaciones que a continuación pueden derivarse de él? (Foucault, 2012: 30). Justo la intersección entre cuerpo y poder es donde quiero insertarme. Puesto que: “las representaciones del cuerpo son ideas y las ideas se enraízan más allá del lenguaje, en el pensamiento. También adquieren su sentido, pero este sentido no nace de un pensamiento vacío (...) pero el cuerpo también desborda al lenguaje” (Godelier, 2000: 148). No estamos encerrados en una espiral donde el poder soberano opera en todos los sentidos. Considero pertinente prestar atención en momentos de fuga, de resistencia y transformación:

Los sujetos se construyen en una lógica más compleja a la planteada por Foucault en la dicotomía dispositivos y resistencias, cuerpos dóciles y explosión dionisiaca. A través del concepto de creatividad se puede dar

⁸ Al respecto, Haraway (1991) indica que el cuerpo ahora, como parte de estos procesos de industrialización, el cuerpo ahora se encuentra más ‘desmembrado’, la tecnología y la biomedicina provocaron que el cuerpo sea visto como un sistema estratégico altamente militarizado en arenas clave de práctica. Desplazando a la persona como un ser integrado para dar paso al cyborg –“un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”- (Haraway, 1991, 149). De tal manera que el ‘yo’ es un ensamblaje de cuerpo, tecnología/objeto.

cuenta de la manera como se articulan las formas de dominio y el modo en como los sujetos las reproducen y las transforman (Arteaga, 2012: 84).

Esto es, desafiar las dicotomías que podrían limitar la agencia de los sujetos por medio de las categorías analíticas. De tal manera que abrirnos a las posibilidades de la contingencia empírica podrá arrojarnos más allá de lo que nuestros lentes teóricos nos ofrecen. Es decir, en este caso, considerar al género como dispositivo, un punto de partida y no una conclusión.

1.3 Más allá de la piel: multiplicidad corpórea

Desde sus inicios, la antropología se ha planteado el estudio de las dicotomías naturaleza-cultura e individuo-sociedad. 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 clasificación tiene como arranque la distinción naturaleza-cultura, es decir, indagar por un sistema de clasificación en una sociedad específica comienza con la separación de lo natural de lo social. De igual manera, la organización de todos los elementos de la vida deviene la construcción de sus relaciones. De la mano de estos postulados, Lévi-Strauss expone que “la distinción naturaleza-cultura es lo que permite instaurar un nuevo campo para la comprensión del vínculo establecido entre el ser humano y la naturaleza (...) Lévi-Strauss postulará esta distinción como el dispositivo central de cualquier ordenamiento” (Martínez, 2009: 72). De esta manera, si a partir de esta dicotomía nos movemos y actuamos en y sobre el mundo, en forma de binarismos, el autor advierte que “una oposición binaria es cualquier cosa menos un objeto simple, o simplemente doble, o siquiera simplemente un objeto” (Viveiros de Castro, 2010: 19). Esto es, que dichos binarismos con una compleja red de

relaciones deben ser analizadas bajo la observación de “la lógica de lo concreto” (1962 [2012]).

Tal como los han señalado Olavarría (2012) y Viveiros de Castro (2010), en *Mitológicas y el pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss se van dibujando las vías donde varios antropólogos han cuestionado la eficacia totalizadora del dispositivo naturaleza-cultura. Como indica Viveiros de Castro respecto a esta apertura:

El discurso de la antropología estructural establece condiciones de toda antropología posible. Toda antropología es una transformación de las “antropologías” que son su objeto, situadas todas, desde siempre, en el “punto de articulación de una cultura con otras culturas” (...) [Lo cual va dibujando] Transversalidad y simetría. (2010: 31).

Tal desplazamiento surge en parte al considerar a lo humano como un elemento más de un profundo mar. Esto es, se dejó de considerar a lo humano y sus relaciones con la naturaleza como el centro de las preocupaciones antropológicas y se vio más bien como un elemento constituyente de algo más grande, los límites de lo humano se ven ampliados, flexibles, transformados. Como se ve en *Mitológicas*: “demuestran que la sociología indígena es una sociología de los cuerpos y los flujos materiales. De hecho, esos libros son como una lucha cerrada entre la unidad del espíritu humano y la multiplicidad del cuerpo indígena.” (Viveiros de Castro, 2010: 39).

Es a partir de los años 70s que estos cuestionamientos post-levistraussianos comienzan a cobrar un papel relevante para repensar, entre otras cosas, la relación occidental-antropológica. Autores como Viveiros de Castro y Descola notaron que los modelos creados e impuestos desde Occidente no eran congruentes con la concepciones indígenas (sudamericanas). Estos antropólogos no sólo cuestionaron la eficacia de Occidente, sino que sobrepasaron la discusión de las relaciones que el humano establece con la naturaleza para ahondar en construcciones ontológicas de 'qué' es esta dicotomía o más puntualmente para intentar desvanecerla. Aquí, como indica Olavarría (2012: 169):

La noción de persona resulta pues fundamental (...) para reflexionar sobre las relaciones establecidas entre el ser humano y el medio ambiente, en tanto que dichas relaciones también son sociales. Así se forja un modelo que será desarrollado alrededor de la noción de

persona, los seres que habitan en el cosmos, los procesos que los vinculan y los sistemas de clasificación.

De tal manera que, la noción de *Persona* será el punto nodal donde se elaborarán nuevos modelos que apuntan a otros sistemas clasificatorios. El texto que tomo como punto de partida en estos debates es el que Viveiros de Castro, Seeger y Da Matta publicaron en 1979 en Río de Janeiro, Brasil. El breve pero prolífico texto expone una necesidad de elaborar nuevos modelos para el análisis de sociedad no occidentales y más específicamente, para sociedades sudamericanas; puesto que al contrastar las sociedades amazónicas con las africanas, las primeras resultaban completamente anómalas. Así, al formular modelos analíticos propios considerarían la distinción naturaleza-cultura más allá de relaciones simbólicas o ideológicas, como “principios que operan a nivel de la estructura social” (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 13). La tesis central que años más tarde será desarrollada por varios antropólogos es la de poner en el centro de discusión la noción de persona:

con referencia especial en la corporalidad en cuanto idioma simbólico focal (...) el cuerpo, afirmado o negado, pintado y perforado resguardado o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen del ser humano. Preguntarse, de esta manera, sobre el lugar del cuerpo es iniciar una indagación sobre las formas de construcción de persona (...) Tomar la noción de persona como categoría es tomarla como instrumento de organización de la experiencia social, como construcción colectiva que da significado a lo vivido (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 12-13-15, traducción propia).⁹

Sobre esta tónica, notamos cómo “se forja un modelo para la comprensión de la organización social y la relación ser humano-medio ambiente de las sociedades amazónicas (...) A través de la construcción de la persona social, es posible repensar la distinción naturaleza-cultura.” (Martínez, 2009: 74). Por un lado y años más tarde, el antropólogo brasileño ya mencionado, Eduardo Viveiros de Castro se preguntó acerca

⁹ “(...)com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. (...) o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma investigação sobre as formas de construção de pessoa.(...) Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização social, como construção coletiva que dá significado ao vivido. ⁹(Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 12-13-15).

de los elementos constitutivos de la persona entre los yawalapíti. Sus análisis desplegaron otros elementos centrales para sus cosmologías, tales como comida, las sustancias y los seres no humanos. También, hace énfasis que estas clasificaciones además de actuar en un plano sensitivo-subjetivo, actúan en la práctica. Es decir, que tales clasificaciones y relaciones están bajo un *sentido práctico*.

Los elementos que existen en las relaciones medio ambiente-humanidad, Viveiros de Castro agrega las sustancias, los alimentos y seres inanimados pues, como él indica, “es necesario saber personificar, porque es necesario personificar para saber. El objeto de la interpretación es la contra-interpretación del objeto.” (Viveiros de Castro, 2010: 42). De tal manera que nuestros límites, desde Occidente, se ven trastocados por las nociones amerindias de persona.

Si la humanidad no se reduce a la noción de persona y se extiende categóricamente a los animales y los espíritus dada su participación de las esencias, ¿qué sucede con la distinción naturaleza-cultura? ¿Acaso no existe entre estos grupos y su aplicación en el análisis es sólo una proyección etnocéntrica del investigador? (Martínez, 2009: 75)

Tal como expone el autor brasileño:

Los regímenes ontológicos amerindios divergen de los regímenes más extendidos en Occidente precisamente en lo que se refiere a las funciones semióticas inversas atribuidas al cuerpo y alma. Para los españoles del incidente de las Antillas, la dimensión marcada era la del alma; para los indios era el cuerpo. Los europeos nunca dudaron de que los indios tuvieran cuerpos (también los animales lo tienen); los indios nunca dudaron de que los europeos tuvieran almas (también los animales y los espectros de los muertos las tienen): el etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas (Viveiros de Castro, 2010: 29).

Viveiros de Castro apunta a una sociedad humana sin fronteras. No obstante tal como expuso Lévi-Strauss en 1964, hay implicaciones metodológicas y epistemológicas al iniciar una empresa de esta magnitud, pues los bordes se difuminan al enfrentarnos a realidades que desafían nuestros parámetros de lo concreto.

(...) desborda también, a veces, los límites de la humanidad, en un sentido ya no sociológico, sino biológico (...) Nos resta demostrar cómo pueden encogerse también para filtrar y aprisionar lo real, pero esta vez en el límite inferior del sistema, prolongando esta acción más allá del umbral que uno se sentiría tentado a asignar a toda clasificación: aquel después del cual ya no es posible clarificar, sino sólo nombrar. (Lévi-Strauss, 1964: 244).

De tal manera que los argumentos de Viveiros de Castro nos orientan la mirada hacia el sur, hacia los grupos amerindios y a notar que nuestro tan enraizado sistema clasificatorio es uno entre otros. Su propuesta teórica lleva a cuestionar a la relación naturaleza-cultura en un plano metafísico, más allá de la naturaleza. Aquí, en las cosmologías animistas, el problema es la definición de fronteras. Pues la naturaleza es vista como la forma del Otro, como un cuerpo y la cultura como la naturaleza subjetivada. Construir un sujeto es dotarlo de cultura y ésta proviene de lo que el autor llama 'Sobrenaturaleza'.

Del mismo modo, Philippe Descola, al preguntarse también por la eficacia de la relación ser humano-medio ambiente; subraya la necesidad de la revisión más profunda basado en la observación empírica. Él, al analizar tres formas categoriales para caracterizar modelos culturales de naturaleza, y cada uno de ellos obedece a criterios específicos para identificar, clasificar y practicar la naturaleza: totemismo, naturalismo y animismo; subraya que estas relaciones son de continuidad a tal grado que los polos se disipan y se vuelven confusos. Si bien, en el naturalismo, propio de la sociedad occidental “presume una dualidad ontológica basada en una discontinuidad metonímica” (Descola, 1996: 88), en el totemismo y en el animismo se plantea una realidad integral donde naturaleza y sociedad confluyen, de aquí que el planteamiento de los seres no-humanos sean elementos del entorno con agencia. Si el totemismo es la sociedad naturalizada, donde las especies resultan una proyección de estatus para marcar diferencias, “la relación entre naturaleza y cultura es metafórica” (Descola, 1996: 87); en el animismo la relación es definida “por una continuidad social entre naturaleza y cultura fundada en la atribución de disposiciones humanas y características sociales a los 'seres naturales'” (Descola, 1996: 87), es decir es una naturaleza socializada.

El aporte teórico en esta discusión el de *praxis* que lo conlleva a hablar del trabajo; ambos conceptos se encuentran en relación y están envueltos en las maneras en cómo los seres humanos socializan con la naturaleza. En este sentido, Descola nunca verá al trabajo como una actividad circunscrita, todo lo contrario, estará manifestado en toda práctica social. Según este autor, la disciplina antropológica debe superar la distinción levistraussiana naturaleza-cultura, pues los Otros no tienen definido este binarismo. En sus investigaciones con los Achuar de Brasil, Descola expone la historicidad del concepto “naturaleza” y argumenta que “nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola, 2001: 101), hasta el punto de decir explícitamente que “la dicotomía naturaleza-cultura no tiene ningún sentido” (Descola, 2001: 18). Justo ahí radica la necesidad por crear otros modelos teóricos. Se le presta más atención a las discontinuidades que las continuidades.

Este antropólogo post-levistraussiano, basado en los sistemas de parentesco propone y define a los *schemata de praxis* como “las propiedades de objetificación e las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto de categorías en relación” (Descola 2001: 106-107). No obstante, considero que dichos aportes teóricos no superan la relación naturaleza-cultura, pero sí forma un gran bagaje para su cuestionamiento, crítica y reflexión. Como bien expone Olavarría (2012: 172-173):

¿Qué implicaciones tiene este marco explicativo? En primer lugar, analíticamente el ser humano no es *a proiri* el modelo privilegiado bajo el cual deben estudiarse los sistemas de clasificación. La diferencia entre la “cultura” (o “teoría”) del antropólogo y la “cultura” (o “práctica”) del nativo no es considerada como poseedora de ningún privilegio ontológico o epistemológico sobre cada una de esas culturas.

Si bien, la teorías perspectivistas no son de Descola ni de Viveiros de Castro, sino de los amazónicos, quienes tienen todo un constructo acerca del cuerpo. El perspectivismo “son las ideas cosmológicas amerindias en las cuales distintos tipos de sujetos o de personas, humanos y no humanos, aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista” (Viveiros de Castro, 1998:469), la capacidad de ocupar un punto de vista. Aquí, el cuerpo ocupa un papel protagónico, “lo que llamamos aquí el 'cuerpo',

entonces, no es una fisiología distintiva o una anatomía característica; es un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*" (Viveiros de Castro, 2010: 55).

El cuerpo es una envoltura de una sustancia espiritual que es común a todos ellos (Viveiros de Castro, 2010); de ahí que la noción de vestido sea una de las expresiones de la metamorfosis, los seres poseen corpo-realidad, como se posee un vestido. Por lo tanto, cuerpo y persona va más allá de la piel. El cuerpo despliega multiplicidad, multiplicidad entendida

como el metaconcepto que define cierto tipo de entidad cuya imagen concreta es el rizoma (...) la multiplicidad deleuziana es el concepto que parece describir no sólo las nuevas prácticas de conocimiento propias de la antropología, sino de fenómenos de las que éstas se ocupan. Su efecto ante todo es liberador. Consiste en hacer pasar una línea de fuga entre dos dualismos que forman de alguna manera los muros de la prisión epistemológica en que está encerrada la antropología (...): Naturaleza y Cultura, por un lado, e Individuo y Sociedad por el otro (Viveiros de Castro, 2010: 100-101)

Históricamente, la antropología/Occidente ha representado opaco y lejano al Otro, considero que tanto Descola como Viveiros de Castro le dan un giro y vuelven opacos a Occidente con la pregunta ¿quiénes somos nosotros? Y al voltear la mirada, Viveiros de Castro expone que el perspectivismo

no es alérgico a toda problemática de clasificación, y no la condena como intrínsecamente logocéntrica (...) nosotros los antropólogos somos todos un poco analogistas...En ese sentido, el perspectivismo es la reduplicación o la "intensificación" de la libido clasificatoria, en la medida en que su problema característico se puede formular de la siguiente manera: *¿Qué pasa cuando el clasificado se vuelve clasificador?* ¿Qué pasa cuando ya no se trata de ordenar las especies en que se divide la naturaleza, sino de saber cómo esas especies emprenden ellas mismas esa tarea? (...) ¿qué pasa cuando preguntamos a los indígenas qué es la antropología? (Viveiros de Castro, 2010: 69).

