

AVATARES DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

XX AÑOS DE REFLEXIÓN

José Francisco Javier Kuri Camacho
Cristina María Millán Vásquez
(coordinadores)

Co r p u s
UNIVERSITARIO

Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es). Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial. La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

AVATARES DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

SARA LADRÓN DE GUEVARA

Rectora

MARÍA MAGDALENA HERNÁNDEZ ALARCÓN

Secretaria Académica

SALVADOR TAPIA SPINOSO

Secretario de Administración y Finanzas

OCTAVIO OCHOA CONTRERAS

Secretario de Desarrollo Institucional

ÉDGAR GARCÍA VALENCIA

Director Editorial

AVATARES DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

XX AÑOS DE REFLEXIÓN

José Francisco Javier Kuri Camacho
Cristina María Millán Vásquez
(coordinadores)



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva

Clasificación LC: GN345.2 A92 2021

Clasif. Dewey: 305.800972

Título: Avatares de la antropología histórica : XX años de reflexión / José Francisco Javier Kuri Camacho, Cristina María Millán Vásquez (coordinadores).

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2021.

Descripción física: 152 páginas ; 21 cm.

Serie: (Corpus universitario)

Nota: Incluye bibliografías.

ISBN: 9786075029382

Materias: Etnohistoria--México--Veracruz-Llave (Estado).

Antropología--México--Veracruz-Llave (Estado).

Autores relacionados: Kuri Camacho, José Francisco Javier.

Millán Vásquez, Cristina María.

DGBUV 2021/26

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
direccioneditorial@uv.mx
<https://www.uv.mx/editorial>

Primera edición: 4 de agosto de 2021

ISBN: 978-607-502 938-2

DOI: 10.25009/uv.2543.1565

Impreso en México / *Printed in Mexico*

INTRODUCCIÓN

JOSÉ FRANCISCO JAVIER KURI CAMACHO
CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ

La enseñanza de la Antropología, en la Universidad Veracruzana, forma parte de una de las más sólidas tradiciones académicas en el país, sólo precedida por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En 1957, nuestra máxima casa de estudios fundó la Escuela, el Instituto y el Museo, todas entidades dedicadas al estudio, investigación y formación de antropólogos. Desde su creación, en la Escuela de Antropología se impartieron las licenciaturas en Antropología Social y en Arqueología, y un año más tarde iniciaron los cursos sobre Antropología Lingüística. Fiel a su espíritu vanguardista, en la ahora Facultad de Antropología instauró en el año 2000 la carrera de Antropología Histórica; la creación de esta licenciatura obedeció a la coyuntura de reformulación de los planes de estudio de las carreras ofertadas hasta ese momento en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, buscando dar cabida a una licenciatura que apoyara el aseguramiento del patrimonio cultural, como parte de la reafirmación del ser humano.

La iniciativa y propuesta de este proyecto académico estuvo a cargo de los profesores René Cabrera Palomec y Federico Colín Arámbula, el primero etnólogo egresado de la ENAH, y el segundo historiador egresado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Los debates teóricos de ambos profesores estaban en consonancia con lo que sucedía en el mundo intelectual de la antropología, pero sobre todo de la historia. Mientras la antropología se encontraba sumergida en una crisis de identidad, en Francia surgía una corriente historiográfica heredera de la Escuela de los Annales, es decir, la nueva historia que proponía abrirse a otros

campos de investigación, a nuevas formas de utilización de fuentes y abordar sus objetos de estudio bajo un enfoque multidisciplinario, traspasar los límites y utilizar métodos de diversas áreas del conocimiento, como la historia, la economía, la sociología, la antropología, entre otras, para así afrontar temas como las mentalidades, las representaciones colectivas, el estudio de las poblaciones de las sociedades históricas. Con esa propuesta el campo de la historia se expandía y aumentaba su interés por los fenómenos de larga duración. Así surgieron corrientes historiográficas como la historia de las mentalidades, la historia cultural y la propia antropología histórica.

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Surge en Francia, en la década de los setenta, como una propuesta para la investigación histórica. En su artículo, *La antropología histórica*, André Burguière (1990), sostiene que a este sector de la historia no se le puede definir únicamente por su campo, es decir, el estudio de lo habitual en oposición a lo excepcional o al acontecer, ni por el tipo de fuentes que utiliza, como narrativas, listas de precios, archivos notariales o parroquiales, lo que le define como antropológica es la reflexión que arrojan dichas fuentes y el manejo que se hace de los datos recopilados. Este autor sostiene que el proceso consistiría en “hacer como el etnólogo, que utiliza la distancia que percibe entre su propia cultura y la de su terreno de observación, para desembarazarse de sus propias categorías y reconstruir el sistema lógico de la sociedad que estudia...” (Burguière, 1990: 44), así el historiador aprovecharía el carácter no elaborado de sus fuentes brutas y encontraría, por encima de la realidad manifiesta, los mecanismos y la lógica que explican una sociedad o una época. En el mismo artículo Burguière define la antropología histórica como la historia de los hábitos físicos, gestuales, alimentarios y mentales, pero dice habría que estudiarlos como fenómenos a través de los cuales se designa una sociedad y una cultura; fenómenos no significantes sino significados, es decir, digeridos e interiorizados por la sociedad.

Por su parte, una característica que el historiador Jean-Claude Schmitt (2008) destaca de este campo de estudio, en su artículo *Anthropologie historique*, es su carácter multidisciplinario:

Si hay un área donde la noción de ‘interdisciplinariedad’ o, para ser más justo y más modesto, de ‘multidisciplinariedad’, tomó sentido en el trabajo de los historiadores [...] es el de la unión de la antropología social y cultural con la historia, hasta el punto que una nueva categoría del conocimiento histórico apareció y se desarrolló rápidamente en los últimos treinta años, el de ‘antropología histórica’.¹

Como sucede a menudo, los contenidos cubiertos por esta noción única se diversificaron rápidamente, a veces de forma espontánea y no siempre de manera reflexiva, incluso como un simple efecto de moda. Sin embargo, desde su surgimiento la antropología histórica cobró interés, no sólo en Francia sino en países como Inglaterra, Estados Unidos y, aunque de forma marginal o tardía, en México.

ANTROPOLOGÍA A LA VERACRUZANA

Decíamos que en la UV dio inicio la Licenciatura en Antropología Histórica como un prometedor campo del conocimiento y del quehacer antropológico, único en Latinoamérica. La nueva carrera fue definida como un ensayo multidisciplinario y un proyecto que reinterpretaría el pasado, aseguraría el presente y definiría el futuro del campo de lo cultural, tratando de evitar las tentaciones en las que la antropología tradicional había incurrido: etnocentrismo, estudio de estructuras sin sujetos sociales y cronocentrismo (Cabrera, 2006). Su principal aportación sería la construcción de problemas sobre las realidades sociales con perspectivas diferentes, es decir, la antropología histórica como un humanismo crítico y práctico que retomara, en gran medida, la obra ejemplar de los etnólogos e historiadores franceses del siglo pasado.

La propuesta hecha por estos pensadores fue recogida y moldeada por los entusiastas y visionarios profesores de la Universidad Veracruzana, quienes plantearon la nueva disciplina como un saber transdisciplinar que estudiaría las transformaciones históricas de las variaciones culturales, en donde confluiría la etnología y la historia. Este proceso dialéctico buscaría entonces reunir los estudios sobre el acontecimiento histórico con los sistemas culturales: la posición del individuo frente a la colectividad, la diacronía con la sincronía, el tiempo con el espacio, los

¹ Traducción propia.

hábitos con los actos de institución, las mentalidades con las ideas, lo cotidiano con lo extraordinario; es decir, reunir todo aquello que procede de la interiorización de la imaginación histórica, que comúnmente se conoce como la *cara cotidiana* o estructural de la cultura de los grupos (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2002: 26).

Así, la atención se desplazó hacia la recuperación de los fenómenos colectivos que habían sido marginales, tanto para la historia como para la antropología; es decir, aquellas realidades que François Dosse señalaba como no tan ostensibles, pero que hacen de la experiencia ordinaria su campo privilegiado, entre las que se encuentran: la memoria colectiva, los mitos, el conocimiento nativo, las historias de vida, la tradición oral, el folklore, la identidad, el espacio social, el poder, los movimientos sociales, los comportamientos y gestos colectivos, las creencias y los rituales, los actos de institución, la fiesta, el ocio, la sociabilidad, las mentalidades, la imaginación colectiva, la sexualidad, el cuerpo, los olores, las preferencias alimenticias, las concepciones sobre la vida y la muerte, las políticas culturales, la estética, la mujer, los niños y el juego. En ese momento se pensó que, dado que la cultura a escala mundial tendía a la construcción de una comunidad global

... que poco a poco va homologando a las naciones de acuerdo al desarrollo económico y científico que vivimos, algunas de las implicaciones de esta globalización son: la formación de nuevas identidades, la sustitución e hibridación de las culturas regionales y locales, la apertura de un mercado de bienes y valores culturales asociados a las innovaciones tecnológicas y a los sistemas de información (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2002: 17)

y que persistía la carencia de una política cultural que alentara las innovaciones y consolidara las producciones locales y regionales, aprovechando la infraestructura legal y el trabajo de las organizaciones civiles, la formación de profesionales en la investigación sobre el patrimonio intangible y sus relaciones con el patrimonio cultural tangible, así como el fomento a la apreciación sobre los bienes histórico-culturales de la vida cotidiana en las comunidades, instituciones, grupos y organizaciones de nuestro estado y país, debía ser el objetivo de la Licenciatura en Antropología Histórica, a decir del maestro René Cabrera Palomec (2006), convertir a su egresado en el principal crítico de las políticas culturales y defensor

del patrimonio, una de las principales responsabilidades del antropólogo histórico, y eso sería a través de la apertura hacia problemáticas desdeñadas por la antropología clásica y con la inclusión de una ética necesaria para la época posmoderna.

LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EN LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA

La UV se ha distinguido por su vocación humanística y de compromiso constante con la sociedad, desde estos principios se instituyó la Facultad de Antropología, distinguiéndose por ser una de las primeras licenciaturas que a mediados de la década de los cincuenta inició sus trabajos y fortaleció los estudios en esta área en la región sur-sureste del país.

En el contexto de los años setenta del siglo XX, cuando las universidades del país crecieron y se expandieron, la Facultad de Antropología consideró necesario integrar una pluralidad de voces que dieran un sello característico a la antropología veracruzana, es así como se incorporan jóvenes formados en otras universidades nacionales y de Centroamérica que, en conjunto con los académicos, construyeron un proyecto innovador del quehacer del antropólogo.

La vida universitaria, tan ajena a la mayoría de los jóvenes del país, se presentaba como una experiencia novedosa que permitía el acceso a una creciente diversidad de referentes culturales provenientes de distintas partes del mundo y que encontraban en sus espacios físicos e intelectuales un medio adecuado para su expansión y apropiación (González, 2008: 22).

Las preocupaciones sobre la importancia de la antropología fueron pieza clave para conformar discursos desde distintas posturas y áreas del conocimiento, lo que logró transformar e incidir en muchas generaciones de egresados. Esa madurez de pensamiento llevó a buscar, de manera contundente, la interacción con otros campos del saber. Es así como se va discerniendo, en diversos espacios como seminarios, pasillos y charlas de café, la posibilidad de mirar al mundo desde distintos parámetros, construyendo un prisma de miradas que, al agruparlas, conformaron la Licenciatura en Antropología Histórica, programa fundado con el inicio del milenio, en el año 2000.

Dicha licenciatura, que ya cumplió 20 años en el pasado 2020, se encuentra reconocida a nivel nacional debido a que es la única que se ofrece en el país y en Latinoamérica, y con buenos resultados. A la fecha se cuenta con más de 130 antropólogos históricos incorporados a distintas instituciones y organismos por todo el país.

Por lo anterior, a 20 años de ejercicio de la antropología histórica es necesario y pertinente hacer un balance de las metas logradas y los proyectos por consolidar, asimismo, reflexionar sobre el ejercicio como académicos en el aula y la investigación, siempre en sintonía con los aprendizajes de los estudiantes. También, es oportuno hacer énfasis en la tradición investigativa de la licenciatura aludida, caracterizada por la interdisciplinariedad y por su preocupación por la sociedad.

En estos años, cuando desde todas latitudes se están revisando las acciones de las sociedades para hacer y estar en este mundo, es necesario reflexionar desde la antropología histórica sobre los aportes, retos, enfoques y posturas, no solo del programa educativo sino también de su incidencia social, “considerando las tensiones económicas, políticas y culturales, en tradiciones históricas enfrentadas por la colonización, por la modernidad, la globalización y que, sin embargo, persisten, reproducen y renuevan sus horizontes de sentido histórico” (Colín, 2010).

El contenido del libro está estructurado con dos presentaciones de los autores intelectuales, en las que se pueden leer claramente las posturas que, con el paso del tiempo, se fueron delineando; posteriormente, se dedica un capítulo para cada uno de los campos planteados por la antropología histórica, en los que se desarrollan los postulados teóricos y las temáticas abordadas por cada uno de los autores.