Si bien, estas corrientes contemporáneas apuntan no sólo a sobrepasar la relación del humano-medio ambiente, sino que se plantean ir más allá. Basados en la multiplicidad y el rizoma (ideas fundamentales de Deleuze y Guattari), considero que al vernos en un vértigo de categorías debemos tomar más precauciones al tomar al perspectivismo

como la realidad última de las cosas, de los análisis. Si bien, estos modelos responden a ciertos vacíos en contextos específicos, también habrá otros contextos que exijan una revisión, cuestionamiento y crítica a la eficacia de estas seductoras teorías. Como bien apunta Martínez:

Este modelo perspectivista nos lleva al último cuestionamiento que retomaremos: el problema de la proyección antropocéntrica y antropomórfica como una explicación a las relaciones clasificatorias entre la naturaleza y la cultura. (...) la idea de proyección oculta los mecanismos ontológicos y epistemológicos propios de cada sistema de pensamiento. En este caso, más que una proyección del ser humano, el ser humano es parte de un universo ontológico más amplio, en el cual la humanidad es una condición general más que una particularidad. Sumado a ello, el ser humano posee una especificidad ontológica y puede llegar a conocerse a través de la noción de persona. (Martínez, 2009: 84).

Al analizar el pensamiento amerindio en el cual la mente diferencia y el cuerpo integra, (a diferencia del pensamiento occidental donde el cuerpo integra y la mente diferencia) vemos cómo Viveiros de Castro asume un dualismo mente/cuerpo, no obstante pese a lo que indica sobre Occidente, es claro que los matices y particularidades ahogan este argumento. Justo es en Occidente donde el cuerpo marca la diferencia, la marginación está en el cuerpo. El cuerpo en última instancia, lo que hace es todo menos integrar. Es el primer lugar de diferencia, jerarquización y exclusión. Lo anterior resulta que, tal como el autor respalda:

El hecho de que la condición de “persona” (con la forma humana como su forma perceptiva universal) pueda ser “extendida” a las demás especies así como “negada” a otros colectivos de nuestra especie hace pensar, ante todo, que el concepto de persona es anterior y lógicamente superior al concepto de los humano” (Viveiros de Castro, 2010: 38).

Hasta este punto, resulta evidente que la persona va más allá del cuerpo. La persona, tal como menciona Pitarch (1996), no sólo lo conforma el cuerpo sino “las formas simbólicas –palabras, imágenes, instituciones, comportamientos- mediante los cuales en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás” (Pitarch, 1996: 22). Sin embargo, no por ser superado por la noción de persona, el cuerpo vaya a un segundo plano, pues su relación es constitutiva.

De tal manera que, en este trabajo me baso en los argumentos de Florencia Tola para tomar la noción de persona como “un operador conceptual que permitirá tratar, sobre un mismo plano, a un conjunto de entidades pensadas como existentes – humanas o no humanas- que intervienen en el proceso de producción del cuerpo humano.” (Tola, 2005: 117). Pero antes, vale la pena exponer algunos aspectos en torno a los estudios de la persona, en contextos y grupos sociales específicos, no sólo como categoría sino también para notar una vez más la relación tensional de los enfoques macro/micro en las investigaciones antropológicas.

1.4 La persona y algunos elementos constitutivos para su estudio

En la disciplina antropológica nos hemos encargado de representar al Otro por medio de la retórica que plasmamos en las diversas etnografías. Resulta válido indagar por nociones que parecieran universales, en el caso que compete este trabajo: la noción de persona. Sin embargo, ya varios antropólogos se han preguntado por esta supuesta universalidad; indagar por “el modo en que las gentes se definen como personas, analizando las formas simbólicas, en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí” (Geertz, 1983:76-77), expande las posibilidades de análisis de esta noción.

Más aun, los antropólogos hemos naturalizado la distinción persona occidental/no-occidental como un reflejo, como las antípodas de una línea de progreso o desarrollo. Lo cual, como se ha visto en las últimas décadas, produce anacronías. Ya que hemos puesto como parámetro nuestra representación frente a la de los grupos ‘otros’. De tal manera que la representación etnográfica del Otro no es sólo un reflejo de lo que no es occidente, sino un ejercicio de poder: nosotros y los otros. Como argumenta Strathern en la problemática del estudio de la persona:

La persona occidental, socializada e internamente controlada, debe emerger como un microcosmos del proceso de domesticación por el que los recursos naturales se ponen al servicio del uso cultural. (...) la única relación interna aquí es la forma en la que partes de la persona ‘pertenecen’ a dicha persona. Otras relaciones proceden del exterior. Los atributos de la persona se modificarán así por la presión externa, al

igual que los atributos de las cosas, pero siguen siendo intrínsecos a la identidad de esa persona (Strahern, 1988: 135).

Bajo este argumento, Florencia Tola expone que “El hecho de que los conceptos de la persona en las sociedades “otras” hayan sido el foco del interés tradicional en antropología guarda relación con la falta de cuestionamiento y análisis de las nociones occidentales de persona.” (Tola, 2004: 51). Con base en trabajos etnográficos se demuestra que esta representación del Otro es una entre otras. Por lo que el argumento central aquí, es que la persona no es una unidad sino una relación. El carácter relacional de la persona puede ser tan variable como las culturas mismas, de tal manera que justo en los elementos que constituyen la relación recaen las especificidades que cada grupo social le atribuye a la persona; volviéndose así, particular, único y a su vez susceptible al cambio.

Si las conceptualizaciones de la persona tienen como base la representación del sujeto como unidad atómica de una sociedad, resulta necesario conocer acerca de la representación que se tiene del ser humano en dicho grupo. Al respecto, Héritier menciona “al nacer un niño no existe en tanto ser humano único y completo. (...) [éste] está inmerso en una serie de determinismos, se inscribe en una línea de descendencia que señala un *contínuum*” (Héritier, 1996: 256). Entonces, indagar por las dimensiones en las que subyace la persona en grupos específicos sería así, uno de los vehículos para comprender cómo el ser humano es valorado, qué procesos debe vivir para constituirse como persona, qué elementos no-humanos intervienen en ellos y bajo qué instituciones ocurren dichos procesos.

A partir de la revisión de varios trabajos antropológicos, Tola (2004) expone que en el estudio de la noción de persona existen dos posibles acercamientos metodológicos, e insiste en que dicha conceptualización es una herramienta de análisis que no está determinada ni es excluyente. Estos son, el acercamiento sociocéntrico y el egocéntrico. En el primer caso, se refiere a los estudios donde el antropólogo se inclina por representar a la persona como una relación con el orden social, la estructura, enmarcados en un orden genealógico y que no se interesa por la noción de ‘individuo’ puesto que, como el nombre lo indica, el énfasis está en lo social más que en lo particular. Más aun, “no se interesa por la existencia del concepto de

individuo por el simple hecho de que el individuo autónomo en sí no es altamente valorado” (Tola, 2004: 52). Por otro lado, el acercamiento egocéntrico remite al énfasis en el individuo como creador y transformador de significados y “dado que se concibe que la cultura ejerce sus influencias sobre el individuo a partir de interacciones concretas, dichas influencias son estudiadas por medio de prácticas interpersonales y situaciones críticas” (Tola, 2004: 53). Aquí, el énfasis está situado en la agencia de los individuos.

Sin embargo, la autora señala que esta herramienta analítica se ha usado no sólo para analizar sino para caracterizar y cristalizar a sociedades pre-industriales. Como si fueran diametralmente opuestas, o bien, completamente diferentes a Occidente. La inclinación hacia uno u otro resultará el matiz de la representación de la persona. De tal manera que, “un estudio de la persona debe tener en cuenta simultáneamente los aspectos de la vida social culturalmente objetivados y aquellos subjetivamente incorporados” (Tola, 2004: 56).

Un punto de partida para analizar una trayectoria del análisis de la construcción de la persona es el estudio realizado por Marcel Mauss. Hace ya un siglo, indagó por la relación individuo/sociedad. Sus aportes en este sentido pueden verse como un parte aguas. En su estudio de la construcción de la persona realiza un recorrido histórico, por lo que demuestra que ‘la persona’ es una categoría social y no una entidad terminada.

De una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral; de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental de pensamiento y de acción.
(Mauss, 1979: 332)

No obstante, esta genealogía de la noción de persona denota una linealidad evolucionista y asimétrica. Pues coloca en el primer eslabón a las sociedades ‘primitivas’, donde la persona se confundía con el tótem, con el linaje y el rol social, mientras que en última instancia, al final y por lo tanto en el grado más evolutivo está el ‘ser’, la persona individual, con agencia y pensamiento propio, el *moi*; propio de las sociedades occidentales y pareciera que en las sociedades no-occidentales no existiera la noción del yo, del ser o del moi. Empero y bajo esta tónica, como herencia de las

ideas de Durkheim, Mauss objeto por una persona constreñida por la estructura social, bajo las condiciones que diversas instituciones le atribuyen como el derecho, la familia, la moral entre otras. Por lo que su análisis se inclina más por una visión sociocéntrica de la persona.

De igual manera, en la literatura antropológica, los africanistas del siglo XIX la preocupación por la relación individuo/sociedad forma parte intrínseca de sus investigaciones. Aquí, la noción de persona, casi de manera pura, es vista desde un punto sociocéntrico. Puesto que el énfasis estaba en gran medida en ver cómo la estructura social moldeaba a los componentes de los grupos sociales, la persona autónoma no figuraba en dicha literatura. Por ejemplo, Evans-Pritchard (1956) argumentaba que entre los nuer una persona lo era en tanto estaba situada en un linaje y tener buenas relaciones entre los elementos que conformaban dicho linaje. Radcliffe-Brown (1940) apuntaba que la persona surgía exclusivamente por las relaciones sociales, de tal manera que si establecía muchas relaciones sociales podría trascender y alcanzar la plenitud, más allá del cuerpo.

No obstante, J. y J. Comaroff apuntan que si bien en las sociedades africanas pareciera que la noción de persona

Se percibía como universo gobernado por reglas, jerárquico y organizado, pero al mismo tiempo enigmático, cambiante y polémico; un universo donde las personas, los hombres en particular, tenían que 'construirse a sí mismos' (...) era un constante *work in progress*; de hecho, era un artefacto extremadamente complejo que resultaba mucho menos simple aún al tomar en cuenta cuestiones de género, generación, clase, raza, etnicidad e ideología religiosa, entre otros factores. (Comaroff, 2013: 92-93)

Pero de manera general entre los africanistas se muestra que la persona existía en tanto desempeñaba un rol social, tenía relación con los ancestros (seres inanimados, elementos no-humanos), su posición, estatus social, y el clan donde se encontrara. "Desde esta perspectiva, el individuo representaría a la persona fuera de su sociabilidad" (Tola, 2004: 59). Por lo que en últimas, lo que los africanistas estudiaban eran las relaciones entre los personajes y no entre personas. Pues "fuera de la red constituida por los ancestros, los tótems y los dioses, la persona se desvanecería"

(Tola, 2004: 59). En esta línea argumentativa, el cuerpo como superficie juega un papel importante puesto que es sobre él donde la cultura actúa para transformar, dividir, regular y asignar roles sociales. De tal manera que, por ejemplo, los ritos de paso, el nacer y configurarte con un género será una constante reafirmación del persona-je partiendo desde el cuerpo.

Estas relaciones enmarcadas en regímenes corporales, podrían resultar una postura en donde el personaje/persona es visto como estable y determinado por la estructura social. Ya que existe una dependencia entre las personas, pero que en última instancia, los análisis situaciones, como el que realiza Gluckman, podrían explicitar en parte, la capacidad creativa del individuo. Si el personaje es un rol social en interconexión con otros elementos humanos y no humanos, tampoco se niega la transformación y adaptación del individuo en tal persona-je. Como expone Florencia Tola:

Estos autores ponen énfasis en el hecho de que la persona no existe fuera de las relaciones sociales constituidas por los vivos y también por los muertos. Para estos autores africanistas, constatando la importancia de la posición social y del rol, la persona se sitúa siempre entre el mundo de los ancestros y la descendencia, y gracias a ella, unos y otros se relacionan constantemente. Cuando la persona muere, deja su lugar a otras personas que pertenecen a diferentes redes sociales. Si, por lo que se desprende de lo expresado, la persona se confunde con el personaje, para muchos el individuo se confunde con la máscara, de modo tal que la máscara logra muchas ser más relevante y significativa que el individuo. (Tola, 2004: 60).

Jean y John Comaroff, por su parte, argumentaron que el eurocentrismo de los antropólogos del siglo XIX no permitió escuchar y más aun, dialogar con las teorías de los otros lo cual hubiera sido menos complejo comprender la multidimensionalidad de los procesos para la construcción de la persona en África:

si la euroteoría hubiese conocido un poco mejor a África, pasada y presente, probablemente hubiera podido producir mucho tiempo antes una noción más compleja de la noción de persona humana fundada en un espacio-tiempo multidimensional (...) [pues] las nociones africanas en torno de la noción de persona son infinitamente más complejas de lo que permitiría pensar esta desgastada antinomia teórica [respecto a la

división individuo biológico y persona social planteada por Fortes].
(Comaroff, 2013: 90-108)

Por otro lado, el énfasis otorgado a la estructura deviene otros estudios como contrafuerza. El enfoque en las prácticas y discursos menos institucionalizados de los individuos también forman parte del interés de varios antropólogos, pues justo en esa intersección: práctica normada y práctica resignificada es donde podemos ubicar la emergencia de la persona. Ciertamente, los enfoques fenomenológicos incrustados en la experiencia del ser no forman parte de central de mi estudio. Sin embargo considero pertinente retomar algunos aportes de este enfoque. Pues justo son entre las relaciones cara a cara y en los detalles minuciosos que despliega la interacción social donde podemos ubicar aspectos relevantes para un estudio de la constitución de la persona en un contexto específico.

Como respuesta a los estudios donde se pone el énfasis en las condicionantes - casi determinantes- de la cultura, entendida desde un marco normativo y regulador; se da un giro hacia la agencia de los individuos, en las particularidades que despliegan sus múltiples prácticas dentro de un contexto. Aquí, el cuerpo ya no actúa como una superficie donde la cultura ejerce sus fuerzas creadoras, sino que, también se lee al cuerpo como un texto. Si bien, los condicionantes de la cultura no se refutan, tampoco se observa la capacidad plena del individuo para transformar la estructura social. La persona en este sentido, se entiende desde una lógica pendular. Por lo que ésta “no es pensada como una entidad singular y centrada en sí misma, sino una posición en una red constituida por multitud de entidades y posiciones. La persona no es substancia sino justamente una relación social” (Tola, 2004: 65).

Aquí resulta importante señalar las particularidades del trabajo de la antropóloga argentina Florencia Tola (2001, 2004, 2005) quien se ubica en la intersección entre la perspectiva estructural sin dejar de lado la agencia del individuo. Su material etnográfico entre los toba del Chaco argentino la condujo a “estudiar el cuerpo como una manifestación de la persona y a la persona como una multiplicidad constituida por las combinaciones de otras personas-cuerpos” (Tola, 2005: 129). Ella muestra la noción de persona entre éstos a través de un profundo estudio sobre su sistema salud-enfermedad que permean las relaciones de la vida social. Tola

demuestra que la persona va más allá de la persona humana, pues justo en el cuerpo (humano) es donde se manifiestan otras entidades con intencionalidades (de ahí la relevancia del énfasis en los estudios de las emociones).

El interés por el proceso de individuación y personificación la llevará al estudio de “ciertas dimensiones, procesos y mecanismos corporales que constituyen a los sujetos como personas (...) mostrando que las acciones que se ejercen sobre el cuerpo y las interacciones entre las singularidades producen colectivamente a la persona” (Tola, 2005: 110). Basada en el análisis de mitos fundadores de este grupo étnico, Tola dibuja líneas para identificar que la persona qom no sólo está constituida por un cuerpo sino por las relaciones que hay dentro y fuera de éste. Por ejemplo cuando habla de “espíritu de bebé¹⁰” el cual se mete en el cuerpo (útero) de la mujer por medio de deseos pero también de regímenes corporales como actitudes, posturas y alimentación¹¹. Estos mitos, aunados con las prácticas resignificadas entre los toba, resultan ver que “la vida social de los humanos se concibe como un interticio entre numerosos mundos que, desde el punto de vista de los humanos, son verdaderamente sistemas sociales en constante interrelación” (Tola, 2005: 120) y es donde el cuerpo actúa como la superficie que establece la diferencia entre lo humano y lo no-humano.

Es así que, el ciclo de vida entre los toba del chaco argentino es concebido más allá de la existencia de un cuerpo humano, esta noción no sólo se limita a los toba sino que hace repensar nuestra noción de ciclo de vida como único y cerrado a una más extensa y compleja:

A lo largo de la vida de una persona, desde su existencia en el cielo como potencialidad acorporal hasta su existencia después de la muerte como espíritu descorporizado, las intensiones con animales, muertos-vivientes y bebés potenciales se materializan en y por el cuerpo. En la medida que el cuerpo es el lugar en que se combinan *extensiones corporales* de otras personas –fluidos, emociones-pensamientos, componentes, etcétera-, él

¹⁰ Pues “la persona puede existir de manera potencial antes de adoptar un cuerpo (...) y los muertos conservan la intencionalidad, la capacidad de sentir y pensar” (Tola, 2005: 123)

¹¹ La noción qom entre los toba para la formación de un nuevo ser no se base únicamente en la “unión de los fluidos corporales –sangre y semen- [sino la intervención de] un “espíritu de bebé” que desciende al vientre femenino desde el cielo. Dios, o la persona no-humana será la encargada de enviarlo (...)El hecho de que el sueño represente el canal por el cual una entidad no-humana entrega el *Iqui'i* de bebé de una mujer, complejiza la idea de una concepción basada exclusivamente en fluidos corporales que se entremezclan. Se agrega así la intervención de un elemento no-humano entendido como uno de los motores de la concepción” (Tola, 2005: 124)

hace posible la manifestación corporizada de esas otras personas y la existencia de la persona en tanto multiplicidad. (Tola, 2005: 127).

Bajo esta tónica y en una relación de cierta tensión entre ambos enfoques, los estudios antropológicos donde se analizan las nuevas formas de interrelaciones entre la construcción (y/o el desvanecimiento y cuestionamiento) de los Estados-Nación y las dinámicas transnacionales resultan nuevas visiones en cómo concebimos al cuerpo, la identidad y a la persona. Si partimos de que el cuerpo no es una unidad cerrada pues las lógicas que lo representan y actúan en la sociedad moldean a los cuerpos, “esto significa que los enfrentamientos a un sistema dominante de representación del cuerpo (...) se convierten en enfrentamientos directos con las prácticas corporales” (Harvey, 2005: 121). Por lo que, la tensión entre los nuevos procesos sociales globales y la constitución cuerpo-persona se ven trastocados.

El efecto neto es decir que distintos procesos (físicos y sociales) ‘producen’ (tanto desde el punto de vista material como representativo) tipos corporales radicalmente diferentes. Distinciones de clase, raciales, de género, y de cualquier otro tipo se marcan sobre el cuerpo humano por medio de los diferentes procesos socioecológicos que lo afectan. (Harvey, 2005: 121).

Por ejemplo, los estudios realizados por J. y J. Comaroff remiten justo a esta relación pendular entre la historia poscolonial y las nuevas dinámicas culturales y económicas en Sudáfrica, lo cual viene a trastocar las representaciones y procesos constitutivos de la persona entre estos grupos étnicos. Ellos advierten que un estudio de la noción de persona africana ostenta un falso universalismo que más tarde encapsularían las dinámicas de ciertos grupos. Pues, “la noción de persona, más allá de su formulación cultural, constituye siempre una creación social en igual medida que siempre responde a las exigencias de la historia” (Comaroff, 2013: 105); Por lo que ellos se inclinan por la inconmensurabilidad y afirman que sus estudios están delimitados al análisis específicos de los pueblos tsuana del sur de Sudáfrica a finales de la época colonial. Y afirman que entre los tsuana, la noción de persona:

No hace referencia a un estado de ser sino a un estado de devenir. Ningún ser viviente puede permanecer estático. (...)Este principio de la persona como del devenir se expresaba en todos los aspectos de la existencia social. (...) este mismo énfasis en devenir antes que en el ser,

en las personas y en las relaciones como producto constante de una construcción social cotidiana, se advierte también en los patrones de herencia. (...) por medio del desprendimiento gradual y acumulativo de la propiedad, los hombres y (en menor medida) las mujeres se realizaban como padres, esposos, ciudadanos de valor y ancestros en construcción. De esta forma se introducían, objetivizaban y encarnaban en sus descendientes, asegurando así su perpetuidad como personas. (Comaroff, 2013: 96-97-98).

Con base a esto quiero apuntar la relevancia de tomar en cuenta la agencia del objeto como elemento constitutivo, no sólo en la construcción de la persona, sino en todas las relaciones sociales. Pues si bien, “son objetos, pero necesariamente indican un sujeto; porque son como acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material. Y así, lo que unos llaman “naturaleza” bien puede resultar la “cultura” de los otros.” (Viveiros de Castro, 2010: 43). Este punto es central en los estudios contemporáneos sobre la noción de persona.

En la genealogía de estos estudios, las propuestas de Bruno Latour, acerca de la pertinencia de ver la manera en cómo los objetos y sus agencias pueden desafiar la visión estática que en Occidente tenemos acerca de la relación naturaleza/cultura. Incluso en el lenguaje mismo, por ejemplo en las metáforas en donde las “más obvias son aquellas en las que el objeto físico se especifica como persona. [Lo cual] permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas” (Lakoff y Johnson, 1986: 71)

Como bien mencionó Geertz años atrás sobre el análisis simbólico de la noción de persona y el ordenamiento del mundo en cada cultura: “ese ordenamiento implica muchas otras cosas, ya que conecta tanto con una ontología como con una estética” (Geertz, 1983: 79); de tal manera que no podemos desplazar nuestros análisis sin considerar el engranaje que la sociedad ha creado con sus propios artefactos no-humanos, con sus extensiones, fluidos y otras entidades no-humanas. Como apunta Donna Haraway: “aceptar responsabilidades de las relaciones sociales entre ciencia y tecnología [y] abrazar la difícil tarea de reconstruir los límites de la vida diaria en

conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes” (Haraway, 1995: 311).

Capítulo 2

Topografías costeñas: breve aproximación a las dinámicas sociohistóricas de la Costa Chica

Existen las heterotopías que parecen abiertas, pero en las que sólo entran verdaderamente los que ya han sido iniciados. Uno cree acceder a lo más simple, a lo que está más fácilmente a disposición, siendo que en realidad se está en el corazón del misterio.
Michel Foucault

Este segundo capítulo tiene por objetivo contextualizar y presentar las condiciones estructurales de la comunidad de estudio. Describir el escenario etnográfico con sus elementos sociodemográficos es un paso que considero necesario al momento de emprender una investigación, puesto que aproxima al autor a una posible interpretación de los hechos. Sólo presento algunos apuntes que nos darán luz para situarme y situar la problemática estudiada, por lo que los datos no son exhaustivos. Las coyunturas históricas que presento a continuación ayudarán al lector a ubicar geopolíticamente el tema abordado.

En un primer momento, expongo los orígenes de la presencia africana en México, enfocándome solamente en la región de la Costa Chica. En este apartado se parte de que dichos asentamientos y apropiaciones de territorio están entretejidos por relaciones interétnicas, de poder y caracterizadas por un alto grado de marginación social. En un segundo momento, me enfoco en la comunidad donde llegué y comencé mi estudio: Santiago Tapextla, Oaxaca; aquí presento algunas características de la comunidad así como algunos apuntes sobre los estudios contemporáneos que se han realizado ahí.

De tal manera que, al situarme y situar, expongo el escenario desde donde quiero hablar: “una descripción microscópica, no ‘de la aldea’ sino ‘en la aldea’” (Geertz, 1983). Si bien, las características presentadas en este capítulo desbordan por mucho el estudio presentado, justamente considero que el ‘recorte’ de realidad remite a un estudio más humilde con pretensiones menos holísticas.

2.1 Antecedentes históricos y etnográficos

Al intentar dibujar una genealogía de los estudios etnohistóricos y antropológicos de y en poblaciones africanas y afrodescendientes se identifican tres momentos o generaciones de estudios en México. La primera generación responde a un conocimiento general de la población africana. Iniciada en la década de los 40s, se buscaba conocer “un origen” narrando el proceso de comercio de esclavos y los asentamientos de estos sujetos. El principal precursor y pionero fue Gonzalo Aguirre Beltrán. La segunda generación de estudios está encabezada por la etnóloga Luz María Velasco Montiel quien en 1974 inicia el proyecto (con la iniciativa de Guillermo Bonfil Batalla) “Afroamérica. La Tercera raíz”. Con una perspectiva más centrada en estudios regionales, lo que se quiere lograr –entre otros objetivos- es explicitar que no toda presencia de origen africano estuvo incrustada en la esclavitud pues lo que se registró con base en estudios históricos y etnohistóricos, fue que estos sujetos buscaban una movilidad social.

El tercer y actual momento en estos estudios es liderado por la historiadora María Elisa Velázquez. Aquí emergen temáticas como las relaciones de género, la movilidad económica, las relaciones de parentesco, la integración social por medio de las cofradías, los espacios de recreación, los flujos migratorios entre otros. Lo que surge de estas investigaciones es la idea de que los sujetos africanos y de origen africano nunca fueron y no son un grupo homogéneo. Pues, al hacer énfasis en los matices de cada región, notamos una pluralidad de procesos sociales y económicos que inciden de manera importante en proceso identitario en cada grupo social. De igual manera, es importante señalar que toda esta gama de estudios –los cuales llevan poco más de un siglo- está entretejida en ciertos momentos históricos que responden a posicionamientos éticos y políticos. Por lo que se debe tener presente que estas investigaciones están permeadas por el contexto histórico y político en el cual fueron y son desarrolladas.

Al hablar sobre la aparición de lo afro en el discurso académico mexicano tanto como categoría analítica como elemento de la historia nos remonta a los tiempos de la

colonia. El comercio atlántico y los mercados regionales de esclavos en América comienzan en el siglo XVI y termina, por lo menos jurídicamente, en el XVIII. El modelo de esclavitud en España fue reproducido en la Nueva España; no obstante, el contexto social era otro por lo que estos procesos fueron muy diferentes, existieron otras experiencias de vida, singularidades y aportaciones culturales en un constante contexto interétnico, con distintos espacios de sociabilidad (como lo fue el caso de las cofradías, las calles, los mercados y las fiestas).

Ya sea al servicio doméstico, real, en el campo, en la minería o en los obrajes, estos sujetos entraron a la Nueva España en calidad de esclavos. De tal manera, “los españoles dan la designación general de negros a una categoría social, el esclavo, no a un grupo étnico” (Aguirre Beltrán, 1994: 27) y como bien menciona Aguirre Beltrán, el prestar atención a estos tipos de esclavitud pueden dar luces de cómo se configuraban las relaciones sociales y económicas desde el siglo XVI. Según Velázquez (2005) fueron alrededor de 200 mil africanos legales en este territorio, aunque las cifras no demuestran los que entraban por contrabando evadiendo los impuestos que implicaban comercializar con esclavos. Los puertos por donde entraban esclavos africanos de manera legal fueron Veracruz y Campeche. Por cuestiones económicas y comerciales, estos sujetos se esparcieron por toda la Nueva España.

La lógica esclavista tenía implícita la idea de que los africanos no eran personas, -pero tampoco eran cualquier objeto- por lo que se legitimaba el comercio de éstos. Pero estos sujetos buscaron las vías para poder salir de estos circuitos por medio de la compra de su libertad (Ver Davidson, 1981 y Naveda, 1983); es así, como dije líneas antes, que a partir de la llegada de la presencia africana éstos no se mantuvieron como esclavos sino que había movilidad social por medio de varias estrategias, por ejemplo del matrimonio. Otra forma para conseguir su libertad fue por la vía de la descendencia (Martínez, 1983). Lo anterior produjo la creación de castas además de la mezcla entre indígenas, españoles y africanos. Estas clasificaciones fueron:

Español con india, mestizo; mestiza con español, castizo; castizo con española, español; español con negra, mulato; mulata con español, morisco; morisco con española, chino; chino con india, salta atrás; salta atrás con mulata, lobo; lobo con china, jibaro; jibaro con mulata,

alabarazado; cambujo con india, zambaigo; zambaigo con loba, calpa mulato; calpa mulato con cambuja, tente al aire; tente al aire con mulata, no te entiendo; no te entiendo con india; torna atrás. (León en Aguirre, 1994: 176-177)¹².

Todas estas denominaciones eran primordialmente para separar a la mezcla de lo puro, de lo europeo y blanco. Pero también hubo otra manera de obtener libertad: huir del amo y, en ocasiones, vengarse de ellos por medio de la quema de la hacienda, incluyendo a los amos. Dicha acción de escape fue llamada cimarronaje. De esta manera los cimarrones llegaron a la Costa Chica, en el Pacífico, quienes “huían de los ingenios azucareros de Atlixco, Puebla y de las haciendas de Huatulco, Oaxaca. Desde el siglo XVI se tiene registro de la presencia de afrodescendientes en la zona de la Costa Chica” (Quecha, 2011: 33) Los oficios que desempeñaron fueron en relación al ganado, al campo y a la pesca.

Ahora bien, la región de la Costa Chica ha sido marcada por relaciones interétnicas; esto debido a que grupos afrodescendientes, mestizos e indígenas han estado en constante cercanía y asimetría social, la cual contiene una base en la exclusión de la otredad.