En el artículo, *Pensando la vida cotidiana y políticas culturales a veinte años*, elaborado por María de Lourdes Becerra Zavala, la autora anota que su objetivo es pensar sobre lo que se hace día tras día en las aulas, en particular lo realizado desde la línea de investigación *Vida cotidiana y políticas culturales*, para examinar así el lugar de la antropología histórica en la UV, a 20 años de la fundación de la carrera y 14 desde que vieron luz los primeros egresados de la mencionada línea. En un segundo apartado, la doctora Becerra hace una reflexión sobre los antecedentes en el tema de vida cotidiana como objeto de estudio; hace referencia a lo que se concibió desde el Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica y lo que se ha construido disciplinariamente en los trabajos recepcionales. En un tercer apartado escribe sobre la vida cotidiana y las políticas culturales en el marco

epistémico de la antropología histórica para, en un último apartado, finalizar con una reflexión sobre las perspectivas.

En el artículo, La construcción de la antropología histórica desde el espacio y la cultura, José Francisco Javier Kuri Camacho señala que la finalidad es reflexionar sobre el campo de conocimiento denominado espacio social; sobre sus aproximaciones teóricas, procesos de investigación, reflexiones metodológicas, temas y múltiples posibilidades de investigación creativa que se están llevando a cabo en torno a este tema. En un primer apartado, denominado El espacio desde lo posthumano, el maestro Kuri plantea que los problemas a los que se enfrenta el hombre han trastocado su relación con la naturaleza, en distintos espacios, con sus acciones sociales o no, pero al final todo lo que toca y está a su alrededor es transformado y destruido, da ejemplo de ello: interacciones sociales deterioradas, extinción de especies de animales y plantas, incendios en selvas y bosques para ser convertidos en aserraderos o tierras para monocultivos y establecimiento de empresas con fines de expoliación, incapacidad política para detener el cambio climático, problemas para obtención del agua y conflictos que se avecinan por la disputa del preciado líquido, constantes retornos al racismo, desigualdad política y social, violencia desmedida e indiferencia a todo ser vivo, élites que aprovechan estos problemas para disfrutar privilegios, etc., todo lo anterior como producto de un modelo civilizatorio basado en una concepción antropocéntrica que ha comenzado su propio desgaste. En un segundo apartado, Kuri Camacho plantea la relación entre espacio público y ciudadanía, tomando como punto de partida el concepto de sociedad civil, que para la teoría política en el mundo actual es un conjunto complejo de comunidades y asociaciones independientes no estatales; la sociedad civil actúa en el espacio social de modo organizado, voluntario y autogestionado, aunque por su carácter dinámico y variado se despliega en el orden de los espacios públicos, constitutivos de la vida social. Un tercer apartado de este capítulo es dedicado a las investigaciones realizadas en la línea de investigación Espacio social, de la Licenciatura en Antropología Histórica, en donde se ha indagado sobre la conformación, representación, percepción y apropiación del espacio, el territorio y el paisaje de determinados grupos sociales; estudios orientados en historizar los procesos sociales a partir precisamente del contexto histórico.

En Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares, Cristina María Millán Vásquez comenta que su objetivo es reflexionar en el campo

de estudio de la corporeidad humana. El primer apartado es un breve recuento del estudio del cuerpo humano desde las ciencias sociales, destacando pensadores, disciplinas y corrientes teóricas que han influenciado el abordaje del tema en la antropología histórica; se destacan las aportaciones de la antropología, la sociología, la filosofía y la historia al estudio del cuerpo humano, así como la conformación de una forma de abordar dicho estudio. En el segundo apartado se analiza la propuesta del Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica en relación con el estudio del cuerpo humano, y se desarrolla la perspectiva antropológica e histórica sobre el simbolismo del cuerpo en Occidente. En el tercer apartado, se expone que la antropología histórica entiende el cuerpo como una unidad bio-social-simbólica-cultural-histórica, donde se significan y adquieren sentido los atributos físicos, la imagen corporal, las sensaciones, los placeres, los deseos, el género, el estatus, etc.; es decir, se estudia la corporeidad humana como fenómeno social, cultural e histórico. También se esbozan temáticas desarrolladas a lo largo de dos décadas en la línea de investigación sobre el cuerpo, y se hace un breve recuento de los trabajos recepcionales que han tomado al cuerpo como objeto de estudio.

Por su parte, en el estudio Tradición e identidad desde la perspectiva de la antropología histórica, Eduardo Ponce Alonso reflexiona sobre la relación entre las disciplinas sociales, particularmente entre la antropología y la historia. En un primer momento discierne sobre el campo general de la disciplina y su surgimiento desde la perspectiva de los Annales, a partir de propuestas como la *larga duración* de Fernand Braudel, las *mentalidades* de Jacques Le Goff o la *representación*, utilizada por Roger Chartier, desde donde se retoman temas clásicos de la antropología para estudiarlos en realidades históricas. Posteriormente, el doctor Ponce desarrolla su planteamiento acerca de la investigación de la tradición y la identidad, desde el particular punto de vista de la antropología histórica, y sostiene que se debe entender que la identidad y la tradición no existen en el vacío, sino que están en el marco de una comunidad que se define y cohesionan compartiendo y transmitiendo ideas, valores, conocimientos y memorias entre sus miembros. Así, identidad y tradición son elementos que los grupos sociales y los individuos utilizan para socializar y relacionarse con y en su entorno. El autor concluye proponiendo ideas generales del camino recorrido por la línea de investigación Identidad y tradición, de la Licenciatura en Antropología Histórica, así como el punto en el que se encuentra la reflexión a 20 años de distancia.

En el ensayo titulado *La memoria colectiva y el olvido en la antropología histórica: sueños colapsados en el ocaso*, de Blanca Jimena Salcedo González, se presentan un conjunto de ideas que provienen de posicionamientos teóricos y muchas reflexiones dislocadas y antiesencialistas, respecto a la forma de comprender la disciplina con relación al campo de la memoria colectiva. Después de invitar al lector a realizar un ejercicio de la otredad, a partir de un recurso estético inspirado en el libro *Me llamo Rojo* (1998) del turco Orhan Pamuk, se expone la relación entre la antropología y la historia, así como la manera en que ambas ciencias han tenido sus encuentros y desencuentros. En la segunda parte del ensayo se explica, desde la perspectiva de la antropología histórica, la manera de plantear un enfoque pertinente para el desarrollo de investigaciones que problematizan los excedentes de sentido, aspectos que colapsan el tiempo y el espacio de la memoria colectiva y las formas del olvido. La autora concluye anotando que puede entenderse la memoria colectiva como una metáfora poética que permite comprender las diferentes estrategias cognitivas de comunicación y aprendizaje del conocimiento; en la mitología griega se concebía que en el viaje eterno al inframundo todo muerto debe beber el agua del río Lete, para olvidar quién fue, inundar su vacío interno, tentado a probar el néctar de Mnemósine, donde emerge la angustia por el recuerdo.

Esperamos que este trabajo sirva para que el lector adquiriera una visión clara de lo que se ha denominado antropología histórica: el estudio de la condición humana centrado en el devenir histórico de las manifestaciones socioculturales, entendidas como elementos patrimoniales, y lo realizado a lo largo de 20 años de existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Burguière, André. (1990). *La antropología histórica*, en *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia*. Editorial Mensajero, Bilbao.
- Cabrera Palomec, René. (2006). *Periódico Universo*, 225. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Colín, Federico. (2010). *La antropología histórica en latinoamérica* [ponencia]. Foro de docencia, investigación, difusión, extensión y vinculación de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.
- Dosse, François. (1987). *L'anthropologie historique*, en *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*. Éditions de la Découverte, París.

González Rubí, Mario Guillermo. (2008). La educación superior en los sesenta: los atisbos de una transformación sin retorno. *Sociológica*, 23(68): 11-39. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732008000300002.

Le Goff, Jacques, Chartier, Roger y Revel, Jacques. (1990). *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia*. Editorial Mensajero, Bilbao.

Schmitt, Jean-Claude. (2008). Anthropologie historique. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, Hors-série 2*, BUCEMA, France.

DOCUMENTOS

Periódico Universo, 225, uv. Recuperado de: <https://www.uv.mx/universo/225/infgral/infgral06.htm>.

Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica. (2002). Universidad Veracruzana.

NOTAS FILOSÓFICAS SOBRE ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA, A PARTIR DEL 2020

FEDERICO COLIN ARÁMBULA

Empecemos por desentrañar las implicaciones.

EDMUNDO O'GORMAN

Colaboré en la construcción del módulo histórico del primer Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica en la Universidad Veracruzana. Las asignaturas que lo conforman representaron las marcas iniciales para analizar la experiencia humana en sus escalas doméstica-individual (Mentalidad y Representaciones sociales), grupos y civilizaciones (Historia cultural, Historia del patrimonio histórico cultural I y II) y procesos genético-estructurales (Políticas culturales y Geografía histórica).

Desde mi experiencia como historiador consideré relevante, en la formación del antropólogo, dos grandes aspectos a veces extremos: el individual, cotidiano, íntimo, ordinario; y el público, civilizatorio, las grandes estructuras. Ambos se complementan con el módulo antropológico y se vuelven compatibles, al menos en la teoría y el método, aunque en la realidad son discursos enfrentados. La antropología me ha permitido concebir otras vías para lo público y detonar los elementos sociales para una vida ciudadana.

Impartí la mayoría de esas asignaturas por 20 años, hoy ofrezco también, como complemento fundamental del módulo histórico, Filosofía de la historia, asignatura perteneciente al módulo teórico-metodológico. Lo anterior me ha llevado a varias reflexiones que acá comparto, deseando permita a futuros antropólogos históricos ampliar sus proyectos.

1. La formación de las relaciones profundas e inmediatas que definen la vida en su largo proceso, así como la cotidianidad en sus límites contradictorios generan la programación de actividades habituales en la formación, reproducción e invención en el ámbito del devenir civilizatorio, incluyendo saberes y producciones diversas.
2. La relación interdependiente entre adquisición, comprensión e interpretación del saber histórico, ha fortalecido el quehacer de la experiencia de investigación dedicada a las teorías y métodos, implicada en las formas de indagación histórica que involucran la gran estructura, así como la mediana y la pequeña en sus escalas de proyección histórica. Desde ahí se construyen una serie de significaciones que van a definir cuáles son las relaciones primarias y secundarias entre la antropología y la historia, y si bien se enfocan en proyectos sociales que impactan en la utilidad pública de la vida diaria de nuestro entorno, no se desdice de su parentesco con la etnohistoria, la arqueología y la antropología social y cultural (Colin-Arámbula, 2010a).
3. El origen de los fenómenos, los usos sociales de la vida diaria y sus significaciones, devienen en todo momento por los procesos contradictorios que cada época va generando en sus tradiciones, costumbres y hábitos.
4. Los procesos sociales que impactan la vida diaria son inaccesibles en su primer momento de reconstrucción social y cultural, es decir, en lo cotidiano no se puede saber la trascendencia de los procesos sociales en el momento que ocurren. La dimensión holística del quehacer histórico se ocupa de la reconstrucción y formación de elementos, en la carga social y cultural, a partir de nuevas interpretaciones que darán luz a otras expectativas del mundo referido.
5. En los primeros momentos de la historia cultural, las mentalidades y el orden expuesto en las representaciones sociales conforman la primera capa de heterogeneidades entre mundos hegemónicos y subalternos, junto a la visión enfrentada por los grupos sociales y su transición hacia las épocas yuxtapuestas de la civilización. Nuestra concepción sostiene que la antropología histórica es el estudio genético y estructural de la vida social en culturas diversas, considerando las tensiones económicas, políticas y culturales en tradiciones históricas enfrentadas por la colonización, la moder-

nidad y la globalización, que sin embargo persisten, reproducen y renuevan sus horizontes de sentido histórico (Colin-Arámula, 2010a).

6. Las correspondencias entre imágenes de la representación de ámbitos sociales no siempre se identifican en la misma perspectiva humana, porque están atravesadas por relaciones de poder. La formación implícita y explícita del patrimonio, junto a las políticas culturales, no representan la misma experiencia histórica en los diferentes grupos sociales, por la diversidad en la construcción de la vida diaria.
7. Todo lo que refiere a la experiencia histórica del patrimonio no siempre se guarda o cubre por las políticas culturales, debido a la proyección pública entre gobiernos, grupos y estratos sociales, cuya dimensión no siempre es armónica en el devenir histórico y social.
8. La geografía y la historia tienen componentes armónicos de la experiencia humana, porque se involucran mutuamente en actividades que fusionan la vida pública y cultural, o bien entre la vida práctica y la experiencia humana; son parte de la identidad humanitaria en todos sus aspectos y en su diversidad.
9. La experiencia material y técnica del razonamiento utilitario también se opone a la experiencia humana, por eso hay problemas de bienestar ambiental, social y económico que no se transforman a otro orden mundial.
10. Esta breve construcción filosófica, como aquello que ha sido proyectado en su explicación, comprensión e interpretación, ligada a la razón del saber epistémico, es el marco general de la antropología histórica.