Es el sector mestizo o de “blanquitos” quien detenta mayor estatus y prestigio social, seguido por los *morenos* y, en último lugar se ubica a los indios. Los estigmas más comunes que recaen sobre estos sectores son en términos general los siguientes: para los blancos, es que “aunque inteligentes, son aprovechados y mentirosos”, los *morenos* son “violentos y perezosos” y los indios son “atrasados e ignorantes”. Sin embargo, a pesar de estas adjetivaciones, la cercanía geográfica y su interacción económica, hace posible que se establezcan otras relaciones, como las de compadrazgo y, en algunos casos, de matrimonio. (Quecha, 2006).

Con base a las distintas formas de fusión dentro del territorio nacional, la categoría para denominar a la población con herencia africana más utilizada ha sido la de afrodescendiente. Sin embargo, empíricamente, entre los habitantes de las comunidades –del único ejemplo del que puedo hablar ahora- en la Costa Chica, se llaman *morenos*, tal como menciona Quecha (2011: 55):

Dada la enorme carga peyorativa que tiene la connotación “negro”. Diferentes investigaciones han generado debates en torno al tema, esto ha

¹² Denominaciones que en el lenguaje cotidiano no fueron usadas.

derivado en que también aparezcan otras categorizaciones para definir a este grupo social, entre las que destacan: afroestizos, afrodescendientes, afromexicanos, afrooaxaqueños, indios negros, morenos y negros (Motta y Machuca, 1993; Martínez 1993; Campos, 1999, Lewis 2000; Meza 2003; Machuca 2008).

El punto que quiero señalar es que en dicho grupo social, al ser tan heterogéneo, ubicados en distintos puntos geográficos e incrustados en escenarios pluriétnicos, hablar de una etnización¹³ de la población afrodescendiente nos mete a un gran debate. Discutir un proceso tan específico por el cual los sujetos son politizados requiere no sólo análisis político, sino etnográfico. Esto es que, para conocer el proceso y escenario del cual se parte y “aparece como ‘grupo étnico’, los criterios utilizados (...) las políticas de la verdad que invisten y sobre todo, las prácticas que se derivan para determinados sujetos (...) [y] los contenidos asignados y sus múltiples apropiaciones requieren ser abordada etnográfica e históricamente” (Restrepo, 2013: 20). Por lo que hablar de que estos sujetos sean “una comunidad políticamente imaginable como grupo étnico” (Restrepo, 2013: 14) resulta complejo y merece una investigación extensa y profunda.

Sin embargo, en esta investigación me remitiré a exponer brevemente los modelos de etnización formulados por Eduardo Restrepo (2007): el primer modelo refiere a equiparar a las poblaciones negras con las indígenas en tanto que ocupan el mismo lugar de alteridad en la estructura social; el segundo remite al equiparamiento del primer modelo pero a un nivel circunstancial; y el tercero habla de que el equiparamiento entre indígenas y afrodescendientes es impensable. Este antropólogo colombiano expone que el último modelo es el que impera en América Latina. Si entendemos al proceso de etnización tal como él argumenta: “un proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica que (...) parece estar marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural como el otro del ‘nosotros’” (Restrepo, 2013: 23). Entonces se puede inferir que los

¹³ Eduardo Restrepo expone que “la etnización implica una serie de disputas entre los diferentes actores que son parcialmente constituidos y sus posiciones definidas en tal proceso. Estas disputas buscan intervenir en las relaciones de poder existentes apelando a la especificidad de una población o poblaciones definidas en este proceso desde una comunidad étnica. Antes que una articulación consensualmente homogénea, la idea de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico ha sido objeto de múltiples disputas” (Restrepo, 2013, 23).

afrodescendientes en México han estado al margen del discurso nacional, tan al margen que pareciera haber una suerte de invisibilización por parte del Estado-Nación. Esto a pesar de que en 1988, Bartolomé y Barabás habían expuesto (por lo menos a un nivel académico) que los negros de la costa conformaban un grupo étnico, no por el elemento lingüístico, sino por la red de relaciones que tejían estos actores, por lo cual lograban diferenciarse de los grupos con los que conviven en la vida cotidiana (grupos indígenas). Estas relaciones y elementos constitutivos son, entre otros, el sistema de parentesco y la socialización con la naturaleza (en específico, el *tono*¹⁴).

Lo interesante radica en esas especificidades del proceso, donde la disciplina antropológica cobra un papel protagónico para hacer emerger estos 'micro relatos'. "Incluso se habla de una 'cultura costeña', entendida como una identidad regional donde está inmersa la raíz afro. En este caso el color de la piel no es la característica que más se enfatiza, aunque tampoco se niega que la apariencia sea un elemento de identificación, 'porque hay muchas mezclas y tonalidades'" (Lara, 2010: 317-318). Es decir, no se puede hablar de una identidad "afrodescendiente" pues los diversos procesos identitarios han estado imbuidos en escenarios políticos, económicos, modalidades de mestizajes y hasta disputas ambientales de tal manera que no se puede hablar bajo un mismo parámetro sobre los jarochos de Veracruz y de los morenos de la Costa Chica a pesar de tener una historia en común.

En el ámbito académico-antropológico, las investigaciones sobre afrodescendientes en México como mencioné antes, fueron iniciadas por Gonzalo Aguirre Beltrán. Sin embargo, estos estudios han sido en su mayoría de corte histórico y etnohistórico. Los estudios etnográficos acerca de la vida cotidiana y las dinámicas sociales que existen han sido reducidos a comparación de la extensión de trabajos hechos sobre población indígena. Con miras de homogenizar a la población por medio de la idea de un solo mestizaje, se sabe que durante el siglo XIX "lo africano" desaparece del imaginario nacional. Pero es a partir de rupturas con el modelo aparentemente homogéneo de finales del siglo XX que emergen movimientos etnopolíticos en vísperas de reivindicar o explicitar las diferentes articulaciones de

¹⁴ El *tono*, es la capacidad de compartir la existencia en dos cuerpos, uno animal y otro humano. Entre los costachiquenses, es considerado un padecimiento/enfermedad.

procesos interétnicos, políticos y económicos en cada región del territorio nacional. Justo en este cuestionamiento al modelo nacional surge la movilización política de lo afrodescendiente en México. De tal manera que, el papel de la etnografía es de gran relevancia no sólo para analizar estas recomposiciones sociales sino también, para notar que dichos procesos son vividos de manera diversa y que resultan en procesos identitarios plurales y situados.

En cuanto a las temáticas abordadas en los estudios antropológicos sobre afrodescendientes en México, me encontré con que el análisis de las dicotomías cuerpo/persona, cuerpo/género han sido poco abordadas. Uno de los trabajos que sí aborda dicha temática, por ejemplo, es el de Natalia Gabayet (2002) pues trata sobre el nagualismo en habitantes de la Costa Chica. Si bien habla sobre la constitución de la persona, no ahonda en el tema. La tesis doctoral de Citlali Quecha (2011) también aborda el tema del *tono* como elemento diferenciador de los *morenos* de la Costa Chica y constitutivo para reflexionar en la conformación de la persona, más no es el norte de su investigación. Otro trabajo de investigación es el de Francisco Gutiérrez (2014) quien aborda la representación del cuerpo y la noción de enfermedad de *tono*. De tal suerte que los tres con sus aportes y riquezas etnográficas, tocan el tema de la persona *morena* más no se profundiza en el asunto.

Otra investigación de relevancia para mi investigación es la tesis de maestría de Mariana Miranda Reyes (2012), además de hacer una revisión sobre los estudios afrodescendientes, vincula la temática del género y feminismo en torno a la construcción de la identidad de este sector. Empero, no problematiza la noción de cuerpo. Por otro lado, la tesis doctoral de Cristina Díaz Pérez (2003) “Matrifocalidad, queridato y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica” y la tesis de licenciatura “Aquí yo soy quien lleva los pantalones, matrifocalidad y jefatura femenina” de Edmundo Arana Estrada (2009) donde los títulos hablan por sí mismos pues remiten a una antropología del parentesco. También resultan relevantes pues se realizaron en la comunidad donde estoy desarrollando mi investigación y profundizan en la organización social por medio de los lazos de parentesco.

Notar la importancia de estos estudios (sólo por mencionar algunos), remite a que en 1958 Gonzalo Aguirre Beltrán desarrolló en un apartado de su obra “Cuajla,

de Acapulco, en el estado de Guerrero hasta Puerto Escondido, Oaxaca. En esta región con clima caluroso y húmedo, conviven diversos grupos sociales, tales como mixtecos, amuzgos, morenos y mestizos; por lo que se está hablando de un escenario intercultural, con altos grados de marginación y exportadora de migrantes. Este último punto resulta relevante mencionarlo, ya que es a partir de los años 90s que los flujos migratorios cobran más fuerza. La migración internacional costachiquense “Si bien, en un principio las salidas tuvieron el respaldo de la población mixteca, más adelante los flujos *morenos* cobraron cierto grado de autonomía respecto de las migraciones indígenas” (Quecha, 2011: 49).¹⁷ Dicho proceso se ha ido generalizando a un punto que, como menciona una habitante de Santiago Tapextla, Oaxaca: *aquí en cada familia por lo menos hay un miembro que está en el Norte*. No obstante, a pesar de haber gran flujo migratorio hacia los Estados Unidos, el nivel socioeconómico en las comunidades que conforman dicha región se mantiene bajo.

La Costa Chica tiene como ‘centros’ políticos/económicos municipios como Cuajinicuilapa en Guerrero y Pinotepa Nacional en Oaxaca; estos lugares suelen ser los lugares de partida para otras comunidades, como centros de conexión, comercio e intercambio.



Mujeres en Cuajinicuilapa, Guerrero



Calle principal y mercado de Cuajinicuilapa, Guerrero.

¹⁶ En el caso del estado de Oaxaca, donde se remite este estudio, Rodríguez Canto (2010:11) apunta que la Costa es una de las ocho regiones que integran el estado, las otras zonas son: Valles, Mixtecas, Cañada, Itsmo, Papaloapan y Sierra.

¹⁷ Al respecto véase Quecha, 2011: 45-57.

2.2 Condiciones estructurales en Santiago Tapextla, Oaxaca

Santiago Tapextla es el punto geográfico donde se ubica esta investigación. Fue declarada en el año 2012 como la primera comunidad negra-afromexicana del país¹⁸, Tapextla es el sitio desde el cual esta tesis cobra forja empírica. Ubicado en la Costa Chica oaxaqueña¹⁹, este municipio pertenece al distrito de Juquila.

Tapextla, como se le dice entre los habitantes, tiene un alto índice de marginalidad. A continuación presento datos monográficos que pueden dar claridad de los elementos estructurales que conforman este municipio.²⁰



Entrada al municipio de Santiago Tapextla, Oaxaca

Este municipio se encuentra localizado en los límites del estado de Guerrero, por lo que está comunicado por la carretera federal con Cuajinicuilapa y Punta Maldonado; ambos a 15 minutos en transporte; y Pinotepa Nacional, Oaxaca que está a 30 minutos.

¹⁸ Véase: <http://www.oaxaca.gob.mx/?p=29700>

¹⁹ La Costa Chica oaxaqueña ocupa una superficie aproximada de un millón 250 mil hectáreas, que representan el 12.75% de la superficie total del estado y, (...) al sur con el Océano Pacífico, al este con el distrito de Tehuantepec y al oeste con el estado de Guerrero (...) en la actualidad dicha región está conformada por distritos administrativos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla, los cuales integran a 50 municipios, 67 agencias municipales y 291 agencias de policía. (Rodríguez Canto, 2010: 11-12).

²⁰ Los datos presentados son parte de la Plan municipal de desarrollo. Santiago Tapextla, Jamiltepec, Oaxaca. 2011-2013



Ubicación del municipio de Santiago Tapextla. Fuente: Gobierno del municipio de Tapextla, 2014

La extensión del municipio es de 18, 755 hectáreas y sus principales usos de suelo son agricultura y ganadería. Aquí la pesca no es una actividad económica importante, a pesar de tener litoral –mar abierto-, los habitantes no pescan pues el equipo es costoso. Tapextla cuenta con ríos y arroyos, los cuales se usan para el sistema de riego. Sin embargo, la distribución del agua es desigual, por lo que los habitantes suelen tener siempre tinacos de abastecimientos tanto para uso personal como para el campo.

El clima, como mencioné anteriormente, es caluroso, por lo que la vegetación característica es selva subcaducifolia. “El grado de deterioro de la vegetación primaria es muy alto, y muy notable la falta de vegetación en todo el territorio municipal por factores para la introducción de pastos, forrajeros para la ganadería; la agricultura donde se quema para limpieza o desmonte” (Plan municipal de desarrollo, 2010-2013: 18). En tanto la fauna en esta región se pueden encontrar: armadillo, conejo, tejón, mapache, tigrillo, coyote, zorrillo, onza, jaguar y puerco de monte; chachalaca, codorniz, paloma de monte; iguana, iguana prieta, mazacoa, cora o coralillo. Estos animales suelen ser objeto de caza pero también, como mostraré más adelante, algunos de los habitantes conviven y mantienen una relación de continuidad con ellos.

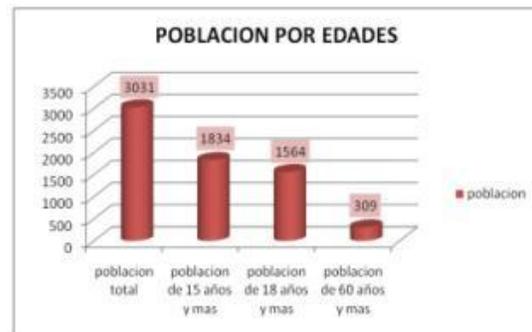
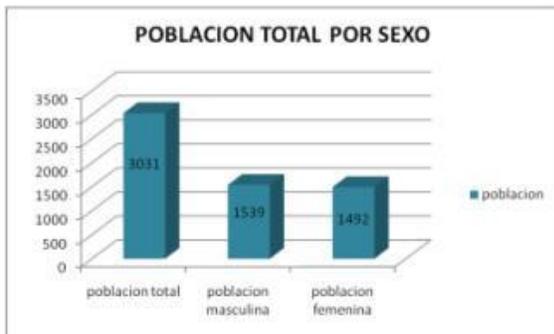
En materia de servicios, Tapextla carece de un buen abastecimiento de agua, según el plan de desarrollo del municipio, sólo el 50% de la población tiene agua en su

casa, mientras que energía eléctrica un 70%. La mayoría de las calles son de terracería, excepto las principales que están pavimentadas.



Calles de Santiago Tapextla

Respecto a la demografía, en el municipio hay aproximadamente 3 mil habitantes. Las gráficas a continuación demuestran la distribución por edad y género:



Fuente: INEGI 2010

La población indígena registrada es mínima, mientras las personas adscritas como morenos y afrodescendientes impera en este lugar. Del lado religioso, la gran mayoría son católicos pues la religión evangélica es relativamente nueva. Según el plan de desarrollo de Tapextla, sólo 128 personas se asumen como evangélicas. En el sector educativo, el municipio cuenta con 18 escuelas distribuidas en las seis agencias la

cabecera municipal: seis a nivel preescolar, seis primaria, cinco telesecundaria y una preparatoria. Teniendo a una de las primarias más antiguas de la región, pues se fundó en 1938; el primer jardín de niños en el municipio en 1988 y la telesecundaria en 1981.



Estudiantes de telesecundaria (foto 1 izquierda a derecha), equipo de futbol de la primaria (foto 2), niños que asisten al jardín de niños y niños haciendo la tarea en equipo.

En temas de salud, Tapextla cuenta con una Unidad Médica de Campo perteneciente al IMSS y atiende a todo el municipio. La atención que ofrecen es a nivel preventivo y cuentan con programas de atención a menores de cinco años, vacunas; programas de prevención de adicciones en adolescentes; atención al adulto mayor y un programa de atención a la mujer fértil, el cual abarca salud ginecológica, orientación e

implementación de métodos anticonceptivos y planificación familiar. Sin embargo, como menciona la enfermera del centro de salud:

Yo soy de aquí, y llevo ya 22 años siendo enfermera. Tapextla ha cambiado, pero creo que aún falta mucho por hacer. Solemos hacer varias campañas para prevenir el cólera, el dengue, la salud reproductiva de la mujer. Pero creo que todavía las mujeres no se dejan tocar por nadie que no sea el marido. Es algo que tenemos que trabajar con mucho cuidado. Aquí el doctor no puede tocar a la mujer en sus partes nobles, muchas veces el marido tiene que venir a acompañar a la señora. Pero yo insisto en que la mujer tiene que ver por su salud con o sin el permiso del marido.²¹

Si bien este centro de salud es concurrido en Tapextla, como el médico de ahí lo indicó “hay enfermedades que uno no puede tratar, pero así son las creencias de aquí, yo no puedo hacer más”. Este punto será tratado más adelante.



Muros de la Unidad Médica Rural en Tapextla

Por último, respecto a las festividades, Tapextla se rige por el calendario católico y entre las principales fiestas están el tres de mayo día de la Santa Cruz, el 25 de julio cuando se le celebra a “Santo Santiago” en el cual se reúnen todas las agencias en la cabecera municipal; en octubre y noviembre el Día de Muertos; el día de la Virgen de Guadalupe en el cual suelen vestir a los niños de indígenas, Navidad y Año Nuevo. En casi todas las festividades se acompaña de danzas típicas como “la danza de los

²¹ Entrevista realizada en octubre de 2013

diablos” y sones costeños; y por otro lado, también realizan “los bailes” con ‘música moderna’.



Festividad del 12 de diciembre 2013, día de la Virgen de la Guadalupe

Si bien, estos datos monográficos y descriptivos sirven, como mencioné al principio, para situar al lector en la zona y comunidad de estudio, pesar de ser enteramente monográficos, considero pertinente presentarlos, pues las estructuras económicas, políticas y culturas condicionan ciertas prácticas entre los sujetos de estas comunidades.

Capítulo 3

Desde algunas corpo-realidades y ejercicios etnográficos: apuntes para la constitución de la persona en una comunidad costachiquense

*Un diálogo que no pertenece ni a mí ni al otro,
sino precisamente a ese espacio exterior que es
la característica misma de la relación sujeto con alteridad*
Mijail Bajtin

La *crisis permanente* de la antropología²² remite a una revisión constante de su método y los aparatos teóricos con los que se analizan procesos sociales. Actualmente arqueologizar 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. De la mano con esta ‘autovigilancia’, el método etnográfico ha pasado por vertiginosos cambios, los cuales dibujan la mirada antropológica. De tal manera que no sólo son los problemas y objetos de investigación el motor de la disciplina, sino la re-construcción de la mirada y la retórica etnográfica.

En este sentido, en este último capítulo presento algunas reflexiones de las formas en cómo los antropólogos representamos al Otro. Evidenciar algunas de las rutas para la construcción de la etnografía me parece necesario, puesto que forma parte de las premisas con las que el investigador analiza y crea realidad(es). Es así, que seguido de este breve esbozo expongo algunos datos recabados en mi trabajo de campo; mi llegada, las primeras impresiones y algunos relatos de sujetos del municipio de Tapextla y sus alrededores. Esto con la finalidad de que el aparato teórico presentado en el primer capítulo cobre forja empírica y, más aún, dialogue y lo desafíe.

²² Ver Krotz, Esteban 1995: La crisis permanente de la antropología mexicana. En este artículo, Krotz expone que la “crisis” no debe ser tratada desde la parte caótica, sino como un momento de reflexión y desarrollo de la disciplina antropológica.

3.1 Vértigo etnográfico

Si situamos a la producción etnográfica como un *género confuso*, como planteó Geertz hace ya algunas décadas, consideramos que estas descripciones estarán siempre mediadas tanto por el esquema conceptual y premisas del que parte el antropólogo, como por la capacidad para entretejer horizontes de sentido. La etnografía tal como menciona Clifford (1995:43) “desde el principio hasta el fin, [estará] atrapada en la red de la escritura.” Considero que el antropólogo se encuentra dentro de una rizomática red de categorías que responden a problemas y objetos complejos. Es así que nos hallamos en terrenos fértiles donde emergen nuevos espacios, formas de analizar lo cultural y actores que le otorgan sentido a sus prácticas. Por lo tanto, la versatilidad de las herramientas va a la par de estas reconfiguraciones sociales.

Al inicio de la disciplina antropológica, el método etnográfico plasmaba no sólo lo que los antropólogos veían sino que lo que se quería legitimar: la autenticidad de Occidente como centro y único productor de conocimiento. Esto hacía ver al Otro no sólo como extraño y lejano, sino como parte de un pasado que el etnógrafo y su sociedad ya habían superado. Como si se hubiera metido a una máquina del tiempo donde estaba ese pasado innegable y tangible. Espacializar el tiempo, encapsular el tiempo del Otro en un tiempo que no es nuestro: pensar a las sociedades estudiadas 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 producía el antropólogo, al momento de describir y clasificar a los sujetos de estudio, los mostraba como partícipes de un tiempo anterior al del investigador -tal como sucedió con el evolucionismo, al negar que tanto el salvajismo como la barbarie compartían tiempo y espacio con la civilización- (Fabian, 1983).

Es así que la relación tiempo-poder cobró un papel protagónico al momento de re pensar el método antropológico. Planteando que “el problema no es esencializar, sino el no ser conscientes de este proceso cuando nos introducimos en el estudio de una sociedad determinada y cuando el esencialismo se manifiesta en nuestros razonamientos y conceptos” (Carrier, 1992. Traducción de Tola, 2004). Paradójicamente, al aceptar el dinamismo de la realidad, accedemos por medio de la

descripción a encapsular estos procesos a través de *máquinas de inscripción*, un ordenamiento de la experiencia común heredadas²³ (Latour, 1995; Turner, 1987). Si “fijar la realidad social es reconocer la naturaleza mutable y fluida de la vida” (Díaz, 2013), ¿cuál es, -por lo menos actualmente- la vía más legítima para hacerlo? Al respecto, Jorge de Carvalho (2002) expone en un prolífico artículo las ‘metamorfosis de la mirada etnográfica’ las principales posturas metodológicas dentro de la disciplina antropológica. Éstas corresponden a momentos en los cuales la antropología suele dibujar al Otro y así misma, pero también a las particularidades dentro de cada “antropología metropolitana” que “sólo es posible hacer corresponder cada una de ellas a una crisis específica de la autoridad etnográfica” (Carvalho, 2002: 292). No obstante él identifica tres momentos catárticos dentro de este debate:

El primer momento, como mencioné anteriormente, corresponde a los inicios de la antropología. Aquí el investigador objetivaba al Otro; esto como parte del positivismo evolucionista, el cual producía una cristalización del sujeto investigado. Induciéndolo así a un retraso histórico otorgándole un silencio y exotismo permanente. El segundo modo de mirar que influenció toda una generación – implementó un ‘orden etnográfico’- fue la que impuso Lévi-Strauss, “quien encarna la mirada científica de las instituciones culturales en su estado casi puro (...) pone distancia y aproxima, aunque manteniendo fijo el lugar hegemónico” (Carvalho, 2002: 293 y 307).

El tercer momento de cambio de mirada, según Carvalho, fue parte del giro cultural que aconteció en la década de los 80s. Con la obra *writting and culture o Retóricas de la antropología* (1983) hay toda una discusión en torno a la autoridad etnográfica,²⁴ la cuestionan y la re definen, considerando que “la etnografía, en última instancia, es una actividad situada en el ojo del huracán de los sistemas de poder que definen el significado” (Clifford y Marcus, 1991: 27); estos antropólogos

²⁴Aquí, cómo mencionan Clifford y Marcus: “La gran paradoja de la etnografía es que la autoridad científica’ viene dada por la experiencia subjetiva (ese trabajo de campo tan mitificado) y, a pesar de ello, durante años el antropólogo se ha sentido en la necesidad de relegar todo lo que ‘oliera a personal’ a los anecdóticos y memorias marginales” pero lo que se intenta en este momento es partir de que “toda descripción etnográfica es tanto una descripción del descriptor como de lo descrito” (Clifford y Marcus, 1991: 13 y 15)

estadounidenses al estar atentos con lo que Fabian (1983) advertía –entre otras cosas- de no prefigurar en los sujetos estudiados una distinción espacial y temporal (Clifford, 1983: 156), pues podemos caer en aprehender al tiempo como una “cualidad distribuida desigualmente entre las sociedades del mundo: la alocronía²⁵ o la adscripción temporal de tiempos pasados a sociedades presentes” (Vargas-Cetina, 2007: 57); se dieron a la tarea de resaltar la voz no sólo del estudiado sino del que estudia al Otro. De tal manera que la etnografía también iba junto con la subjetividad del investigador, accediendo a una dimensión de reflexividad. Sin embargo, en esta postura bastante convincente, Carvalho²⁶ apunta que

se redujo a una discusión sobre cómo incorporar la saga biográfica del autor en el texto etnográfico y en su interpretación (...) lo que se incorporó entonces, fue una especie de empatía con el nativo: los etnógrafos colocándose subjetivamente en su investigación de campo, pero siempre aspirando a preservar para sí el lugar de autor seguro e irrefutable.

Seguido de este momento y crítica, Carvalho –basado en Homi H. Bhabha, Edward Said y Gayatri Spivak- propone “la mirada poscolonial”, evidenciando de esta manera sus inclinaciones teóricas y epistemológicas: “lo que debemos hacer ahora es proponer una nueva agenda etnográfica que recupere explícitamente su crítica a nuestra posición de periferia de occidente” (Carvalho, 2002: 298). Aquí lo que se demanda, desde los lugares no hegemónicos productores de conocimiento, que se problematice y considere los diferentes contextos históricos y políticos en el cual se van construyendo alteridades.

²⁵ Fabian dice que en economía y antropología todas las sociedades vivientes han sido puestas en ‘una cuesta temporal, una corriente líquida de tiempo’ en las que quedan unas arriba y otras abajo: Civilización, evolución, desarrollo, aculturación modernización (y sus primos industrialización, urbanización) son todos términos cuyo contenido conceptual se deriva, en formas que pueden ser específicas, del tiempo evolutivo. Todas tienen una dimensión epistemológica aparte de cualquier intención étnica, o no étnica, que puedan expresar. Un discurso emplea términos como primitivo, salvaje (pero también tribal, tradicional, tercermundista, o cualquier eufemismo actual) no piensa, u observa, o estudia críticamente, ‘al primitivo’; piensa, observa o estudia en términos del primitivo, Siendo primitivo, en este caso, un concepto esencialmente temporal, se convierte en una categoría, no un objeto, del pensamiento occidental (Fabian, 1983: 17-18, en Vargas-Cetina, 2007: 56).

²⁶ Por ejemplo, otra crítica contundente que Carvalho le hace a Geertz es que “no hay ningún cambio en la geopolítica de la disciplina antropológica como un saber formulado en el primer mundo que se expandió dentro de una estructura de poder (...) Marcus no le reprocha la despolitización del contexto que presentó como marco de su etnografía” (Carvalho, 2002: 297)

Este recorrido por los momentos y quiebres en las formas de problematizar el ejercicio etnográfico resultan en las distintas formas de abordar lo cultural al momento de plasmarlo en nuestras investigaciones. No obstante, mi postura ante estas 'miradas' no se sitúa específicamente en una, situarse entre ellas demuestra que emprender un análisis -y más aún, el trabajo de campo- es más complejo y exige alimentarse de no sólo de una 'corriente' o 'momento etnográfico'. Puesto que, al armar la caja de herramientas, maneras de usar las técnicas de investigación desbordan tanto la postura distante y a la vez próxima de Lévi-Strauss como la exigencia de ir más allá de incluirnos en el texto -como indicaron Marcus y Clifford-. Por lo que se requiere situarnos como sujetos políticos que enuncian y politizan al Otro por medio de nuestras etnografías.

De tal manera que considero pertinente apuntar que el ejercicio etnográfico exige posicionalidad, conocimiento situado -que remite a una perspectiva parcial de un fenómeno- (Haraway, 1995). Dicho lo anterior, a continuación presento algunos de los datos y fragmentos de relatos, diálogos y experiencias que obtuve como parte de mi estancia en campo en Santiago Tapextla, Oaxaca.

3.2 Exotopías costeñas

Mis primeros contactos con la Costa Chica fueron a través de compañeros y amigos que han trabajado y trabajan en Santiago Tapextla. Uno de ellos me puso en contacto, en agosto del año pasado, con la familia donde él llegó a hacer trabajo de campo hace cinco años. Desde aquí, en la Ciudad de México, platiqué con Obdulia, quien amablemente, después de escucharme dijo: *Mi hija, si vienes a hacer tu trabajo de campo, vente cuando quieras, te quedas con nosotros, avísame.*

Desde ese momento, el conocimiento pleno de mis intenciones me dio más confianza para llegar a la comunidad. Después de los acontecimientos climatológicos: la tormenta tropical 'Manuel', (que dejó incomunicada a la Costa Chica en septiembre de 2013) y en medio de la alerta por el huracán 'Raymundo', emprendí el viaje hacia Cuajinicuilapa, Guerrero, ubicado a nueve horas de la Ciudad de México. Estando en la

sala de espera, varias personas *morenas* estaban agrupadas, sentadas, hablando sobre cómo ha crecido el pueblo, o quién se casará con quién, o cuándo sería el bautizo. Después de pasar la noche en el autobús, una vez en Cuajinicuilapa, al bajar del autobús los treinta y algo de temperatura, la humedad y los gritos de taxistas “¿a dónde le llevo güerita?” no se dejaron esperar. Al preguntarle a una mujer dónde estaban los taxis para Tapextla me indicó que a unas calles de ahí, por lo que caminé hasta el sitio de *pasajeras* (camionetas que se dirigen a los distintos poblados, incluido Tapextla).

Las personas que abordaron la misma pasajera que yo no pudieron evitar preguntarme de dónde era, que si era bióloga o si tenía algún familiar. Después de pasar treinta minutos en caminos cubiertos de lodo y tramos de carretera en reparación, llegué a Santiago Tapextla. Al bajarme, los que iban por la calle me identificaron como “la extraña”, a través de sutiles miradas. Pregunté en la tienda de abarrotes por Obdulia y en seguida me dieron las indicaciones. Tapextla está formada por pocas calles principales pavimentadas, muchas otras carecen de este material y en su lugar hay arena. A primera vista es una comunidad rural, con un palacio municipal, un centro de salud, casas de concreto y otras de madera y de adobe. Al llegar a la casa, Obdulia, sus nietas y su madre me recibieron cálidamente, “llegó la amiga de Edmundo” gritó a su prima, quien tiene su casa unos pasos de ahí.