Hoy día, la antropología histórica se va ligando a momentos de incertidumbre que, o bien se apartan de la vida ordenada del mundo actual o bien se oponen a otros mundos posibles. La sabiduría no abandona el alma de los hombres ordinarios, de los hábitos y del saber de aquellos tiempos cuyo espacio confirmó el saber dialéctico del tiempo histórico.

Para la antropología histórica, dejar clara la idea de su formación a partir de las relaciones con otras disciplinas y en la delimitación de sus problemas y alternativas, resulta capital no sólo por la delimitación a la que estamos acostumbrados con respecto a qué

es antropología y qué es historia, sino cuáles son sus lugares sociales en sus relaciones y cuál es su estatuto en el conjunto de las ciencias sociales (Colin-Arámbula, 2010b).

Después de 20 años, desde la concepción histórica se ve la antropología y la historia como un día cualquiera en el que “la lluvia, el parque y otras cosas” (The Cowsills, 1967) darán otro sentido a las posibles significaciones de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Colin-Arámbula, F. (2010a). *La antropología histórica recién parida en Latinoamérica* [contribución al Foro]. Debates. Recuperado de: https://h-debate.com/wordpress/wp-content/old_debates/Spanish/debateesp/antropologia/6.htm.
- . (2010b). *La antropología histórica recién parida en Latinoamérica (parte 2)* [contribución al Foro]. Debates. Recuperado de: https://h-debate.com/wordpress/wp-content/old_debates/Spanish/debateesp/antropologia/6.htm.
- O’Gorman, E. (1994). Polémica en torno al Altar del Perdón de la Catedral de México, en I. Tovar de Arechederra y M. Mas (comps.). *Reencuentro con nuestro patrimonio cultural*. DDF-Universidad Iberoamericana-Conaculta.
- The Cowsills. (1967). *The rain, the park & other things* [Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tCBLxCgddGk>.

PRESENTACIÓN DE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

RENÉ CABRERA PALOMEC

La Licenciatura en Antropología Histórica poco a poco se fue construyendo a partir de un esfuerzo, aunque hay que decir desigual, por parte de profesores y estudiantes que aceptaron un reto singular: crear una opción de conocimiento que, sin apartarse de la tradición intelectual que le dio origen, explorara e incorporara otras maneras de conocer esa parte de la realidad para convertirla en objeto del saber bajo principios tanto racionales como sensibles de la modernidad europea: la condición humana. Ese intento se colocó en una doble perspectiva, al incluir problemas y paradigmas de la investigación antropológica cultural de los últimos 25 años, así como los que corresponden a la investigación historiográfica contemporánea que se iniciara bajo el nombre de Escuela de los Annales. Los practicantes de una y otra disciplina, en la crítica y en el reconocimiento de su quehacer, encontraron temas, procedimientos y resultados comunes, aún en situaciones de alejamiento total a los que obligaba el rigor y las fronteras estrictas de sus respectivos quehaceres.

Sin restringirse a ninguna de sus fuentes, poco a poco se fue perfilando en esa nueva carrera un estilo de investigación ambivalente, “demasiado viejo y demasiado nuevo”, que ha permitido observar una nueva pertinencia del campo de investigación cultural –aunque existen múltiples trabajos sobre distintos aspectos de este campo, no se había sistematizado en sus límites ni en una terminología que lo sustentara para todos los que lo investigan—. Derivamos en una disciplina con nueva pertinencia, y con esto me refiero a la cultura “como objeto de políticas”, en

palabras de José Joaquín Brunner,¹ es decir, a la posibilidad de analizar ya no una totalidad descriptiva (pueblo, época, estilo), sino un proceso, el de la producción de significaciones que las sociedades requieren para su reproducción.

Cabe mencionar que en lo anterior no sólo se advierte que la cultura forma parte de acciones que no se dejan al simple juego de la espontaneidad o del azar, sino que se sugiere que forma parte de una preocupación tan importante como la misma seguridad nacional o civil; así como que es necesaria una conceptualización que permita su uso generalizado por las varias disciplinas que la incluyen en sus reflexiones.²

El uso de la noción de cultura, ya no como sustantivo sino como adjetivo, y la conversión de su utilización meramente ontológica en instrumental, paralela a su entendimiento como un proceso de autocreación permanente permitió pensar en un campo de investigación y reflexión que no dudamos entonces en llamar políticas culturales.

LAS POLÍTICAS CULTURALES COMO CAMPO DE REFLEXIÓN Y ACCIÓN

Las políticas culturales no son una invención nuestra. Sin que tengan que llamarse de ese modo, son prácticas consustanciales a toda organización colectiva, ya que garantizan la normalidad y la normatividad de las significaciones que cada sociedad se permite a sí misma como estrategia necesaria a su reproducción. La idea más general hoy es que la relación entre cultura³ y política no puede soslayarse por más tiempo, y que hay que enfrentar, en lo epistemológico y en la investigación, los nuevos escenarios en que se debaten temas y acciones que nos unen y al mismo tiempo nos separan.

¹ José Joaquín Brunner (1985a), La cultura como objeto de políticas, en José Joaquín Brunner (1992), *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo/Conaculta, México.

² Estamos en deuda con aquellas investigaciones que conciben la cultura como un proceso, como una actividad creadora, como el ámbito de “producción, circulación y consumo de significaciones” que los hombres se dan a sí mismos. Véase Néstor García Canclini (1991): Los estudios culturales de los ochenta a los noventa, *Iztapalapa*, año 11, 24: 9-26.

³ Aún aquella que admite la existencia de una “cultura culta” en oposición y complementariedad con una “cultura popular”.

¿Qué son las políticas culturales? Son el resultado, todavía inconcluso, de las relaciones que desde los años ochenta del siglo xx establecieron dos ámbitos de la actividad humana: el de la política, es decir, el del ejercicio colectivo y público del poder, y el de la cultura, que es la producción de significaciones.⁴ En realidad estos dos ámbitos han estado relacionados durante mucho tiempo, pero lo que sucedió hace 20 años fue que tuvieron que redefinir sus relaciones por el “... efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia.”⁵

Visto en perspectiva, este momento se conoce como el sexto periodo de un desarrollo de las políticas culturales en América Latina.⁶ Su posible detonador quizás haya sido la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales, realizada en 1982 en la Ciudad de México y patrocinada por la UNESCO y el gobierno de México; el malestar generalizado que dejara esa conferencia se vio expresado en artículos como los de Claude Lévi-Strauss y Mario Vargas Llosa.⁷ Lo único que pareció ser positivo fue el acuerdo sobre la obligación de los gobiernos de fijar un porcentaje anual para la cultura en los presupuestos nacionales, la búsqueda de fuentes de financiamiento que no fueran gubernamentales y la mejor distribución de los recursos. Hoy, implica un vasto campo de problemas en los que cotidianamente se requiere de análisis y propuestas que nos involucran como científicos y como ciudadanos, porque la acción gubernamental está imponiendo un tipo de política cultural que hay que conocer y desentrañar, ya que de cualquier modo son formas que consagran varios elementos de los cuatro modelos ideales de hacer políticas culturales, según Brunner.⁸

⁴ Decimos relaciones, tratando de entender la importancia de la vida cultural sobre la política y los efectos directos y colaterales en las economías regionales y en la nacional. A su vez, suponemos una creciente participación de la llamada sociedad civil, justamente desde el terreno de la cultura.

⁵ Martín Hopenhayn (2001), *¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura*, en Daniel Mato (comp.). (2005), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

⁶ Véase Edwin Harvey (1990). *Políticas culturales en Iberoamérica y en el mundo*, Editorial Tecnos, Madrid.

⁷ “Identidad cultural y apertura al exterior” y “El elefante y la cultura”, respectivamente.

⁸ José Joaquín Brunner (1985b). La mano visible y la mano invisible, en José Joaquín Brunner, (1992), *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo-Conaculta, México.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

Fue trazada la perspectiva general sobre la cual se encauzarían las investigaciones realizadas en la Licenciatura en Antropología Histórica: la redefinición –y consecuentemente el planteamiento de nuevas formas de acción– de la transición entre tradición y modernidad operadas en el ámbito de la cultura, expresadas en las políticas culturales emanadas de los gobiernos nacional y estatales, así como la emergencia de movimientos culturales que han dado forma a esa transición. El objetivo sería el análisis de las políticas culturales a lo largo del tiempo, intentando explicar no sólo el origen del proceso, sino también sus tendencias parciales, regionales y la nacional. Para ello se organizaron idealmente seis proyectos:

1. Cuerpo y sexualidad
2. Espacio social
3. Identidad y tradición
4. Memoria colectiva
5. Técnica y materia
6. Vida cotidiana

Se estableció el acuerdo de que cada proyecto estaría obligado a establecer heurísticamente las relaciones entre el tema específico que el estudiante quisiera investigar –en el marco de la racionalidad interna a cada proyecto– con el enfoque general que aquí se ha expresado. De este modo, las investigaciones que darán fruto a trabajos recepcionales tendrán que mostrar la relación existente entre el tema específico, los fenómenos que señalan los títulos de los proyectos y las políticas culturales, y sus posibles implicaciones para el reconocimiento de patrimonios culturales ciudadanos, sin importar el ámbito de acción de tales ciudadanos, el lugar en que se hallen esos patrimonios o la época referida.

PENSANDO LA VIDA COTIDIANA Y POLÍTICAS CULTURALES A LO LARGO DE VEINTE AÑOS

MARÍA DE LOURDES BECERRA ZAVALA

Si se tratara de resumir el desafío que plantea la función epistémica de la historicidad, sería el de asomarse a lo desconocido, esto es, de impulsar a pensar y explorar a lo no dado.

HUGO ZEMELMAN, *Necesidad de conciencia*

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente texto es pensar sobre lo que se hace día tras día en las aulas. En particular, lo realizado desde la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales, para examinar su lugar dentro de la antropología histórica en la Universidad Veracruzana (UV), a 20 años de la fundación de la carrera y 14 desde que vieron luz los primeros egresados de la mencionada línea.

Esta reflexión es importante por tres razones. La primera es proponer algunas ideas por las cuales lo trabajado en la línea de investigación puede ser representativo de la antropología histórica, para ello es necesario valorar escenarios desde donde los profesores conciben qué es la antropología histórica y, en consecuencia, cómo debe enseñarse. Se requiere del examen de las referencias teóricas y actividades trabajadas a lo largo de los años, y los frutos obtenidos en las diversas trayectorias de formación de al menos 15 generaciones; por ello, en este documento se analizarán los trabajos recepcionales egresados de la línea. La segunda razón es delinear rutas para pensar la antropología histórica, en y desde el terreno amplio de la antropología como disciplina. Por qué es antropología, qué implica adjetivarla como histórica, son

algunas provocaciones que amplían la discusión que sigue, siendo inevitable para los que forman parte de la comunidad antropológica. La tercera razón, reorientar prospectivamente el sentido de las prácticas en el aula, en el desarrollo de los cursos, y el papel que tenemos como docentes en la formación de antropólogos históricos.

Hay un grado de implicación personal y profesional que es necesario mencionar. La autora es egresada de la primera generación de esta línea de investigación y tiene la fortuna de ser docente responsable de los cursos que conforman el recorrido de investigación formativa. La distancia en el tiempo respecto a la experiencia personal como alumna, docente, y la búsqueda de un punto de vista crítico de lo anterior, no es sencilla. Sin embargo, se parte del principio “el proceso del conocimiento científico que es en sí un hecho humano, histórico y social, implica, cuando se trata de estudiar la vida humana, la identidad parcial entre sujeto y objeto de conocimiento” (énfasis original Goldmann, 1984: 21).

Al delimitar algunos elementos de las condiciones académicas, sociales y disciplinarias de la antropología histórica, se podrá comprender en qué medida lo personal en realidad son características conformadas a partir de la pertenencia a una comunidad de conocimiento de la antropología histórica. Por otro lado, comprender cómo las acciones, desde la línea de investigación, han podido contribuir al proceso disciplinario de la antropología histórica como subcampo de la antropología, en tanto disciplina científica que permite un punto de vista exterior a las dinámicas locales de pertenencia de la autora. De tal modo se piensa desde un contexto diferente al de la facultad y la antropología histórica para identificar sus límites y elementos disciplinarios.