Después de platicar sobre mi llegada, acordamos la organización de mis tiempos en Tapextla. Obdulia me ofreció amablemente quedarme con ellos el tiempo que necesitara así como presentarme ante sus conocidos y familiares; ciertamente lo hizo, o bien las personas con las cuales me presentaba me preguntaban dónde me hospedaba y al decirles que me quedaba con Obdulia y su familia, las personas hablaban bien de ellas. Al parecer Obdulia, además de ser bastante conocida, tiene una buena imagen en la comunidad.

Tapextla es una comunidad pequeña, la vida doméstica está regida por el cuidado de los niños, la comida y el cuidado del hogar. Los hombres, en cambio, se dedican al campo, algunos a la ganadería y otros pocos a la pesca. Por las calles se escucha música de las casas o la televisión prendida. En el centro, al lado del palacio municipal, hay una plaza donde señores suelen sentarse a platicar. El mayor ruido

proviene del jardín de niños, el cual está a unos pasos de la plaza. A partir de las dos de la tarde los niños y jóvenes salen de las escuelas, varias señoras salen por los niños al jardín. Por lo que el tránsito de personas es más fluido. Los anuncios suelen emitirse desde una casa donde hay un equipo de audio. Si una persona está vendiendo algún producto o hay una invitación para asistir a algún evento (bautizo, cumpleaños) un sujeto puede ir a esa casa, pagar diez pesos y una señora usa el equipo de audio y por medio de éste todo Tapextla podrá enterarse.

Una organización social familiar común en la Costa Chica (y por lo tanto, en Tapextla) es la “Familia extensa con jefatura femenina” (Díaz, 2003; Arana, 2009). Esta configuración está basada en mujeres separadas que regresan a la casa de la madre con la progenie, por lo que en una casa cohabitan primos, abuela, madre e hijos. La separación de estas mujeres suele darse porque el hombre establece otra relación – una relación fuera de la comunidad por motivos de migración-. En este sentido, el divorcio como práctica jurídica no es muy habitual en esta comunidad ‘pero “la separación de facto y el cambio de residencia son suficientes para reconocer que la unión ha concluido” (Díaz, 2003: 76).

Si las mujeres separadas aún están jóvenes, éstas suelen establecer nuevas relaciones pero, al estar separadas, la condición será la de *querida*. Aquí, la unión no conlleva necesariamente unión espacial, o sea que la mujer permanece en casa de la madre, no hay una celebración y si la mujer llega a establecer una relación extra, ésta será sancionada por medio de chismes. De tal manera que la *querida* tiene una unión monogámica mientras que el hombre puede vivir entre la poligamia. Por lo menos esa es la norma. Así, en la Costa Chica se han identificado ambos tipos de alianza, donde el matrimonio institucionalizado es el marcador ritual y otorga prestigio social pero que “derivan modelos de organización, mismos que se articulan e implican a través del tiempo generando un conjunto de valores opuestos” (Díaz, 2003: 75); por ejemplo el reconocimiento de los hijos: pues en el caso del matrimonio es una obligación, mientras que en *queridato* no, o bien, el sustento económico hacia la *querida* sólo es obligatorio si hay coresidencia (Díaz, 2003:77). Un punto a destacar en estas formas de organización social es el control del cuerpo, función y deseo de la mujer en cuestión. Tal como indica Cristina Díaz (2003):

El queridato es aceptado por su función de regular la sexualidad y procreación fuera del modelo monogámico. Así, el derecho más importante que otorga es el sexual, garantiza el aprovechamiento del periodo reproductivo y ayuda a reagrupar a los individuos que son parte de grupos domésticos que van desintegrándose. El queridato no es un fenómeno homogéneo, sus especificidades están en estrecha relación con el ciclo de vida. (...) [Pues] cuando la mujer ha perdido a capacidad reproductora [es] mal visto. No es casual que sea en el período fértil cuando hay mayor incidencia de queridatos. (Díaz, 2003: 99-100)

En este sentido, hablar del ciclo de vida de las mujeres con base en la capacidad reproductora conlleva a pensar en la vigencia de estos sujetos con base en sus cuerpos y funciones. Pareciera exclusiva la importancia a la capacidad de gestar vida para determinar si una mujer “sirve” o no. Considero que dicho ciclo de vida no está determinado exclusivamente por la reproducción (la cual está determinada por la menstruación), ya que dicho ciclo va más allá de esta capacidad. De ahí la relevancia a que las mujeres en Tapextla se construyen y reconstruyen no sólo por sus cuerpos y su reproducción (en el sentido de re-producir seres humanos) sino por los roles que desempeñan durante su vida siendo madres, pues “son el foco de las relaciones, aunque no sean jefas del grupo (...) la mujer [en un grupo doméstico] se vuelve centro potencial, deriva de su estatus como madre (...) el hogar matrifocal está orientado en el eje ‘madre-hijo’” (Díaz, 2003: 128, 129 y 13).²⁷

La migración también es una constante en las dinámicas de la Costa Chica. Los hombres mayormente son lo que salen de la comunidad hacia Los Cabos y los Estados Unidos; por lo que la esposa regresa a casa de la madre o bien, se queda en casa de la suegra. Así, las abuelas fungen como las grandes madres, son las jefas en la casa. No obstante, en varias ocasiones los hijos (o bien, esposos) quienes están “del otro lado” suelen vigilar por medio del teléfono y la internet el orden en la familia. Por supuesto que también hay familias con presencia masculina, al tener normas de residencia

²⁷ Tal como dice la autora: “la figura social materna que se valora positivamente entre los afroestizos es la que representan la madre biológica, las abuelas, las tías u otra mujer que se ocupe de la crianza. Es fundamental para la organización de las unidades domésticas por las funciones que centraliza. La matrifocalidad no es el parámetro dominante de la reproducción de los grupos domésticos, sino su reconfiguración a partir del recasamiento. Tiene como fin último reestructurar lo que modifica el queridato” (Díaz, 2003: 133).

patrivirilocal, la mujer es la que se muda a la casa de los padres del esposo hasta que ambos tengan las posibilidades económicas de establecerse “neolocalmente”. Sin embargo, las normas al establecer un “deber ser” también producen otras prácticas al margen. En este sentido, el ser mujer conlleva una serie de prácticas, regímenes corporales, normas y saberes.

3.3 Contaminación y tabú: entre el deber ser y el ser, mujeres costeñas

Las mujeres en Tapextla contienen un marcador social que es la de ser una buena esposa. La construcción de lo que es “ser una mujer” resulta en clasificaciones de estos sujetos según sus prácticas, pero también según sus cuerpos. La idea que se tiene de “la mujer en Tapextla” se desliza a una idea que se tiene de “la mujer de la costa”:

Aquí las mujeres son muy alegres, por naturaleza. Yo creo que por el ambiente. La mujer costeña es así, alegre, contagia su risa con las personas. Les encanta la fiesta. Pero una mujer debe ser aguda, activa pues. Una que se levante temprano, que tenga a todos bien comidos, la casa bien limpia, bien todo. A las flojas se les critica mucho, las tachan de inútiles o que no se dan abasto, no es bien visto que una mujer no pueda con los quehaceres que todas hacemos.²⁸

Justo entre el deber ser y ser es donde estas mujeres pueden evidenciar que no todas las prácticas son como las dictan. La organización social-parental, la obtención y manejo de recursos económicos y las formas de relacionarse entre los géneros también desbordan las formas de construirse como mujer u hombre. Sin embargo, lo que compete en este apartado es exponer algunos componentes que “legitiman” cierto orden que impera en los cuerpos. En los relatos de varias mujeres de esta comunidad, al hablar en torno a los cuidados de la mujer durante el parto, resulta relevante la manera en la cual ellas simbolizan y significan procesos biológicos como la menstruación, la concepción y más ampliamente el tema de la sexualidad. El resultado de esas prácticas permite ver que estos sujetos construyen una lógica simbólica que no sólo encuentra un anclaje en el cuerpo, sino que trasciende con

²⁸ Entrevista realizada en octubre de 2013 a Nilia, la enfermera de Tapextla.

elementos no humanos, no materiales, tales como el deseo (las emociones), fenómenos meteorológicos, y seres inanimados, así como la noción de dios. Este ejercicio nos da algunas pistas para poder re-construir la noción de persona supeditada al acto performativo de un género.

Se dice vulgarmente que “La mujer tiene el valor abajo” puesto que ella va con el hombre sin conocerlo, sin conocer sus mañas, si es bueno o malo, paciente o golpeador. Todo lo hace el celo, el celo puede hacer que maten, pero eso no se vale pues todos tenemos vida (...) la mujer siempre es más frágil, lo lleva en su cuerpo²⁹.

Con base a este fragmento, notamos cómo la “fragilidad corporal” forma parte constitutiva de la idea de lo que “es una mujer”. Aunque en los discursos también se puede notar un cambio en esta noción del cuerpo frágil, ya que ellas comentan que actualmente pueden y tienen herramientas para defenderse, ya que el maltrato no es visto como algo permisible, “ya estamos más despiertas”, dicen. Pero, ¿cómo esta condición de fragilidad se legitima? Para responder a esta cuestión presento el siguiente relato:

Pues somos más débiles porque al formarnos aquí adentro (Señalando en vientre con ambas manos) tardamos más en desarrollarnos que los hombres. Nosotras somos una bolita de carne, pues eso (señalando la vagina), y los hombres desde que se empiezan a formar ya empiezan desde los tres meses con la formación de su muñequito, de esa parte que los hace hombrecitos. De verdad, cuando vas a traer a un niño desde los tres meses sientes cómo se mueve. Nosotras las mujeres es después de tres meses. Por eso, las niñas nacen a los ocho meses y ocho días y los niños nacen a los nueve meses. Entonces por eso un hombre siempre será más fuerte que la mujer, lo traen de nacimiento.

Lo anterior nos ayuda a ver cómo estos sujetos recrean la idea de cómo y qué es una mujer (y un hombre) dentro de un escenario con algunas representaciones corporales desde del embarazo e incluso, como mostraremos más adelante, desde la concepción.

Estos universos simbólicos naturalizados y jerarquizados arbitrariamente contienen un anclaje en lo corporal. De tal manera que los sujetos elaboran

²⁹ Entrevista realizada en enero de 2014, Señora Marcelina.

continuidades entre lo dado y lo adquirido. Hablar entonces de la concepción nos lleva a retroceder y así poder analizar cómo estas mujeres costeñas –las cuales no se remiten exclusivamente a lo afrodescendiente-, viven parte de su sexualidad y procesos biológicos como la menstruación. “La sangre menstrual ha poseído valores ambivalentes. [Por un lado] la aptitud para procrear de las mujeres es indicada por ella y el fluido catamenial es considerado como una substancia que posee influencia poderosa sobre la vida” (López, 2011: 231). Desde esta perspectiva, hablar del cuerpo no sólo es hablar de partes sino de procesos, emociones y fluidos. Dichas elaboraciones pueden ejemplificarse tal como narra una mujer entrevistada:

Sin la sangre no se forma el niño. Pero es la sangre que se revuelve, del hombre de aquello que le sale y la sangre de la regla de la mujer. Pues nosotras lo traemos de naciencia. Desde nacemos niñas se sabe que nos va a pasar eso. Por eso es regla. (...) pero ahora por la escuela niños y niñas desde antes de que llegue ya saben que la mujer tendrá que sangrar cada mes y eso no tiene nada de malo, es natural pero pues hay que cuidarse pues, los niños al ver manchada a una niña se pueden burlar. Nadie tiene que saber que está reglando.

Para las mujeres costeñas, la sangre menstrual es fundamental para la concepción, por lo tanto, es constitutiva de la vida y, al estar relacionado con tabúes, está envuelta también por la noción de enfermedad:

Nuestra matriz, al estar caliente absorbe ese frío y por eso nos duele. Nuestro cuerpo tiene el calor normal, pero cuando nos baja esa sangre nuestro cuerpo se pone caliente por esa sangre y si le metemos frío el cuerpo lo siente y de ahí que sufrimos y siempre tenemos dolor. Por eso no debemos estar en contacto con el frío, por eso no podemos lavar ropa porque el agua fría nos toca y de ahí el sufrimiento.

Cuando una mujer está sangrando no puede tener relaciones con su marido o con ningún otro, porque como ella contiene dolor, al juntarse le pega el dolor al marido y por eso después a él le duele la cintura.

Una vez que ha pegado (que una mujer esté embarazada), esa sangre que nos viene cada mes es para el niño, es para que se forme la criatura.

Este fluido no sólo forma parte de estos procesos sino que se vuelve constitutivo de la mujer y es a través de él que se accede a otro estatus. “las niñas que no tienen regla son

eso, niñas. Cuando les viene pues ya son señoritas que después se convertirán en señoras". Si bien, lo anterior podría ser considerado parte del ciclo de vida, un análisis basado solamente en ello sería limitado, ya que estos procesos van más allá de esa idea; pues como indiqué anteriormente, las mujeres en Tapextla no sólo están determinadas por su capacidad reproductora y/o estado fértil, sino por los roles que desempeñan desde el comienzo hasta el final de su vida en cuerpo –de ahí la relevancia en el papel de la crianza entre los miembros de un grupo doméstico, que van más allá de los vínculos de sustancia, de sangre-. El fluido menstrual puede ser analizado desde el ámbito de la sexualidad entre las mujeres de la costa, ya que:

Cuando estamos así, no debemos tener relaciones porque no estás en el mismo nivel de ganas que el hombre. Mucho menos cuando está borracho. Siempre tiene que haber igual cantidad de ganas. Si quisieras que te pegaran un hijo eso no se podría, tiene que haber igual.

La sangre tiene mucho que ver, cuando te pegan un hijo ahí queda como una semilla y como hay que regarla para que crezca tienes que coger mucho con tu marido, si no ¿cómo? ¿Sólo con tu sangre? Pues no, por eso. La matriz se cierra cuando te embarazas pero de todos modos debemos seguir llenando de vida al que está dentro de nosotros. Cuando estás embarazada debes tener mucho con tu marido, porque es hijo de los dos, no sólo es tuyo.

En este caso, las mujeres tratan a la sangre menstrual como un fluido contaminante, y es un momento tanto de silencio como algo vivido en el ámbito de lo privado: *"las toallas y antes los paños se meten a una bolsa aparte y se quema, pues para que nadie sepa que la muchachita está en esos días, pues se lo puede decir a la mamá también, pero no hacerlo público"*. Como apunta Douglas (1979), si todo orden clasificatorio entra en 'alerta' ante lo contaminante, lo sucio, lo impuro, ¿cuáles serán esas anomalías en nuestros cuerpos? Son quizás, "los orificios y fluidos del cuerpo. Pues son lo que simbolizan fundamentalmente sus puntos vulnerables: cualquier materia que brote de ellos es un elemento indefinido porque ha cruzado la frontera corporal" (Díaz, 2006: 159). Una vez más, el simbolismo ante productos, procesos y partes del cuerpo: fluidos tales como la sangre menstrual o el semen; partes como el cabello rizado, chino o lacio; procesos como el embarazo o el amamantamiento, contienen

una lógica que los ordena dentro del sistema social, que están jerarquizadas y acomodadas en normas.

Estos relatos nos demuestran que hablar del cuerpo y su constitución implica un entramado de aristas analíticas que pueden dibujarnos las vías para analizar no sólo la construcción de lo que es ser mujer, sino la noción de persona en grupos sociales específicos. Notamos cómo el dispositivo de la sexualidad actúa sobre los sujetos, quienes le dan sentido a sus prácticas y discursos, tanto en la construcción de sus cuerpos, como a nivel de las subjetividades. Por ejemplo, en el ámbito de las emociones y deseos, algunos sujetos en Tapextla dicen que depende de cada uno el hecho de “formar” un varón o una niña

Pues si eres mujer es porque cuando tus padres te estaban haciendo, el papá estaba más recio que tu mamá. El hombre forma a la niña y la mujer al varoncito. Por ejemplo, tú que eres mujer, el día de la creación tu papá tenía más arrecho, tenía más ganas que tu mamá. Es el deseo que le dicen algunos. Ahora, cuando ya el bebé está sembrado aquí dentro (señala con ambas manos el vientre) y el hombre por alguna razón, no quiere reconocer que embarazó a la mujer, este bebé tendrá parecido físico del hombre, por castigo. Cuando te pareces mucho a tu mamá o a tu papá es porque en algún momento pensaron que no era su hijo o hija.

Cuando ya estás preñada y la criatura comienza a crecer siempre te duele más o el pulmón derecho o el estómago. Se supone porque los niños salen de la costilla y maman del pulmón y si llevas una mujercita en tu embarazo te pueden dar agruras, pues de la boca del estómago es de dónde salen.

En el embarazo, cuando se te antoja algo debes comerlo si no, puedes perder a tu criatura, si no tienes dinero te pones sal en la lengua para que se vaya el antojo.

No debes de hacer corajes mientras estás esperando, eso puede provocarles mucha enfermedad a la criatura, les puedes formar un mal carácter cuando crezcan. Tienes que estar tranquila con esperando a tu hijo, debes de cuidarlo desde que ya sabes que tienes a otro ser dentro de ti, tienes mucha responsabilidad de que venga bien. Comer bien, estar bien.

Es así que en la “creación” de un nuevo ser intervienen más de dos elementos, más de dos cuerpos humanos. Estos elementos constitutivos actúan (por lo menos simbólicamente) en conjunto en la gestación de un nuevo ser y más ampliamente, en el entramado corporal. Ciertamente, las nociones que se tienen de la concepción están entrelazadas con los discursos biomédicos, sin embargo, el orden simbólico que los sujetos adhieren a los cuerpos forma parte de la representación que se tiene del Otro (otro como hombre, mujer). Como bien apunta Tola (2001):

Las diferencias anatómicas y las diferencias de fluidos corporales (leche, semen, sangre menstrual) se transforman en discursos de la sociedad, el individuo y los valores del grupo. Efectivamente, estas diferencias son convocadas por el pensamiento humano cargadas de significados vinculados con el orden social. Privilegiar un estudio de las representaciones del cuerpo humano es también una manera de reanalizar entonces la definición del individuo y la persona que posee una sociedad (Tola, 2001: 59).

3.4 Naturaleza porosa, el tono entre algunos habitantes en Tapextla

Otro aparato constitutivo de la persona en Tapextla es la socialización que tiene con elementos no-humanos por medio de la relación salud-enfermedad. Si bien, los estudios en esta temática son variados, me limitaré a exponer algunas líneas de este caso: el tono. Como mencioné someramente en el capítulo II, uno de los elementos o fronteras identitarias entre los afrodescendientes y otros grupos (mestizos, indígenas) es el *tono*. Si bien este componente está presente en grupos indígenas con un registro etnográfico más antiguo, en la Costa Chica éste adquiere matices que delinean un “nosotros”. Tal como indica Quecha (2011):

La presencia del *tono* (o *tona* en comunidades indígenas mixtecas) es un elemento cultural compartido entre los *morenos* de la costa. A pesar de ser una semejanza cultural india, tiene características propias. La rearticulación de este componente del “núcleo duro” mesoamericano (López-Austin, 2001) por parte de la población *morena*, les brinda un elemento contrastivo con los indígenas y mestizos que viven en la región. (...) Este marcador es fundamental para comprender las relaciones interétnicas en la región (Quecha, 2011: 73 y 41).

En Tapextla pocos sujetos me hablaban abiertamente del *tono*. Cuando platiqué con la enfermera de la Unidad Médica Rural me dijo que “*esa es la creencia, pero ¿cómo que eres también un animal? Eso ya es de nuestros abuelos o bueno, por lo menos yo no creo, pero hay mucha gente que sí. Eso no se anda diciendo a los cuatro vientos*”; o como indicó el médico, hay enfermedades que él no puede curar, pero es la creencia aquí. Justamente, considero que la creencia es el motor para estas relaciones extensivas de la persona. El *tono* es considerado un padecimiento, “soy *tono*” me decían algunas personas, otras, “tengo *tono*”; de una u otra manera, el *tono* consiste en una existencia compartida y codependiente entre el humano y el animal. Aguirre Beltrán expuso al respecto:

el *tono*, última porción del persona humana, tampoco tiene un concepto paralelo en la cultura occidental. Es una relación de dependencia que existe entre un hombre y un animal que los liga a un destino común (...) la adquisición de un animal implica una relación de dependencia entre la bestia y el hombre. La bestia cuidará del hombre, lo libraré de los peligros el bosque y de las acechanzas de los enemigos; pero si el *animal-tono* enferma, es herido o muere, igual suerte correrá el *hombre-tono* (Aguirre Beltrán, 1958: 178-185).

Entre algunas personas con las que hablé sobre el tema, me decían que el *tono* se adquiere desde los primeros meses de nacido. Unos indicaban la urgencia de bautizar al niño o niña para evitar que “*el animal se suba*”; otros decían que “*si te toca, te toca, no importa si ya te bautizaron*”. Otros, por ejemplo un señor en Llano Grande, Tapextla, me platicaba que a los bebés se les pone una caja de arena debajo de su cama y que si a los días al sacar la caja de arena ésta tenían pisadas de un animal, eso servía para identificar si a un bebé ya se le había subido. Sin embargo, otras personas en Tapextla argumentaban que lo mejor era no tener *tono*, pues implicaba una responsabilidad y *estar amarrado* a alguien que está en el monte; y que, además, tenían que acudir con un curandero para que los cuide en el monte. Lo que implicaba gastos y pendientes.

Por eso cuando los niños nacen siempre duermen al lado de los padres, mayormente de la madre, porque están mamando, la madre lo cuida por la leche, si la madre no tiene tono es más difícil que un animal los alcance. Pero a veces los bebés por descuido aparecen en el suelo o rasguñados un poco

*pues, eso ya estuvo. Ya tiene animal. Pero pues sólo son cuidados. Sí angustia luego que tu niño tenga un animal allá en el monte, pero ni modos.*³⁰

Sin embargo, este padecimiento se manifestará en momentos inesperados, de ahí que a veces no se sepa si se padece *tono* o tenga “enfermedad de doctor”. Por ejemplo una mujer de treinta años me platicaba la experiencia que tuvo:

Pues yo me iba a morir, Dianela, ¡En serio! Esto ya tiene un año. Empecé a sentirme muy mal, tirada en el piso, calentura, dolor de cabeza, estaba tirada. Me sentía cansada, con sed, sin hambre. Todo lo vomitaba. Como a los tres días me empezó a sangrar la nariz y luego por la boca. Me iba a morir, te digo. Me llevaron al doctor, hasta Acapulco fui a dar, estudios y nada. Los doctores de Cuaji me pusieron suero, ahí me tenían y yo dormida. Me iban a ver y yo no me acuerdo muy bien. Hasta que mi mamá fue con don Caritino, un curandero de Cuaji. Él me fue a ver y pues sí, ahí en el monte me estaba muriendo. Me hizo cuanta cosa, me dio a tomar unos tés, pues, rezos y todo eso; yo no lo vi, estaba inconsciente. Hasta que a los dos días me puse bien. Y ¿sabes qué dice mi mamá? Si tú le preguntas ella te a decir: “tenía sinusitis pero no nunca se la atendió, se le reventaron los de acá de la nariz, los vasos y por eso tanta sangre” ¿Tú crees? No Dianela, está cabrón. ¿Cómo te lo explicas? Yo ni me caliento la cabeza, es la naturaleza, hay que cuidarla y respetarla, sino te carga la chingada y ¿qué haces? También mi hija tiene su animal, una vez se puso mala mala, se me estaba muriendo de fiebre y la atendió uno de acá [un curandero]. Ella así como la ves la iba a perder, cuánto médico y nada, su padrino, el presidente me dijo “lo que cueste, tú llévala al médico, pero era que su animal alguien lo estaba queriendo joder, hay gente mala me querían joder pero le cayó a mi niña.

Cuando una persona padece de animal se manifiesta en el cuerpo, con rasguños “de la nada” o hematomas. Cuando se siente mucha sed es porque el animal ha de estar bajo el sol, o los rasguños porque ha de estar peleando con otro animal. Como sea el caso, las manifestaciones físicas en el cuerpo humano son el reflejo de lo que “pudiese estar pasando en el monte”. La relación con el monte entre los habitantes de Tapextla es generalizado. Si bien es común que se vaya al arroyo a jugar, pasear o algunos a relacionarse sexo-afectivamente. Pero se comenta que “se debe tener cuidado, pues puede salir un animal”.

Por ejemplo, la primera vez que visité Tapextla fui a Llano Grande, la agencia que tiene mar a diez o quince minutos caminando. Yo me perdí, y caminé más de

³⁰ Entrevista realizada a señora en Tapextla, febrero de 2014.

cuarenta minutos por un camino de arena en medio del monte. En las subidas podía ver el mar pero el camino se mostraba interminable. Pasé por un charco y me hundi hasta las rodillas, del susto empecé a gritar, salí, y a los pocos minutos un joven moreno en un caballo apareció. Amablemente éste me preguntó qué hacía ahí, le dije que quería ver el mar, a lo que él me dijo:

Sí, el mar está bien bonito, a muchos por la zona nos da trabajo, comida y ganas de seguir aquí. Pero también aquí está usted sola, ¿Qué hace? Le puede aparecer un animal y la asusta o peor le puede hacer daño si el animal está enojado. Mejor venga acompañada. Está en el monte.

Así como argumentó Fortes “la tierra es impersonal pero está *bonvor* ‘viva’ –es decir, un agente que controla la vida de los seres humanos- Se le estima con gran temor reverencial, porque como todas las fuentes místicas de prosperidad, fertilidad y salud, es incalculable así como capaz de una represalia severa” (Fortes, 2010: 386). Pero a su vez, estos elementos –el monte, en este caso- funcionan como motor para nuestros sistemas clasificatorios por medio del ejercicio metafórico pues como indica Víctor Turner, “la metáfora es nuestro para efectuar una fusión instantánea de dos ámbitos separados de la existencia en una imagen iluminadora, icónica, encapsulante” (Turner, 1974: 4). De tal manera que se evidencia una vez más que la socialización con la naturaleza es una relación porosa con fronteras flexibles que desbordan la dicotomía naturaleza/cultura.

Consideraciones finales

*...una certeza, una de nuestras pocas certezas:
La materialidad del cuerpo, pero esta materialidad
Nunca es inocente ni neutral, pues, (...)
No hay experiencia más que en el interior de un cuerpo.
Rodrigo Díaz Cruz*

Una aproximación al estudio de la construcción del cuerpo entre sujetos de la Costa Chica nos traza caminos posibles para un análisis de la constitución de la persona, es decir, de la representación que se tiene del sujeto dentro de un grupo sociohistórico específico. Como indiqué al principio del texto, para poder realizar una investigación en torno a la persona, un primer acercamiento puede ser un análisis del cuerpo. No obstante, el cuerpo al ser una primera superficie del gran entramado lógico-simbólico y práctico del sujeto, el análisis no puede limitarse exclusivamente en él. Esto nos lleva a estudiar un amplio conjunto de discursos y prácticas, así como adentrarnos en la vida cotidiana de los sujetos con quienes decidimos trabajar. Vivimos bajo una lógica simbólica que ha sido creada, transmitida y transformada de tal manera que la experiencia humana es interpretada, significada y aprendida. De este modo la lógica de las formas simbólicas no está en sí misma sino en su práctica.

En este trabajo expuse los supuestos que considero pueden trazar una cartografía de la persona. Insistí en hablar de “constitución” y no de “construcción”, ya que hablar desde la construcción implica jerarquizar elementos, sentar bases que quizás no correspondan al esquema conceptual del Otro, o peor, establecer el orden de las cosas, del discurso y de sus prácticas. Hablar de una constitución nos acerca no sólo a repensar de qué manera estamos clasificando desde nuestro ejercicio teórico-etnográfico, sino a visibilizar que dichos elementos se respaldan y reafirman unos a otros, que son interdependientes y que van más allá de la frontera corporal.

El punto anterior me lleva a argumentar que un estudio de la relación constitutiva ‘cuerpo-persona’ desafía la tajante división Naturaleza/Cultura y la vuelve porosa. Esto implica situarse en un análisis del cuerpo ambiguo; pues son sus partes, percepciones, procesos, prácticas y productos los que revelan el universo de

sentido que elaboran y re significan los sujetos. “El cuerpo no es una cosa ni una entidad fija, sino un tejido de relaciones, no es tampoco un conjunto de órganos, sino la circulación de fluidos, no es una unidad acabada, sino proceso en cuya red las relaciones mismas no son equivalentes sino que están jerarquizadas” (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 214). Este conjunto demanda un análisis simbólico anclado en su dimensión de poder. Luego entonces, dichas interpretaciones realizadas por el antropólogo jamás serán neutrales. Al enunciar, demandamos, politizamos; de tal manera que lo simbólico se inscribe también en las formas de representación. Si “toda experiencia del cuerpo está mediada por un conjunto de prácticas, discursos, símbolos y técnicas” (Díaz, 2006: 148), vale la pena evidenciar el engranaje entre los discursos que emite el sujeto y sus prácticas, esto aunado al esfuerzo teórico con el que el antropólogo cuenta.

Las relaciones, prácticas, emociones y discursos en torno a la representación del cuerpo y sus productos entre los habitantes de Santiago Tapextla no sólo develan una dimensión politizada por medio del re-conocimiento de la piel, sino también por las prácticas y formas de establecer fronteras corporales con el Otro, sea humano o no-humano –como en el caso del tono-. Al entremezclar las nociones de lo humano y no-humano puede revelar que la relación Naturaleza-Cultura se vuelve flexible, nos invita a reflexionar que la persona va más allá de la piel y saber cuáles son los elementos que actúan en conjunto con la entidad corporal. El cuerpo no sólo demuestra qué es lo impuro y puro, el orden y desorden, lo posible y lo ambiguo, sino que indica que es tan sólo un primer entramado de relaciones que, en conjunto, revelan a la persona. Persona inscrita en el género, pues nos identificamos a partir de una corporeidad “desde una vivencia y percepción determinada de nosotros/as mismos/as como seres carnales” (Esteban, 2004:11). Es así que el cuerpo “no es un receptáculo o una envoltura, sino el *locus* que a través de sus propiedades, productos, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones con otros seres humanos, con los animales o plantas, con otros planos del universo cosmológico” (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 7).