EL CAMPO DE LA VIDA COTIDIANA Y LAS POLÍTICAS CULTURALES

Antecedentes

Es a partir de las aportaciones de la sociología, la antropología y la historia, principalmente, que la antropología histórica asume como campo la vida cotidiana. Métodos, enfoques epistemológicos y teóricos son motivos desde los cuales se ha propuesto lo que hoy en día es una línea de investigación que se interesa por los aspectos habituales, la construcción del sentido, el papel que juega en el devenir

histórico, la dialéctica entre el individuo y todas las colectividades con las que puede relacionarse. A continuación se presentan algunos autores que son la genealogía para el campo de la antropología histórica; no es un recuento exhaustivo de precursores estudiosos de la cotidianidad, sino el reconocimiento de aquellos desde los cuales emerge nuestra línea de investigación.

Desde la sociología, Alfred Schutz (1977), Peter Berger y Thomas Luckmann (1968), son los que se consideran relevantes por colocar, fenomenológicamente, el papel del sujeto, la intersubjetividad y la objetividad como elementos centrales del análisis social en el mundo moderno. La vida cotidiana es la realidad por excelencia, en la cual las personas interactúan socialmente mediante la construcción del sentido. Procesos de subjetivación y objetivación, del individuo y entre individuos, construyen los acervos sociales del conocimiento, aprendidos como hábitos, memoria y lenguaje. La construcción del sentido, que desde las teorías simbólicas de la cultura se asume como elemento de la dinámica cultural, así como elaboración de los acervos sociales de conocimiento y su objetivación mediante procesos de socialización, se consideran valiosos para el análisis que se preocupa por los aspectos microsociales.

Lefebvre (1972) y Heller (1985), desde una perspectiva marxista no ortodoxa, colocan el papel del individuo como el realizador de la historia. Cada individuo vive su existencia en y a través de la vida cotidiana. La reproducción social se realiza en la praxis de las personas que pueden trascender su alienación, asumiendo conscientemente su condición humana, así como el reconocimiento de la historicidad de las condiciones sociales en las que viven. La praxis, el hombre individual, reconoce el valor de su lugar como individuo gracias al reconocimiento de su condición humana como ser histórico, allí es donde la antropología histórica recupera estas aportaciones para el estudio, tanto de la vida cotidiana como de las políticas culturales.

Desde la historia, la Escuela de los Annales (Burguière, 1988) legó el camino a lo que se conoce como historia de las mentalidades e historia cultural. Los hechos históricos se enfocan en las colectividades o individuos populares, haciendo a un lado aquellos individuos que han acaparado la narrativa histórica, como los únicos capaces de permitir la construcción del conocimiento histórico. La alimentación, los hábitos, la vida familiar, los tiempos, el ocio, los valores y colectividades aparentemente anónimas que están en el trasfondo de los grandes personajes (Gonzalbo-Aizpuru, 2006), son los sujetos que hacen la historia. Sus indicios habrá que buscarlos

como procede el etnógrafo: con la mirada atenta en la alteridad, de lo subrepticio a lo dominante, hasta lo que se constituye marginal ante la abrumadora normalidad.

Desde la antropología, aportaciones como las de Evan-Pritchard, Sahlins, Lévi-Strauss (Cragolino, 2007) colocaron el trabajo etnográfico (caro método para nuestra disciplina) como un procedimiento para la construcción del conocimiento histórico. Criticando duramente las interpretaciones antropológicas etnocéntricas que obviaban las transformaciones socioculturales en el tiempo, así como la posibilidad de otras historias que no fueran la occidental, emprendieron investigaciones que legaron la importancia de la cotidianidad, no sólo como el medio desde el cual se realiza etnografía, sino la fuente misma del conocimiento histórico.

Todo lo anterior fue estructurado como plataforma de la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales. Esta se constituye de varios cursos, y es uno de los ejes del módulo de investigación dentro del plan de estudios de la licenciatura. Agrupar en módulos las asignaturas en el plan de estudios tiene como lógica evitar la dispersión y atomización de los mismos, y el proyecto de buscar desarrollar “competencias, actitudes y valores [...] orientadas a la investigación” (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana, 2000: 61). Plantear un problema de investigación, diseñar un protocolo de investigación, analizar la información de campo y realizar un segundo análisis sobre la información para llegar a conclusiones de la investigación, en el escenario ideal, permite elaborar un documento recepcional en las modalidades aprobadas, estas son: tesis, tesina, monografía y trabajo práctico-científico, y una más que permite cierta libertad en la escritura sin perder el lenguaje académico, el ensayo.

En los siguientes apartados se presenta lo que se concibió desde el plan de estudios, en relación con los contenidos y orientación de la antropología histórica, y lo que se ha construido disciplinariamente en los trabajos recepcionales. El análisis de las distancias o acercamientos, así como el contexto social y disciplinario de la antropología servirá para dilucidar algunas razones por las que lo trabajado en la línea puede ser representativo de la antropología histórica.

Lo propuesto: el plan de estudios

Son tres operaciones a través de las cuales se acoplan las actividades de la vida cotidiana: simbólica o del espacio social, fenoménica o de la experiencia, y mne-

mónica o de la memoria. Desde el espacio social se producen socialidades y capital simbólico, se pueden identificar los grupos sociales y el tiempo reiterativo de colectividades e individuos. A través de la experiencia los individuos construyen sentido mediante hábitos y el convencionalismo social, lo que puede interpretarse como la construcción de la normalidad, anormalidad, valores estimados y aberraciones. Finalmente, la memoria es una relectura de la experiencia en diversas escalas que van desde lo personal, de colectividades, hasta la memoria histórica.

Esos tres elementos conforman procesos que representan signos históricos, conexiones entre la vida material, representaciones de imágenes, paisajes, instituciones e identidades. Lo anterior puede proporcionar conocimiento del tiempo vivido y modelos de vida humana. Los fragmentos de sentido pueden ser reconfigurados por el Estado o las instituciones a través de políticas culturales, las cuales inducen a representaciones consensuadas, estables y coherentes con los códigos culturales hegemónicos.

También, desde la sociedad civil, grupos y organizaciones se buscan modos de reproducción que transformen el sistema social, en el cual se reconozcan las diferentes maneras de “producción, circulación y consumo de la cultura, su capital económico y simbólico, así como su inserción en los movimientos de la economía mundial” (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana, 2000: 84). La vida cotidiana es la realidad donde se piensan otros modos de inserción en la política cultural, demandando modelos transculturales y no paternalistas o asistencialistas.

La síntesis presentada expone el reto de analizar la permanencia y cambio social, cultural e histórico, desde la vida cotidiana, a partir de elementos habituales y fragmentados por procesos que imbrican escalas individuales y colectivas. Aunado a las políticas culturales, y en consonancia con la Declaración de la Ciudad de México de 1982,¹ este análisis revelaría las posibles interacciones, incidencias y diversidades entre minorías y hegemonía, codificando expresiones como el patrimonio y las identidades, en respeto y aprecio por las minorías y diversidad en general.

¹ Este documento emanó de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales, convocada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés).

La línea busca dar respuesta a las necesidades sociales, a corto y mediano plazo, que en el año 2000 fueron señaladas como relevantes a nivel internacional y nacional, y demandaban la intervención de especialistas en antropología histórica. La globalización que favorece el acceso a la información para una mayor cantidad de personas, la migración, el narcotráfico y la pobreza, por mencionar las señaladas con mayor frecuencia en el plan de estudios, obligan al análisis de los cambios en realidades locales y regionales, y su relación con las grandes estructuras socioeconómicas. ¿En dónde están las transformaciones y necesidades culturales en relación con las identidades, el patrimonio y las culturas populares? y ¿cómo responder a dichas necesidades?, son dos preguntas que resumen la pertinencia disciplinaria. Algunos elementos del perfil de egreso, representativos de estas características de la línea son: ejercer profesionalmente un conocimiento socialmente útil, adaptable y versátil; comprender la importancia de las prácticas culturales y su inserción en instituciones encargadas de la política cultural; participar en gestiones comunitarias favoreciendo la comunicación intercultural.

La antropología histórica nace en un país cuyas políticas culturales, desde el siglo XIX, han colocado en el centro al patrimonio orientado en su manifestación material, principalmente arqueológica, histórica y artística. Su custodia, por parte del Estado, está presente en términos jurídicos e institucionales, pero desde mediados del siglo XX entraron en la escena pública otros agentes, como las fundaciones privadas, para asumir su preservación, restauración y re-interpretación como espacios para la divulgación y la educación de las artes y el patrimonio (Ortiz-Espinoza *et al.*, 2016).

Algunas condiciones desde las que emergieron escenarios favorables para intereses y dinámicas no controladas por el Estado son la industria cultural del cine, radio y televisión; la cooperación internacional. Una respuesta (no necesariamente contundente) fue la creación, en 1989, del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el cual consideró que “una activa política cultural del Estado supone el diálogo intenso con la comunidad artística e intelectual y con la sociedad en su conjunto” (TV UNAM, 2019). Así, las necesidades sociales planteadas en el plan de estudios coinciden con el análisis propuesto 16 años después de redactado, lo que permite decir que la antropología histórica establece una relación dialéctica entre su conformación como disciplina (en sus temas de interés y propuestas teóricas y metodológicas) y las condiciones históricas en las que se desenvuelve.

De manera crítica, Krotz y De Teresa (2012) señalan que, a finales del siglo xx y principios del XXI, los esfuerzos de sistematización y difusión de investigaciones antropológicas hacia actores políticos, opinión pública y movimientos indígenas no corresponden a las necesidades del país. Hay dos características de la antropología mexicana que coinciden con lo antes señalado:

1. No hay un debate que integre a los antropólogos académicos, quienes desarrollan su vida laboral en o a través de sectores gubernamentales, privados o de la sociedad civil; se relaciona con la despolitización de las instituciones universitarias y el desarrollo del debate público en otros espacios.
2. Temas como género, relaciones intergeneracionales, migración, antropología jurídica y políticas culturales son nuevos en el panorama antropológico; simultáneamente, las investigaciones y publicaciones se hallan aisladas y el debate crítico aún es incipiente.

Hay otro elemento que desde la antropología histórica habría que debatir: si bien se integran al nuevo panorama las investigaciones antropológicas, cuántas de esas investigaciones se han desarrollado aisladas de otras sobre el mismo tema (al interior de la carrera o en la misma Facultad, por ejemplo), y cuáles han sido los vínculos con sectores no académicos que han detonado en su desarrollo y posible impacto.

Enseguida se confrontan algunas incidencias de las dimensiones estructurales de la antropología de México con la antropología histórica en la Universidad Veracruzana; aunque el análisis es parcial, porque sólo se analizan los documentos recepcionales, es un primer esfuerzo para comprender la contribución de nuestra línea de investigación a la formación de antropólogos históricos.

Lo hecho: trabajos recepcionales

Se han titulado 22 antropólogos históricos formados en la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales, de un total de 130 egresados entre los años de 2000 a 2020, lo que representa 17% del total; la cantidad es baja frente al resto de líneas de investigación.

En la tabla 1 se aprecian los egresados por año.

Tabla 1. Trabajos recepcionales de la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales.²

Años	Número de trabajos por año
2018	3
2005, 2012, 2016	3
2007	2
2006, 2008-2011, 2013-2014, 2019	1
Total general	22

Fuente: elaboración propia.

Se puede apreciar que lo común ha sido la titulación de un alumno por año, aumentando hasta tres en algunos. Cabe anotar que los alumnos eligen libremente en qué línea desarrollar su proceso de investigación formativa, y son pocos los que prefieren esta perspectiva; así, la vida cotidiana es un interés marginal para los estudiantes de antropología histórica.

Para determinar los temas de investigación se localizaron tres palabras clave, analizando el contenido del planteamiento del problema, objetivo, título y marco teórico de los trabajos recepcionales.³ Las palabras con mayor relevancia son patrimonio, educación y políticas culturales. Los documentos que las ocupan (aproximadamente 10) se centran en comprender distancias, cercanías y maneras de apropiarse y vivir las políticas culturales proyectadas desde instituciones y programas gubernamentales, por parte de las personas (habitantes, ciudadanos, alumnos y docentes) en contextos cotidianos de realización. Este es el tema de investigación dominante por el número de investigaciones y continuidad, de 2005 a 2016, y combinan aproximaciones diversas al problema planteado: patrimonio y espacios sociales; políticas culturales y ocio; patrimonio y educación; políticas culturales y educación; políticas culturales y arte, por mencionar las más características. Algunos trazan una mirada procesual, por ejemplo: transformaciones y continuidades sobre los espacios, políticas y prácticas culturales.

² Agradezco al doctor Eduardo Ponce Alonso su amabilidad al compartir el registro personal de egresados de la Licenciatura en Antropología Histórica.

³ Se recuperó el análisis de 2005 a 2015, del Observatorio de Políticas Culturales de la Facultad de Antropología (<https://www.uv.mx/opc/trabajos-recepcionales/antropologia-historica/>). De 2016 a 2020 se recuperó información directamente de los trabajos recepcionales.

Se observó una congruencia directa con los contenidos y elementos del perfil de egreso propuestos en el plan de estudios, particularmente con las formas de apropiación de las políticas o programas culturales por parte de la población objetivo o susceptible de serlo; lo anterior revela que se reflexiona sobre la realidad contemporánea de las políticas culturales en México. Lo que Krotz señaló en 2009 como debate incipiente, en nuestra línea de investigación y en la antropología histórica en general es una línea de reflexión consolidada en estos 20 años.

Existe un segundo conjunto de datos, entre 2014 a 2019, que se vuelve sugerente porque las palabras clave, aunque diversas, son susceptibles de agruparse en el campo de las tecnologías de la información y la comunicación (medios de comunicación y audiovisuales). Se observa que los universitarios, generacionalmente se interesan en comprender cómo se apropian diversas comunidades de las tecnologías en tiempo de ocio, o bien consideran que la antropología visual es una aproximación idónea para realizar investigación sobre la vida cotidiana y el patrimonio. Es significativo mencionar que en 2020 había dos investigaciones en curso sobre apropiación cotidiana de las tecnologías de la información y comunicación, lo que indica que es una línea de reflexión susceptible de consolidarse en los próximos años.

El resto de los análisis pueden calificarse como misceláneos: sentido común, humor cómico, sentido de la vida, fútbol soccer, imaginario, rituales, familia, traducciones de francés a castellano, cultura política, consumo cultural, comedores universitarios, autonomía, teorías antropológicas, discurso estético, violencia y centro histórico, son temas en su mayoría vinculados con la vida cotidiana; algunos analizan el desarrollo de la vida cotidiana a lo largo de la vida de los individuos, de varias generaciones o décadas, con el propósito de situar diacrónicamente el problema de investigación.

Los que abordan tecnologías de la información y comunicación pueden ser representativos de alguna de las tres operaciones cotidianas: espacio social, de la experiencia y de la memoria, esto es porque las condiciones en las que se realizan las temáticas propuestas se plantean desde entornos y escalas diferentes⁴. Puede atribuirse tal diversidad al carácter marginal de la línea dentro de la antropología

⁴ Las escalas son personales y de comunidades formadas en sus entornos, y varían por la cotidianidad en asilos de ancianos, entre familiares y en espacios de trabajo y educativos.

histórica, pero sería importante contrastar en qué medida lo que aquí aparece como inusual, en realidad forma parte de algo común para la disciplina.

La modalidad de titulación más frecuente es el ensayo; la tesina y el trabajo práctico-científico son las segundas más comunes. Ello es coincidente con el resto de trabajos de titulación de antropología histórica, aunque no coincide la tesis, porque en la carrera es la segunda modalidad más común y en nuestra línea es la última junto a la monografía; nuevamente consideramos se relaciona con la marginalidad propia de la línea de investigación. En cuanto a la elección es prerrogativa del alumno en acuerdo con su director, las razones por las que se prefiere una u otra modalidad no pueden dilucidarse con el análisis documental aquí presentado, mismo que sólo constata que la línea de investigación sigue la trayectoria general de la antropología histórica en la forma de presentar los resultados de investigación, como se muestra en la tabla 2.

Tabla 2. Modalidades de titulación en la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales.

Modalidad	Número de trabajos
Ensayo	11
Tesina	5
Trabajo práctico-científico	4
Monografía	1
Tesis	1
Total general	22

Fuente: Observatorio de Políticas Culturales de la Facultad de Antropología y Eduardo Ponce Alonso (2020).

Es posible afirmar que, la antropología histórica ha consolidado líneas de reflexión sobre el patrimonio y políticas culturales, y la línea de estudio ha contribuido a pensarla, desde escenarios cotidianos de apropiación o distancia. Indudablemente es necesario colocar este panorama en el conjunto de los trabajos recepcionales de la Facultad de Antropología, pero se puede decir claramente que esta licenciatura revela una trama fina de aproximación a los temas (por la manera de plantear el problema y los objetivos), y que ellos interactúan recíprocamente con la contemporaneidad en México. Sin duda, la antropología histórica forma parte del multiverso de antropología

logías (Angosto, 2015) que desafía la idea de una antropología general y apunta a la necesidad de seguir comprendiendo cuál es la genealogía o genealogías intelectuales que han traslucido la formación de antropólogos desde la Universidad Veracruzana.

VIDA COTIDIANA Y POLÍTICAS CULTURALES EN EL MARCO EPISTÉMICO DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Se ha asumido que la antropología histórica es una rama de un campo o disciplina más amplia denominada antropología. Esto requiere de un análisis, al menos sintético, de sus supuestos como ciencia; esto es, saber cuáles son las condiciones en las que se genera el conocimiento validado o reconocido como antropológico, sus alcances y el tipo de saberes particulares que lo integran (Jaramillo-Echeverri, 2003), esto permitirá saber en qué medida la antropología histórica forma parte, como variante diferenciada, de la antropología en México.

Se entiende que la ciencia es una actividad humana cuyo dominio cognitivo se caracteriza por ser “un ámbito de acciones definido por un criterio de validez o aceptabilidad utilizado por miembros de una comunidad [...] para aceptar esas acciones como válidas en un ámbito de acciones definido por ese mismo criterio de aceptabilidad” (Maturana, 1995: 177). Los miembros de la comunidad antropológica son altamente heterogéneos, al grado de hablar hoy en día de antropologías del mundo (Angosto, 2015). Su conformación se explica en la forma en que sus miembros se han multiplicado en número y en territorios, y las condiciones históricas, sociales y culturales en las que aprenden y hacen antropología.

Considerando lo anterior, sería muy arrogante pensar que sólo las comunidades académicas están autorizadas a hablar de ella, ya que existen campos de ejercicio antropológico fuera de centros de investigación e instituciones de formación en antropología, eso rebasa por mucho este capítulo y no es nuestro objetivo, por ello, se delimita a la comunidad en función de la investigación (para que sea congruente con los trabajos recepcionales y la línea de investigación), y en este caso particular los académicos y alumnos de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

Por otro lado, los saberes y criterios de aceptabilidad de la antropología pueden ser la alteridad y el trabajo etnográfico. Entendida como “la pregunta por la igual-

dad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad” (Krotz, 1994: 6-7), la alteridad emerge del contacto con lo extraño, que a pesar de lo contrastante siempre refiere a lo humano, a algo familiar que resulta en una interdependencia dinámica entre lo conocido y lo insólito. Para Lorite-Mena (1996), el reconocimiento académico de la disciplina nace cuando se concibe al hombre como proceso en el que confluyen múltiples posibilidades de ser hombres.

Los criterios de aceptabilidad descansan en el consenso⁵ del imprescindible trabajo de campo en el que se basan las explicaciones sobre la realidad a estudiar (la alteridad). La manera de comunicar los resultados de la investigación deberá ser suficientemente clara para que cualquier otro miembro de la comunidad valide las explicaciones y experiencias cognoscibles delimitadas (Maturana, 1995) como problema de investigación.

Hay quienes consideran que la epistemología implica una mirada ecológica del contexto desde donde se gesta y hace ciencia (Jaramillo-Echeverri, 2003). Esa mirada ecológica incorpora los presupuestos con lo que se hace ciencia, los factores históricos, políticos y culturales que orientan los recortes de realidad susceptibles de ser conocidos, y los saberes teórico-metodológicos. Algunos autores prefieren denominar a estos últimos marco epistémico (Becerra y Castorina, 2016), o estilo epistemológico (Giménez, 2015). El marco epistémico ha sido ya descrito, en parte, cuando se han expuesto las condiciones históricas sobre el patrimonio y las políticas culturales, y sus maneras particulares de incorporación al plan de estudios (contenidos de asignatura, perfil de egreso y necesidades sociales).

Sobre el estilo epistemológico, Giménez (2015) propone que se considere lo caracterizado en el marco epistémico y también los postulados teórico-metodológicos que son representativos de las ciencias sociales. A continuación, se presenta sucintamente una perspectiva congruente con la antropología como disciplina y con la antropología histórica, sin que esto represente una limitante de los posibles estilos existentes.

⁵ En México, todas las licenciaturas en antropología incorporan actividad de trabajo empírico, es decir, sobre terreno. Es un razonamiento casi de sentido común para la comunidad antropológica del país que los alumnos de licenciatura deben hacer trabajo empírico etnográfico (véase Krotz y De Teresa, 2012).

La hermenéutica postula que las ciencias sociales buscan la interpretación de las acciones sociales; la relevancia del contexto para volver inteligible la realidad de investigación, la cual se autopropone como “dotada de sentido” (Giménez, 2015: 4). Las tradiciones weberianas, teorías de la cultura (simbólicas, culturalistas y evolucionistas), los llamados estudios culturales e incluso las teorías sociales críticas se incorporan en ella. Se estima el contexto para determinar la unidad de observación en la investigación social, esto tiene como consecuencia asumir la naturaleza histórica del conocimiento y su construcción, porque refiere a circunstancias concretas de tiempo y lugar de diversas escalas, esas circunstancias permiten explicar subjetivamente (motivaciones, intenciones de las acciones e interacciones) y objetivamente (por contexto) las realidades sociales.

Las reflexiones de la línea de investigación sobre patrimonio y políticas culturales, así como las combinaciones con espacio social, educación y arte, se adscriben al estilo hermenéutico. Como el plan de estudios concibe los criterios de aceptabilidad relacionados con el trabajo de campo, y en términos amplios asume la diversidad de experiencias humanas centradas en el patrimonio y las políticas culturales, puede inferirse que las investigaciones realizadas desde nuestra línea son indicios o fragmentos de su pertenencia a la antropología general y la histórica en particular. Generalmente mantiene su apego a la tradición del trabajo de campo y su vínculo con la mirada hermenéutica, que requiere explicitar la naturaleza histórica de los contextos estudiados, es decir, es variante diferenciada de la antropología en México.

Tal vez se desafía la pregunta por la alteridad en cuanto a la capacidad de pensarla desde la vida cotidiana: ¿lo extraño puede estar demasiado cerca? ¿Es válido hacer trabajo sobre terreno en donde los otros y lo extraño son mis vecinos? La gran mayoría de las investigaciones se realizaron en Xalapa y municipios vecinos, o bien en lugares donde los alumnos tenían cierto grado de familiaridad por experiencias personales. En general, pensar la vida cotidiana es un desafío por su inmediatez y aparente sencillez. Bien lo señala Gonzalbo-Aizpuru (2006), allí donde la normalidad (o cotidianidad) aparece como la regla, es menester buscar lo que se considera anormal. El etnógrafo debe colocar como normales/anormales, las miradas públicas y privadas; es viable analizar los trabajos recepcionales para saber si se trata de una de las distinciones que hablan de una antropología histórica a la veracruzana, y cuáles son los elementos regionales que enriquecen la antropología en México.

Para comprender el marco epistémico en todas sus dimensiones se debe reflexionar sobre las orientaciones teórico-metodológicas que son válidas de enseñarse en las aulas universitarias, y su relación con los contextos sociales, políticos y culturales. La pertinencia de una asignatura de contenidos teóricos y autores imprescindibles de la disciplina, son objeto de atención si tratamos de responder el para qué y por qué la existencia de un antropólogo histórico.

Las condiciones sociales, políticas y culturales en las que se enseña antropología en México se encuadran en el llamado “Triángulo de las Bermudas” (Krotz, 2014), cuyos lados son rasgos del cambio en la investigación científica y educación superior en ciencias sociales, como efecto de la implementación de políticas públicas federales. Las características son: la burocracia digitalizada, la hegemonía de la ciencia-naturalismo y el modelo gerencial neoliberal de la universidad.

La burocracia administrativa exige saber qué se hizo, se hace y se hará, de manera cada vez más acuciante y detallada por los formatos en línea que deben llenarse cada dos y seis meses, aunque muchos de los criterios válidos de contenidos y forma de presentación son externos a la comunidad de conocimiento antropológico. Como esos procesos de registro deben ser validados para tener una actividad académica “legítima a los ojos institucionales”, se impone una sola forma de hacer, enseñar y difundir antropología. Las actividades académicas cotidianas se ven menos en la perspectiva de construcción de conocimiento científico, y más en términos de cómo se integra el informe para las instancias colegiadas dentro de la Facultad, ante diversos departamentos de evaluación universitarios, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) o el Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

La hegemonía de la ciencia-naturalismo orienta las formas de investigación y docencia, legítimamente reconocidas por las instituciones, con criterios de relevancia y frecuencia que no coinciden con los ritmos de la labor antropológica. El tiempo que lleva una investigación con un trabajo de campo a profundidad (para algunos docentes al menos seis meses son necesarios), la forma particular de colaborar con agentes no académicos por la naturaleza misma de la antropología, la presentación de resultados de manera individual o a un público no necesariamente académico se ven disminuidos frente a la legitimidad demandada para publicar resultados en, por ejemplo, revistas de alto impacto indexadas y arbitradas (que son las reconocidas como válidas institucionalmente).