Hablé desde una corpo-realidad específica, desde y en una comunidad en su mayoría afrodescendiente. Dicha constitución étnica no sólo permite el trazado de

ciertas fronteras sociales, sino también corporales. Me refiero entonces a que los discursos, saberes, prácticas y procesos se viven desde el cuerpo de cada sujeto y, a su vez, en el conjunto social. “Matizar más los análisis concretos y a prestar más atención a los cambios históricos y a la variabilidad interna de cada grupo social” (Esteban, 2004: 27), sin dejar de lado que los procesos identitarios se desarrollan en este caso, en una especie de intersección entre un proceso histórico específico y poco claro para la comunidad y un contexto interétnico intenso. Pero “precisamente las nuevas teorizaciones acerca del cuerpo insisten en la necesidad de hacer más compleja y diversa la visión dominante sobre la construcción de la identidad y los procesos de individuación y personificación. (Esteban, 2004: 27).

El compartir y re crear un proceso identitario fundamentado en el cuerpo indica que debemos posicionarnos en los márgenes, en los matices y en aquellos espacios que no sólo exijan un re-posicionamiento etnográfico, sino que respondan a nuestros deseos de alteridad. Y, si “todo análisis del cuerpo sólo tiene sentido desde su dimensión performativa” (Díaz, 2013) dicha performatividad arrojará prácticas que desborden las categorías teóricas con las que abordamos. “No ocultar sino mostrar y contextualizar las contradicciones y conflictos y, en definitiva, la complejidad de las diferentes experiencias” (Esteban, 2004: 10).

En esta primera aproximación traté de exponer algunos elementos que se conjugan en la constitución de la persona. Si bien estos elementos no se agotaron, -ni siquiera abarcaron la mayoría-, sugiere que sobre estos trazos existe un sistema clasificatorio en el cual se sustentan las prácticas. Tal es el caso del *tono* en Santiago Tapextla, el cual actúa como un marcador social, de diferencia respecto a otros grupos pues generan otras relaciones -vinculados con el sistema salud-enfermedad, por lo tanto de poder- el tejido social se entreteje por medio de estas relaciones; las formas de socialización con la naturaleza y el trato de los fluidos y de las emociones. Todos ellos en conjunto no se agotan en este análisis, pues desbordan las categorías analíticas presentadas por la recreación de realidades.

Estos casos empíricos sugieren un tipo particular de análisis para notar cómo el sujeto humano se relaciona con entidades no humanas -fluidos, productos, fenómenos meteorológicos, objetos-. De tal manera que implica un abordaje en el cual

la teoría del Otro se torne protagonista de la narrativa etnográfica. El reflejarse con la naturaleza, abrazarla y fundirse en ella, conlleva repensar las fronteras de la persona. Lo cual da como resultado pensar al cuerpo como aquel espacio donde se producen múltiples prácticas y discursos, pero a la vez considerarlo creador de significados y de acción.

Además de la agencia que tiene el sujeto para re-crearse a partir de varios elementos, no pueden dejarse de lado los dispositivos mediadores en estas configuraciones. Por lo que un análisis de este tipo debe situarse en el engranaje entre la estructura y la posibilidad de agencia. Dispositivos como las relaciones de parentesco y de género revelan el carácter fundacional de sistemas clasificatorios. Ya que, por ejemplo, como mostré en el capítulo tres, las cargas simbólicas en procesos como el dolor de ciertos órganos conlleva crear expectativas del ser que se gesta en el vientre de la mujer. Lo cual responde a estereotipos que más tarde estarán reforzados, o bien serán desafiados por el trabajo performativo del sujeto. Como sea el caso, el punto a resaltar es la preponderancia de los dispositivos mediadores de prácticas, diferencias, *habitus* y subjetividades en un grupo social específico. “La personificación es una categoría general que cubre una amplia gama de metáforas cada una de las cuales escogen aspectos diferentes de una persona, o formas de mirar a una persona. Lo que todas tienen en común es que se trata de extensiones de metáforas ontológicas y que nos permiten dar sentido a fenómenos del mundo en términos humanos” (Lakoff y Johnson, 1986: 72).

Otro elemento que se trató de manera somera fue el proceso identitario de los morenos en la Costa Chica, los cuales están insertos en una pluralidad de identidades de origen africano. No obstante, al no ser el centro de este trabajo pasó a formar parte del contexto desde el cual se partió. Sin embargo, las vías analíticas que desatan estos puntos forman parte de un interés más amplio que se podrá desarrollar en una investigación más amplia. Notar que hay elementos que permiten analizar la construcción de alteridad desde ese ‘otros’ y no desde un ‘nosotros’, resalta una adscripción étnica basada en el cuerpo, en el territorio vivido, por las prácticas ejercidas y por los saberes compartidos. Esto es, que también se exige la visibilización de las formas en las que ellos nos posicionan. Por supuesto, esto no representa en su

totalidad una alteridad radical, pues no podemos ocultar ensamble tecnológico y biomédico con el conocimiento local que se ha producido en los últimos años.

Es así, que una aproximación al análisis de la persona no sólo me orilla a enfocarme en esas particularidades sino en las formas en la que un sujeto es representado y se representa ante su sociedad. Situarse en lo normativo para visibilizar la anormalidad, los actos de resistencia y de performatividad no sólo encauzarán la retórica de lo que es una persona morena en la Costa Chica, sino ayudarán a repensar al cuerpo como una herramienta, como un proceso de personificación, de confluencia y de primera diferencia en el mundo. Por lo que el desafío analítico resulta ser más extenso.

Bibliografía citada

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1958 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, Fondo de Cultura Económica.

1994 “La presencia del negro en México” En: *El negro esclavo en la Nueva España, la formación colonial, la medicina y otros ensayos*. México, FCE.

Arana Estrada, Edmundo

2009 *Aquí yo soy quien lleva los pantalones, matrifocalidad y jefatura femenina* Tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Arteaga, Nelson

2012 *Vigilancia, poder y sujeto*. México, Itaca.

Banerjee, Ishita

2010 “Historias imbricadas: imperios, naciones, mujeres” En: Tepichin, Ana María, Karine Tinat y Luzelena Guitiérrez de Velasco, *Los grandes problemas de México: Vol. VIII Relaciones de género*. México, El Colegio de México. Pp 155-178.

Barreiro, Ana

2004 “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas” En: *Papers*, Núm. 73, pp.127-152.

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

2007 *El oficio del sociólogo. Propuestos epistemológicos*. México, DF. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre.

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

Butler, Judith

2002 *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. España, Paidós.

2007 (1990) “Inscripciones corporales, subversiones performativa” En: *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*. España. Paidós.

Carrier, J.

1992 “Occidentalism: the world turned upside-down” En: *American ethnologist*, 19, vol. 2. Pp. 195-212

Castro, Roberto

1996 "En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo". En Ivonne Sanz y Susana Lerner (comps.) *Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México, DF: El Colegio de México. Pp. 57-85.

Carvalho, José Jorge

2002 "La mirada etnográfica y la voz subalterna" En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 38 enero-diciembre 2002. Colombia. Pp. 287-328.

Clifford, James y George Marcus (Eds).

1991(1986) *Retóricas de la antropología*. Serie Antropología, Júcar Universidad. Barcelona, España.

Clifford, James

1991 "Sobre la alegoría etnográfica" En: Clifford, James y George Marcus (eds.) *Retóricas de la antropología*. Serie Antropología, Júcar Universidad. Barcelona, España. Pp. 151-182.

Comaroff, Jean

1985 *Body of power spirit of resistance, The cultura anda histor of a South African people*. The Uniersity of Chigago Press.

Comaroff, J. y J.

1992 "Sobre totemismo y etnicidad" En: Camus, Manuela *Las ideas detrás de la etnicidad, una selección de textos para el debate*. CIRMA

2013 "Acerca de la noción de persona. Una perspectiva africana" En: *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Argentina, Siglo XXI

Davidson, David

1981 "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650" En: Price, Richard (comp.) *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México, Siglo XXI

Díaz Cruz, Rodrigo

2006 "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado" En: *Tópicos del seminario*, julio-diciembre, No. 016. Puebla, México. Benemérita Autónoma de Puebla. Pp. 145-170.

2013 *Apuntes del curso "Historia de la teoría antropológica II"*. Posgrado en Ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Díaz Pérez, María Cristina

2003 *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*. México, CNA-PACMyC

Descola, Philippe

2000 [1996] "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica" En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) En: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI. Pp. 101-123.

2001 [1996] Introducción, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) En: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI. Pp. 11-33

Douglas, Mary

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

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

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*. Barcelona, España Institución y culto.

Entwistle, Joanne

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

Esteban, Mari Luz

2004 *Antropología del cuerpo, género, itineraries corporals, identidad y cambio*. Barcelona. Bellaterra.

Fassin, Éric

2011 "El imperio del género. La ambigua historia política de una herramienta conceptual" En: *Discurso, teoría y análisis*. No. 31. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México. Pp. 11-36.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York, Columbia University press.

Fortes, Meyer

2010 "El sistema político de los Tallensi de los territorios septentrionales de Costa de Oro" En: Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (Eds) *Sistemas Políticos Africanos*. México, CIESAS/UAM/IBERO PP.361-404.

Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (Eds)

2010 (1940) *Sistemas Políticos Africanos*. México, CIESAS, UAM, IBERO.

Foucault, Michel

2005 *Los anormales*. México, FCE.

2007 *El Poder Psiquiátrico*, Argentina. FCE.

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

Gabayet, Natalia

2002 *El nagualismo: una institución mesoamericana entre los afromestizos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero*. Tesis de licenciatura, México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Giglia, Angela

2007 "La antropología y el estudio de las metrópolis". En: Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, comps. *¿Adónde va la antropología?*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Pp. 219-239.

Geertz, Clifford

1983 *Conocimiento Local*. España, Paidós.

Godelier, Maurice

2000 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito. Abya Yala.

Guber, Rossana

2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Gutiérrez, Francisco

2014 *Representaciones del cuerpo. Espanto y daño al animal compañero en tres comunidades afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Antropología Física. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Haraway, Donna

1991 "Manifiesto cyborg". En: *Simians, cyborgs and women: the reinvention and nature*. Routledge. Nueva York. Traducción al español de Manuel Talens. pp. 149-181.

1995 "Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra" en Ciencia, cyborgs y mujeres. *La reinención de la naturaleza*.

Harvey, David

2005 "Sobre los cuerpos y las personas políticas en el espacio global" En: *Espacios de esperanza*. Madrid, Akal.

Hawkesworth, Mary

1997 "Confundir el género" En: *Debate feminista*. Disponible en línea <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/confun347.pdf>

Héritier, Françoise

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

1996 "La valencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad?", *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 15-28.

2007 *Masculino/femenino II Disolver la jerarquía*. Buenos Aires, FCE.

Krotz, Esteban

1995 "La crisis permanente de la antropología mexicana" En: *Nueva Antropología*. Núm 48. México. Universidad Autónoma de Yucatán. Pp. 9-18.

Lakoff, George y Mark Johnson

1986 *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid. Cátedra.

Latour, Bruno

1995 "Dádme un laboratorio y moveré el mundo" En: Iranzo, Blanco Et. Al. compiladores *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid, CSIC.

2007 *Nunca fuimos modernos: ensayo sobre antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Mitológicas, lo crudo y lo cocido*. México, FCE.

1964^a *El pensamiento salvaje*. México, FCE.

1981 "La organización social de los Kwakiutult" En: *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI.

López, Miriam

2011 "Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre mayas y otros grupos mesoamericanos" En: López, Miriam y María Rodríguez-Shadow, *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México, Centro de estudios de antropología de la mujer. Pp. 231-250.

Mauss, Marcel

1979 "Técnicas y movimientos corporales" [1936]. *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos. P 309-358.

Martínez, Isabel

2009 "Naturaleza-Cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos" En: *revista Anales de Antropología*. Disponible en línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/20344>

Merleau-Ponty, Maurice

1976 [1957] *Fenomenología de la percepción*. México, FCE.

Naveda, Adriana

1993 "Mecanismos para la compra de libertad de esclavos" En: Martínez, Luz María y Juan Carlos Reyes (Eds.) *III Encuentro de Afromexicanistas*, Colima.

Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino

2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. México. UAM-Porrúa.

Olavarría, María Eugenia

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

2012 *Lévi-Strauss*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales* (Vol. 1). México, FCE.

Quecha, Citlali

2011 *Cuando los padres se van: infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*. Tesis doctoral. Posgrado en Antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México.

2006 *Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes*. Tesis de maestría. Posgrado en Antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México.

Restrepo, Eduardo

2007 "El giro al multiculturalismo, desde un encuadre afro-indígena" En: *The journal of Latin American and Caribbean anthropology*. Vol. 12, núm. 2 pp. 475-485.

2013 *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán. Universidad del Cauca, Pontificia Universidad Javeriana.

Reyes, Miranda

2012 *Soy negra de la costa: reconfiguración de la identidad de género en mujeres de la Costa Chica*. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales.

Rodríguez Canto

2010 *La costa de Oaxaca ayer y hoy*. México, Universidad Autónoma de Chapingo.

Seeger, Anthony, Robero Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro

1979 "A construção de pessoa nas Sociedades Indígenas" En: *Boletín do Museu Nacional*.32. Río de Janeiro. Pp. 1-19.

Tola, Florencia

2001 "Ser madre en un cuerpo nuevo: transformaciones en las representaciones tobas de la gestación" En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVI*. Buenos Aires.

2004 "La persona y el ser. La representación del Otro" En: *Historia, Antropología y fuentes orales No. 31. Laberintos*. Pp. 51-73.

2005 "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino" En: *Revista colombiana de antropología* Vol. 41 enero-diciembre, 2005 pp. 107-134. Bogotá, Colombia.

Torres, Jorge e Isidro Ramírez

2008 "Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afroamericanos en la Costa Chica de Oaxaca, México" En: Becerra, Alejandro (Coord.) *Atención a la discriminación en Iberoamérica, un recuento inicial*. México. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Pp. 219-241.

Turner, Víctor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press,. Pp. 23-59 Traducción de Carlos Reynoso.

2002 "Antropología del performance" En *Antropología del ritual*. Ingrid Geist (comp.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pp. 101-141

Vargas-Cetina, Gabriela

2007 "Tiempo y poder: la antropología del tiempo" En: *Nueva antropología* Vol. XX, núm. 67, mayor 2007. México. Asociación Nueva Antropología. pp. 41-64.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa

2005 *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México, INAH.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires. Katz.

2010^a “Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo” En: Olavarría, María Eugenia, Carlo Bonfiglioli y Saúl Millán (coords.), *Lévi-Strauss, un siglo de reflexión*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.