El modelo gerencial se asoma en las formas de ser antropólogo en una universidad que demanda usar en la planeación cotidiana conceptos como misión, responsabilidad social, productividad, programas de calidad y oferta académica, y en general la rentabilidad de lo que son ahora recursos humanos medidos en eficacia y eficiencia.

Todo ello es parte de las condiciones en las que se trabaja y no responden en absoluto a las discusiones de estilos epistemológicos. Esta es la hegemonía en la que se trabaja. ¿Hay alternativas?, ¿qué responsabilidad docente tenemos en este panorama cuando se diseña un curso de antropología histórica? Desde el análisis de la vida cotidiana hay una oportunidad: pensar de nuevo sobre lo que hacemos consuetudinariamente e impulsar formas legitimadas al interior de la comunidad de la antropología histórica, sobre lo que hacemos con el conocimiento generado y a quiénes lo comunicamos.

PERSPECTIVAS PARA LOS PRÓXIMOS AÑOS

Se ha pensado históricamente (Vilar, 1992) el devenir del campo Vida cotidiana y políticas culturales en la antropología histórica de la Universidad Veracruzana, reconstruyéndolo a partir de elementos diversos que, en tiempos sociales y diversidad de escenarios se han entretajido en lo que en 2020 se conoce desde el trabajo realizado en nuestra línea de investigación.

La génesis: las genealogías intelectuales precedentes que estructuraron la convergencia interdisciplinaria de la antropología y la historia; las condiciones educativas institucionales y sociales en las que se desenvuelve la antropología mexicana a finales del siglo xx.

El desarrollo: la realización cotidiana del trabajo en el aula y la elaboración de trabajos recepcionales para la obtención del grado de licenciatura.

La maduración: lo que hoy se aprecia como aportaciones a la antropología histórica para las políticas culturales y la vida cotidiana, y las condiciones educativas institucionales que delinear algunos aspectos académicos privilegiados, por encima de aquellos que vinculan a las universidades con sectores no académicos.

Los 20 años de la antropología histórica y la reestructuración del plan de estudios que se realizó en 2020 son coyunturas invaluable para reflexionar comu-

nitariamente sobre el contexto social, político y cultural en el que se desarrolla la antropología histórica, eso para elegir modelos teóricos y metodológicos apropiados. Es importante pensar en cómo legitimar formas no hegemónicas de hacer antropología, que son relevantes para los docentes y estudiantes. Integrar las experiencias de antropólogos que se han desempeñado laboralmente en ámbitos no académicos, es un pendiente que referirá las posibilidades de ejercicio profesional, ya que los espacios en las universidades son cada vez menos; no se pueden formar sólo investigadores y académicos.

Las reflexiones de la línea de investigación Vida cotidiana y políticas culturales pueden ser retomadas para las discusiones de acuerdo con el principio del bien común y desde una mirada diversa y no hegemónica. El campo de las políticas culturales y el patrimonio sigue demandando el análisis de las comunidades que proponen otras formas de organización cultural y se integran al espacio público, impulsando una agenda diversa a la de las instituciones gubernamentales. Los derechos humanos y un análisis de política pública que muestre el alcance efectivo de la implementación de programas de gobierno, en donde los ciudadanos se organizan en su vida cotidiana al margen del interés o desinterés de funcionarios, son algunos derroteros que nuestra línea puede proponer para la siguiente década.

En general, para la antropología histórica se puede incorporar explícitamente el estilo epistemológico sistemático, caracterizado por su orientación clasificatoria mediante la construcción de un lenguaje especializado codificado. Hay un lenguaje de segundo orden especializado y comprensivo que permite re-clasificar lo particular en un marco general clasificatorio, lo que lleva a resolver problemas conceptuales respecto a términos como sistema, autoreferencia, estructura, funcionalidad, autopoietico, caos, etc. (Giménez, 2015). Aquí se inscriben teorías de corte estructural-funcionalista, estructuralistas, de sistemas y sociocibernética de segundo orden, eso podría fortalecer el análisis de las condiciones históricas, los contextos y sus escalas; es la mirada de segundo orden no sólo para el que hace investigación sino para la delimitación de los contextos mismos.

Lo histórico de la antropología podría ser la definición de un “ángulo para la construcción del conocimiento que refleje la exigencia de colocación ante las circunstancias del sujeto [...] como aquél capaz de ubicar al conocimiento que construye en tanto parte de sus opciones de vida y de sociedad” (Zemelman, 2002: 9).

La antropología histórica podría ubicar la alteridad como *leitmotiv* para pensar las circunstancias contemporáneas resultado de procesos que enlazan al sujeto que conoce y al antropólogo histórico con sus docentes, personas y contextos en la investigación. El conocimiento resultante podría ser una opción para construir-*nos* en sociedad, restituyendo la necesidad de *ser* como voluntad y acción de ser en el mundo. Eso es lo histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Angosto, L. F. (2015). Epistemología, poder y cultura en las antropologías del sur: la mirada de Esteban Krotz. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(1): 9-26. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62338827002>.
- Becerra, G. y Castorina, J. A. (2016). Acerca de la noción de “marco epistémico” del constructivismo: una comparación con la noción de “paradigma” de Kuhn. *Revista Iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, 11(31): 9-28. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1850-00132016000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Burguière, A. (1988). La antropología histórica, en J. Le Goff (Ed.). *La nueva historia*. Mensajero, Bilbao.
- Cragolino, E. (2007). Compartiendo la otredad. Los encuentros con la historia en la teoría antropológica contemporánea. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(1): 115-142. Recuperado de: <http://recyt.fecyt.es/index.php/AIBR/article/view/31151>.
- Giménez, G. (2015). Límites y convergencia de las disciplinas en ciencias sociales. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 0(3): 1. Recuperado de: <http://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1394>.
- Goldmann, L. (1984). El método en las ciencias humanas, en *Las ciencias humanas y la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gonzalbo-Aizpuru, P. (2006). *Introducción a la historia de la vida cotidiana*. El Colegio de México, México.
- Heller, A. (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, México.

- Jaramillo-Echeverri, L. G. (2003). ¿Qué es epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia. *Cinta de Moebio*, 18. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/101/10101802.pdf>.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8): 5-11. Recuperado de: <http://campostrilnick.org/wp-content/uploads/2012/05/alt8-1-krotz.pdf>.
- . (2009). La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad, en Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo (Eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Wener-Gren Foundation for Anthropological Research Envion, CIESAS-Universidad Iberoamericana-Universidad Autónoma Metropolitana. Recuperado de: https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/libros/Antropologias_del_mundo.pdf.
- . (2014). Las ciencias sociales frente al “Triángulo de las Bermudas”. Una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México. *Revista de El Colegio de San Luis*, 0(1): 18-46. Recuperado de: <https://doi.org/10.21696/rcsl012011480>.
- Krotz, E. y De Teresa, A. P. (2012). *Informe final del proyecto de investigación, Antropología de la antropología: diagnóstico y perspectivas de la antropología en México*. Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA). Recuperado de: <https://redmifa.blog/category/informes-2/>.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza, Madrid.
- Lorite-Mena, J. (1996). Antropología y alteridad. De la naturaleza humana a la normalidad social. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 12: 79-92. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/8251>.
- Maturana, H. (1995). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas, en P. Watzlawick y P. Krieg, *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster*. Gedisa, Barcelona.
- Ortiz-Espinoza, Á. O., Gutiérrez-Díaz, M. y Hernández-Alba, L. A. (2016). Identidad, cohesión y patrimonio: evolución de las políticas culturales en México. *Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, 6(1): 3. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5523893>.
- Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana*. (2000). UV, Xalapa.
- Schutz, A. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu, Argentina.

- TV UNAM. (2019). *¿Qué modelo de gestión cultural necesita México? Observatorio Cultural*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=EBatZgK5_i0&feature=youtu.be.
- Vilar, P. (1992). *Pensar históricamente. Pensar la historia*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.
- Zemelman, H. (2002). Sujeto y conciencia histórica como ángulo de construcción del conocimiento, en *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Rubí/Anthropos/El Colegio de México/Escuela Normal Superior de Michoacán/Universidad Veracruzana.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DESDE EL ESPACIO Y LA CULTURA

JOSÉ FRANCISCO JAVIER KURI CAMACHO

INTRODUCCIÓN

A 20 años de la creación de la Licenciatura en Antropología Histórica en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, es necesario reflexionar sobre los resultados y expectativas que se construyeron alrededor de esta licenciatura. En la región sur-sureste del país, ese programa educativo se posicionó al construir nuevos debates sobre los procesos de conocimiento en las humanidades y ciencias sociales, y a nivel global al proponer una forma innovadora de hacer antropología.

Una característica de esa licenciatura es la articulación entre la actividad docente y de investigación, con énfasis en una metodología inter y multidisciplinaria para formar profesionales en campos representativos, tales como: identidades, cuerpo y sexualidad, memoria colectiva, espacio social, técnica y materia, y vida cotidiana, áreas de conocimiento que se tejen de modo transversal y que se ven reflejadas en los trabajos de investigación que los estudiantes elaboran para presentar su examen de grado; observamos tendencias de conocimiento, procesos de construcción de sentido y sus particularidades disciplinarias, a partir de una “praxis prolongada”.¹

Este capítulo tiene la finalidad de reflexionar sobre el campo de conocimiento, denominado espacio social: sus aproximaciones teóricas, sus procesos de investigación, las reflexiones metodológicas, los temas y problemas recientes en que han

¹ Wallerstein (1990: 401-402) expresa que una disciplina se define más por la persistencia en sus prácticas que por su doctrina, además por una praxis ininterrumpida en el tiempo.

puesto el acento los estudiantes y egresados y, por ende, las múltiples posibilidades de investigación creativa que se llevan a cabo. Es fundamental resolver con imaginación los nuevos retos de la investigación, lo que permita replantear una nueva propuesta programática de investigación para la formación profesional de los estudiantes en uno de los campos epistemológicos de la antropología histórica.

Por otra parte, el lector podrá analizar algunos de los enfoques teóricos que se reconocen al estudiar el espacio social en varias dimensiones cognitivas, porque es necesario abrirse a otras disciplinas con la finalidad de resolver problemas complejos que el conocimiento de una disciplina ya no es suficiente para resolver.

Las disciplinas que han abonado para una metodología interdisciplinaria² consideran que es necesario el estudio de un sistema complejo, delimitado por la composición de elementos heterogéneos en interacción que son interdefinibles. Las perspectivas disciplinares que se han integrado en una metodología interdisciplinaria son: la antropológica, que integra la reproducción de las prácticas culturales; la sociológica, relacionada a la sociogénesis de la interacción humana; la arquitectura, que analiza la organización y desarrollo de la configuración espacial; la geografía-histórica, la cual construye las relaciones del hombre con el medio ambiente a partir de la configuración del espacio físico-natural, entendiéndolo como territorio. De esa forma ha sido objetivada su ontología, así como el ordenamiento de la instrumentación de las regiones, lo que nos lleva a reflexionar sobre su dimensión política-económica; en la cual diferentes actores-agentes transforman y se apropian de lugares. Sin duda es la disputa por el espacio la que construye nuevas otredades por diversidad; pluralidades emergentes de sujetos que resignifican el espacio negociando sus prácticas, usos e identidades.

Además, en este apartado se darán a conocer las diferentes perspectivas desde donde se han fundamentado los estudios del espacio social. En un primer apartado se realizará una reflexión epistemológica de ese concepto que se ha desarrollado en el seminario de investigación a lo largo de los últimos 20 años. En el segundo apartado, los lectores apuntarán su mirada antropológica hacia el horizonte del

² Para Rolando García (2008: 33, 88), la metodología interdisciplinaria supone la integración de perspectivas para definir una problemática como un sistema y tener un enfoque común, además la metodología interdisciplinaria debe “servir como instrumento de análisis de los procesos que tienen lugar en un sistema complejo y que explican su comportamiento y evolución como *totalidad organizada*.”

contexto histórico, para situar al espacio social que ha sido objetivado a través del concepto de ciudad, cuya complejidad trasciende los límites físicos, espacios arquitectónicos urbanos que el proyecto de modernidad había delimitado como ciudad, pero ésta se convertirá en un mundo circundante de interacciones fugaces, vívidas, simbólicas y hasta cibernéticas-ficcionales. Se observará que somos el “ángel de la historia”, arrastrados por la tormenta de la vida moderna. De tal suerte se piensa que consumimos culturalmente en la multiplicidad de espacios sociales: imágenes, sueños, delirios y aspiraciones convertidos en formas de vida, por ende, cada una de nuestras acciones sociales estructuran una forma de comprender nuestro habitus. En medio de teorías fenomenológicas y estructurales se explica la encrucijada de relaciones sociales en el espacio. Paradójicamente, aunque podría ser al contrario, el espacio nos consume y devora para arrojarnos a un mundo de vida cotidiana, donde cada interacción social construye el tiempo de larga duración.

En el último apartado se buscará analizar cómo se construyen nuevos actores sociales, temas y problemas en el espacio, eso nos permitirá comprender cómo se ha estructurado la apropiación de espacios públicos. Algunos estudios del espacio social han recreado laberintos del método hermenéutico y analizan cómo la reproducción cultural en las relaciones sociales posibilitan la integración de las mitologías del antiguo régimen, desbordando su significación en la vida y los mitos modernos. En este sentido, en el proceso civilizatorio se desarrollan diferentes investigaciones de la línea de investigación Espacio social, cuyas temáticas nos brindan la oportunidad de conocer cómo los jóvenes se apropian, construyen y transforman los espacios de la ciudad a partir del análisis de sus dinámicas y su relación con el espacio.

Este capítulo no pretende abarcar todo lo que se puede estudiar sobre las investigaciones de espacio social a lo largo de la travesía antropológica, sin embargo, todo conocimiento humano es finito, más no absoluto y eso posibilita que continúen formándose senderos de muchas investigaciones sobre las encrucijadas del espacio social.

EL ESPACIO DESDE LO POSTHUMANO

Los problemas a los que se enfrenta el hombre han trastocado su relación con la naturaleza, en distintos espacios, con sus acciones sociales o no, pero al final todo lo que toca y está a su alrededor es transformado y destruido, ejemplo de ello

son: interacciones sociales deterioradas, extinción de ciertas especies de animales y plantas, incendios en selvas y bosques para ser convertidos en aserraderos y tierras para monocultivos o para establecimiento de una empresa con fines de explotación, incapacidad política para detener el cambio climático, problemas para la obtención de agua y, con ello, conflictos que se avecinan por la disputa del preciado líquido, constantes retornos al racismo, desigualdad política y social, violencia desmedida e indiferencia a todo ser vivo, todo bajo la mirada de ciertas élites que aprovechan estos problemas para disfrutar de privilegios.

Esta concepción antropocéntrica, de considerar que el hombre es la medida de todo y está colocado por encima de la diversidad y lo absoluto, ha dado como resultado que el modelo civilizatorio empiece a agotarse, y su último suspiro invariablemente es una mirada sumamente apocalíptica y negativa, aunque al final el hombre podría salvarse pese a la extinción a la que se ha sometido.

Por tanto, el espacio no se puede reflexionar sólo desde lo social, sino que se tiene que reconstruir a partir de una mirada histórica sobre cómo se fueron tejiendo las relaciones de los humanos con la naturaleza, cuáles fueron los procesos de ruptura y control sobre la misma, hasta llegar a su situación actual: una total falta de continuidad entre la naturaleza y la cultura.

Aquí lo que se propone es una mirada posthumana, que construya un conocimiento donde todo se tendría no solo que renombrar a partir de lo vivo, sino establecer nuevas relaciones intersubjetivas con lo humano y lo no humano. En cada espacio se deben establecer nuevas relaciones con los ecosistemas sociales, biológicos, económicos, culturales, políticos, tecnológicos y digitales, es decir, incluyendo todo: lo humano, las plantas, los árboles, los animales y las máquinas con la Tierra (Braidotti, 2015).

El espacio social

A continuación se expondrá cómo, en sus inicios, se fueron construyendo algunas disertaciones teóricas sobre el concepto de *espacio social*, eso a partir de un conjunto de reflexiones que presentaron un vaivén interdisciplinar y metacognitivo de las teorías clásicas propias del espíritu científico moderno, mismas que buscaron un equilibrio epistemológico entre el método y la práctica, entre lo estructural y lo fenomenológico. No debemos pasar por alto que la complejidad del estudio de

las relaciones sociales demanda una vigilancia epistemológica atenta respecto a la interiorización de la objetividad.

En ciencias sociales el análisis del *lugar* ha permitido que se amplíen nuestras miradas sobre lo que este término significa para la acción social; de igual modo, nos facilita mostrar que los individuos y grupos han diseñado y construido espacios para dotar de sentido a sus prácticas cotidianas. De ahí que nuestra revisión se centre especialmente en la percepción que los actores sociales tienen de estos lugares, de sus usos, su apropiación y transformación, es decir, de las maneras de reconstruir el campo y la ciudad.

Por consiguiente, es imprescindible acercarse al concepto de lugar desde la antropología, la sociología, la historia y, desde la arquitectura misma, ya que ésta última nos posibilita entender las transformaciones simbólicas de dicho concepto. Para fines prácticos dividimos este apartado sobre tres planteamientos teóricos, con lo cual se busca junto a nuestros lectores profundizar en la reflexión sobre el espacio social:

1. El espacio como lugar antropológico.
2. Espacio: relaciones sociales que objetivan la distinción y reproducción cultural.
3. Configuración espacial de la ciudad y territorio: diálogo interdisciplinar entre arquitectura, sociología y antropología urbana.

El espacio como lugar antropológico

Augé (1998: 58-61) nos dice que en la antropología el estudio del espacio se ha centrado en el lugar antropológico, mostrando cómo el estudio de sociedades tradicionales permitía tener una mirada de la totalidad del hecho social a partir de dos categorías principales: el tiempo y el espacio. Temas como las relaciones de parentesco o la construcción de la casa simbolizaban el universo mágico-religioso en el que vivían las colectividades sujetas a relaciones comunitarias, donde la identidad consentía la sobrevivencia y estabilidad del grupo social. La tríada identidad-relacional-histórico es lo que define el lugar antropológico.

De manera que ese lugar se puede analizar desde tres perspectivas particulares: itinerarios, encrucijadas y centros, que se materializan en instituciones y éstas en monumentos; precisa Augé (1998):

El monumento, como lo indica la etimología latina de la palabra, considera la expresión tangible de la permanencia o, por lo menos, de la duración. Son necesarios altares para los dioses, palacios y tronos para los soberanos para que no sean avasallados por las contingencias temporales. Así, permiten pensar la continuidad de las generaciones (pp. 64-65).

Asimismo, Augé (1998) concibe que un lugar cuando ya no se define por la identidad, por lo relacional y lo histórico, es un *no lugar*, es decir:

...un no lugar existe igual que un lugar: no existe nunca bajo una forma pura; allí los lugares se recomponen, las relaciones se reconstituyen; las ‘astucias milenarias’ de la invención de lo cotidiano y de las ‘artes del hacer’ de las que Michel de Certeau ha propuesto análisis tan sutiles, pueden abrirse un camino y desplegar sus estrategias. El lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas: el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente; son palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y de la relación (p. 84).

El no lugar está sobrecargado de acontecimientos, es la aceleración histórica en el presente, es “individualidad solitaria”, la rapidez de los medios de transporte, el ser anónimo, sus prácticas de consumo y el ocio son las nuevas miradas para la antropología.

Ahora bien, la relación entre arquitectura y antropología ha sido clave para repensar cómo es que los hombres han decidido habitar determinados territorios, construir monumentos para expresar no solo su permanencia sino también su poder en ciertos momentos históricos y, al mismo tiempo, quien ha diseñado, construido y proyectado dónde habitar. Amos Rapoport (1973: 49), ha puesto énfasis en estudiar la relación entre el hombre y el medio ambiente y, por tanto, entre la arquitectura y la antropología; para él, la brecha entre ambas disciplinas se debe a la falta de estudio de la cultura como un medio para comprender la configuración espacial. De ahí que las dos disciplinas deban partir de un enfoque del estudio de la cultura, convirtiéndose en un medio para entender cómo se dan los procesos de apropiación y transformación del espacio por parte de los grupos sociales y además los procesos de diseño que se dan en determinados momentos históricos, pero también donde hay rupturas y en consecuencia innovaciones.

El espacio: relaciones sociales que objetivan la distinción y reproducción cultural

Bourdieu legitimó su discurso creando un equilibrio entre la sociología científica y la acción colectiva que todo científico social debe tener en su praxis. No podemos negar que las rupturas epistemológicas de la obra de este autor son producto de la tradición de teorías clásicas como el estructuralismo, el constructivismo, el marxismo y el análisis del espacio social.

La realidad cultural es un complejo movimiento de representaciones que se configuran a lo largo del tiempo, sin embargo, la estructuración de estos campos surge por medio de la interacción de diferentes redes de relaciones objetivadas en el proceso dialéctico de socialización, en este sentido la endoculturación se sublima en la historia.

La dicotomía entre acción y estructura ha sido superada por Bourdieu, en la medida en que articula un esfuerzo de integración entre las estructuras objetivadas y los fenómenos subjetivos, es decir, Bourdieu articula en el concepto de campo un espacio estructurado de posiciones, cuyas leyes de funcionamiento son dinámicas e invariables ya que presentan una relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones implicados en la lucha de capital específico, pero estos campos se reproducen a través del habitus y viceversa, de esta manera analizamos cómo los campos estructuran al habitus,³ no obstante, su diversidad es infinita y puede estar en reestructuración, pero al mismo tiempo el habitus que cada agente ha interiorizado y conformado por medio de la elección de sus capitales continúa reestructurando y transformando los campos.

Los agentes tienen una dualidad, por un lado presentan una estructura aprehendida del campo y por otro se encuentran en constante reestructuración de sí mismos; en este punto es donde se crea una ruptura epistemológica entre la acción y la estructura. A diferencia de Durkheim y Althusser, donde la estructura determina al sujeto, en esta concepción el sujeto no existe, por el contrario, la posición fenomenológica en Weber expresa que las acciones de los individuos articulan la realidad; sin embargo,

³ El habitus es un sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje —proceso de socialización— que funciona como un sistema de esquemas generativos, generador de estrategias: “Cuando las personas no tienen más que dejar actuar a su habitus para obedecer a la necesidad inmanente del campo y satisfacer las exigencias en él inscritas, no tienen en absoluto conciencia de sacrificarse a un deber y mucho menos de buscar la maximización del beneficio específico” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 119).

el esfuerzo conceptual de Bourdieu dota al agente de la capacidad de tener estrategias de conservación y de subversión de la estructura. En efecto, para Bourdieu (1997) el espacio se compone de “...posiciones distintas y coexistentes, exteriores unas a otras, definidas las unas en relación con las otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad, o de alejamiento y también por relaciones de orden como por debajo, encima y entre...” (p. 30).

A saber, el espacio ocurre socialmente en relación con *la distinción*, es decir, la relación que guardan tres tipos de elementos presentes en la sociedad y su estructura: las posiciones sociales, las disposiciones o habitus y las tomas de posición. Dicho de otra manera: la relación que guardan los miembros de la sociedad, en cuanto a la cantidad e importancia de sus concentraciones de capital (económico, cultural y político, por mencionar los más inmediatos y citados por el mismo autor) implica, por un lado, la forma en que disponen de su tiempo y espacio físico, es decir, su comportamiento de acuerdo con su lugar en el espacio social, mientras que, por otro lado, tal posición y disposición social va a permitir identificar una serie de preferencias de consumo o prácticas, en cuanto a la gama de posibles objetos o ideas por consumir en el mercado social (Bourdieu, 1997: 33-34).

En todo campo se configuran una red de relaciones en las que los agentes juegan con las diversas estrategias que han adquirido de sus capitales; sin embargo, Bourdieu no niega la posibilidad de una caótica reproducción de saberes sometidos y un monopolio de capitales específicos que se encuentran en constante movimiento dentro de los campos. Si nos detenemos a analizar, cada campo tiene su lógica y sus relaciones de poder y fuerza implícita entre los jugadores. De esa manera la historia es analizada por las luchas que se han dado en los campos, entre agentes e instituciones.

Para poder aterrizar la pertinencia epistemológica de esta teoría, el autor de *La distinción...* propone las etapas necesarias para el estudio de los campos:

1. En primer lugar se debe analizar la posición del campo en relación con el campo de poder, “fracciones dominadas y clase dominante”.
2. En segundo lugar, se establece al espacio social como la estructura objetiva de relaciones entre posiciones ocupadas por agentes e instituciones que la comparten. En palabras concretas, el espacio social es el conjunto de relaciones sociales en las que los individuos interactúan entre sí, socializando

pautas culturales que han sido aprehendidas de generación en generación, resignificando constantemente el sentido de sus representaciones según el contexto histórico. Este intercambio infinito de conocimientos continúa desarrollándose, a tal grado y tal velocidad que, consciente o inconscientemente empezamos a reproducir y a transformar las estructuras sociales.

3. Finalmente, es indispensable analizar el habitus de los agentes, su sistema de disposiciones e interiorización de las condiciones sociales adquiridas.⁴

Se considera que una aplicación factual en las investigaciones sobre espacio social, desde esta perspectiva teórica, han sido los estudios sobre el consumo cultural de un grupo determinado, para analizar sus formas de diferenciación (génesis del campo), legitimidad, reconocimiento y apropiación simbólica, y las formas en que el agente es partícipe de su propia dominación: violencia simbólica (véase el trabajo de Bourdieu sobre dominación masculina).

Respecto a los límites de esta teoría es pertinente analizar cómo se da la interacción de los campos, aunque los campos no son concebidos como interdependientes, como en la visión sistémica, entonces, de qué manera podemos delimitar las fronteras entre el campo de la locura y el campo del poder, desde un habitus específico, si quisiéramos comprender los límites del campo y su relación con otros?, para eso sería necesario distinguir los elementos estructurales de lo macrosocial,

⁴ El habitus se forja en las entrañas —magma— de la Tierra, es la fuerza incandescente creadora de identidades. El concepto de habitus debemos comprenderlo basándonos en la teoría de la reproducción, los capitales y los campos, pero sobre todo con el espacio social; el habitus es la génesis de las estructuras mentales. La reproducción cultural de las estructuras estructurantes solo puede ser objetivado en el espacio social: ¿cuál es la fuerza que hace que camines por la calle vestido de una forma determinada, hables y te comportes, saludes, comas con cubiertos y no con las manos, y pienses que la razón te hace superior a los animales? En la obra *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, los gustos reflejan las identidades de los agentes sociales. El rol y el estatus está delimitado por la clase social a la que se pertenezca, el origen social y el capital simbólico; una encrucijada de conocimientos integran diferentes campos de fuerza, algunas veces ello se observa en las instituciones. Por ejemplo, la formación de un sistema de creencias religioso traspolado en juicios de valor: ¿cuántos individuos integramos nociones del bien y del mal en nuestra ética?, ¿quiénes reproducen la idea del sacrificio, el cielo y el infierno, hasta llegar al más allá, lugar donde se compensan los sufrimientos? En la Edad Media, la Iglesia vendía el perdón de los pecados para que los fallecidos pasaran del purgatorio al cielo, las llamadas indulgencias. ¿Por qué es ridículo caerse en público?, ¿por qué cambian las formas de vestir?, ¿por qué se crearon los perfumes?, ¿cómo distinguimos los olores?, ¿quiénes beben pulque, aguardiente, tequila, champagne? No obstante, debemos imaginar al habitus en términos de legitimación de identidades colectivas.

asimismo, reflexionar y cuestionar si los medios simbólicos pueden representar el eje que resuelve la batalla entre el agente y el campo?

En el espacio físico todas estas diferencias y concentraciones de capitales se traducen en un mapa de diversidades que implica conflictos, relaciones indirectas y configuraciones de grupos. A los espacios concretos en los que se relacionan los individuos, con especial concentración en algún tipo de capital común entre ellos, lo llama Bourdieu *campo* (Bourdieu y Wacquant, 2005: 149). Este concepto nos permite delimitar dentro de los grupos juveniles el modo como un campo social, en particular, se apropia del espacio físico al tiempo que ejerce una influencia de modo que provoca dos fenómenos: por un lado, consigue concentrar cada vez más capital social, económico, político, etc., mientras que, por el otro, acumula tensión con otros grupos juveniles con los que comparte tanto el espacio físico como la lucha por el capital disponible.

De ahí que en la ciudad los grupos sociales y los actores sociales se apropian, organizan, representan y transforman el territorio que se genera y crea por el espacio de las relaciones sociales y es derivado de su compleja trayectoria; así, las formas espaciales son producidas por la acción social. El espacio social es el resultado de luchas históricas permanentes entre actores sociales con posiciones, intereses, valores y proyectos en pugna por la hegemonía del espacio urbano (Bourdieu y Wacquant, 2005: 155).

Los actores sociales durante los conflictos por obtener o mantener la hegemonía, simbolizan y recrean los espacios al transformarlos, adaptarlos y representarlos, constancia de ello se observa a través de las construcciones arquitectónicas y, desde luego, en los espacios de recreación u ocio, en el tránsito por los barrios, avenidas y callejones; aunque, hasta cierto punto, las relaciones entre los actores sociales "... y los lugares materiales en los que tal actuación se lleva a cabo..." son recíprocas (Signorelli, 2004: 107).

Configuración espacial de la ciudad y el territorio: diálogo interdisciplinar entre arquitectura, sociología y antropología urbana

La discusión acerca del espacio y sus definiciones tiene varias vertientes: el espacio se ha visto como simple territorio habitado, como concentración humana, arena política, etc. Hablar de esta categoría implica tomar en consideración no solamente

un espacio geográfico determinado, sino una serie de elementos socioculturales que dan significado y son significados de diversos tipos de relaciones que se desarrollan ahí, incluyendo la que se da entre la naturaleza del espacio (geográfica, topográfica, “ecológica”), en interacción constante con las relaciones sociales que se desarrollan horizontal y verticalmente en tal geografía.⁵

El escenario donde se llevan a cabo las dinámicas sociales es uno de los elementos más importantes de la actividad social. Es difícil comprender la maquinaria de las comunidades humanas sin un contexto territorial que no solo acoja la dinámica, sino que la contenga, le dé forma, de manera tal que una misma actividad social adopte una forma propia en dos contextos territoriales diferentes; esto es así porque la interpretación del mundo y la forma de interactuar con él están íntimamente ligadas al tiempo y al espacio.

Gilberto Giménez (1996) establece, para explicar la complejidad del espacio (llamado por él territorio), una clasificación de elementos objetivizados y subjetivizados. El espacio es, para él, un conjunto de tres dimensiones: es –al mismo tiempo– contenedor de historias, procesos políticos y culturales de la vida social; “área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas [...], pautas

⁵ El espacio de la política es un espacio en constante reconstrucción, constituido por diversidad. Analizar las situaciones concretas, a la luz de las teorías del territorio, implica necesariamente observar que la disputa territorial tienen que ver con el modelo espacial de la guerra. Los estudios de espacio social pueden analizar las disputas por los territorios ante grandes proyectos de desarrollo, consecuentes con el poder hegemónico. Por ejemplo: en el norte del país encontramos el proyecto turístico Escalera Náutica, que impacta y reconfigura los territorios mayos, yaquis y seris; en el centro del país la lucha por la tierra de los pueblos de Atenco tiene una nueva embestida, ahora conservacionista, por el manejo del agua; en el estado de Chiapas la reconfiguración geográfica del capital (Harvey, 2014) amenaza los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas con la infraestructura vial y turística, así como las sedes administrativas llamadas Caracoles, con la iniciativa de transnacionales y gobierno estatal en los proyectos de Ciudades Rurales Sustentables, eso como parte de la geopolítica del capital; en las zonas cafetaleras creadoras del concepto de comercio justo, hoy se presenta una penetración violenta de intereses y empresas transnacionales. Las geografías de la acumulación de capital están en permanente lucha con las geografías de las comunidades indígenas, que se resisten a llevar modos de vida impuestos por el desarrollo económico hegemónico, ya que sus culturas se sustentan y se sostienen por la tierra. La transnacionalización está reconfigurando los territorios y subsumiendo el capital de forma real y formal, es decir, expropiando todos los espacios en los que exista un recurso que valora. Hay un cambio del modelo de acumulación donde las experiencias de resistencia, las alternativas y los saberes locales se convierten en mercancías, es por ello que hoy se puede mercantilizar el turismo alternativo, los mercados justos, la medicina tradicional y la agricultura campesina. El capital ha invadido los territorios de la reproducción, implantándoles valores mercantiles. Cuando estos espacios se desestructuran es cuando empieza la sobreexplotación.

distintivas de comportamiento...”; el territorio es perceptible de una apropiación subjetiva, una interiorización que promueve la conservación de identidades concretas a pesar de la falta o ausencia en el territorio de origen (pp. 14-15).

Estas características del espacio necesariamente lo insertan en la reflexión sociocultural. Los procesos sociales implican no solo la expansión cuantitativa del territorio urbano, para el caso que nos ocupa, sino que se nutren con significados nuevos que ocurren con la apropiación de espacios por parte de grupos que demandan servicios, obras de infraestructura y adeptos, en el contexto de una particular idea de lo que debe ser la ciudad en general y su espacio en particular.

Para el caso de México, los estudios de la antropología en el siglo xx, relacionados al análisis espacial, han sido recurrentes, especialmente los estudios regionales “que rompían con el mito de las culturas compartimentalizadas y las comunidades autocontenidas”; es el caso de las investigaciones sobre los procesos de migración del campo a la ciudad, y sus implicaciones culturales en las regiones de donde salían los migrantes.

La antropología inició explorando la población y la región, el territorio y el paisaje, regiones de refugio, límites geográficos, étnicos y culturales, hasta los estudios regionales y el poder (De la Peña, 2002). No obstante, los antropólogos insistían en perspectivas de análisis indígenas y campesinas, pese a que en los años noventa del siglo pasado más del 60% de la población vivía en zonas urbanas.

Redfield y Lewis, antropólogos norteamericanos, contribuyeron a reflexionar acerca de cómo las familias y grupos se apropiaban del espacio urbano. El primero definió el *continuum folk*-urbano en Yucatán, al ubicar las diferencias espaciales y formas de desarrollo cultural del mundo rural y el mundo urbano; el segundo, Lewis, en su estudio sobre la “cultura de la pobreza”, en la Ciudad de México, propuso analizar los microprocesos de habitar la Ciudad de México (Portal y Safa, 2005: 31-33). Lewis aborda el estudio *en* la ciudad; estos dos autores marcan cambios fundamentales para los estudios sobre lo urbano en la antropología.

La ciudad proyecto moderno y urbano: reconfigurando la espacialidad

Estudiar la ciudad supone una compleja operación en la que inciden, además de distintas disciplinas y teorías, el contexto histórico en cual surge. Esta perspectiva es un esfuerzo por comprender la ciudad y se propone estudiarla con una metodo-

logía interdisciplinaria y multidisciplinaria, puesto que de esta manera se incluyen los criterios más pertinentes; sin embargo, es claro que esta postura pudiera resultar arbitraria. Hernández (2004) argumenta que: “La ciudad es consecuencia de una gran variedad de dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales, las cuales resulta difícil de entender de forma aislada. Una posición multidisciplinaria nos conducirá a entender los fenómenos urbanos de una forma integrada” (p. 1).

Según Hernández (2004: 3-8), la ciudad se investiga desde tres perspectivas: la primera es la físico-espacial, en la cual el estudio parte de la descripción del espacio, es decir, cómo se organiza su morfología para hacerla patente visualmente. Esta manera de estudiar las formas físicas y sus relaciones con los seres humanos es retomada por la arquitectura y la geografía urbana, disciplinas que han aportado conocimiento desde estas aproximaciones. La segunda es la social, que pone énfasis en que la ciudad debe examinarse a partir de las relaciones sociales, ya que son las que le dan sentido y lugar al fenómeno urbano. Esta perspectiva objeta a la primera, ya que se limita a describir y clasificar lo material sin analizar con profundidad el elemento social, fundamento de la ciudad, dejando en segundo plano las relaciones sociales; la crítica dedica una mínima atención al espacio material.

La geografía humana y la sociología urbana han sido las principales tendencias de estudio. Esta perspectiva se centra en la fenomenología, en la percepción de la gente: ¿cómo comprende y vive su ciudad? Esta posición critica a las dos anteriores por su distanciamiento de la ciudad. Hernández, siguiendo a Madanipour (2000) lo explica: “es como si observáramos las calles desde lo alto de un edificio, o desde un avión, donde la rica diversidad de la vida parece ser reducida a líneas abstractas y ninguna historia se nos puede revelar desde semejante distancia”. Es desconocer la intensidad de la vida que coexiste en la ciudad, como afirma Hernández (2004): “con el amplio universo de señales, sonidos y experiencias de vida”. Además, hace una crítica a las visiones que buscan patrones estructurales y a los que quieren imponer un orden en la diversidad de la ciudad, olvidando que la ciudad es más que eso, son las experiencias, las emociones de la vida cotidiana, sus señales y sonidos (p. 8).

En este sentido, David Harvey (1997) afirma: “Toda teoría general de la ciudad ha de relacionar, de algún modo, los procesos sociales en la ciudad con la forma espacial que la ciudad asume” (p. 16). Más aún, dice Harvey (2014): “el derecho a la ciudad” de los ciudadanos, y añade: “¿hasta dónde los últimos 100 años de

urbanización han contribuido al bienestar humano, cuando los derechos de la propiedad privada han desplazado y aplastado a otros derechos?” (p. 23).

Definiremos entonces la ciudad, según los distintos escenarios de los cuales los actores sociales se apropian y donde construyen y transforman otra realidad, a partir de una serie de prácticas y representaciones socio-espaciales y simbólicas que parten de distintas formas de percibir, imaginar, repensar, usar y crear la ciudad (Duhau y Giglia, 2008: 25). En este sentido, nos alejamos de aquellas definiciones que conciben a la ciudad como centros donde se tejen los entramados de redes supraterritoriales por medio de flujos y nodos, como si lo global succionara lo local, y desde lo local se generara un impulso que viajara en una correa de transmisión del mandato global. Jordi Borja (2003) amplía la definición de ciudad:

...la hemos caracterizado en nuestra cultura, en nuestro imaginario y en nuestros valores, como concentración de población y de actividades, mezcla social y funcional, capacidad de autogobierno y ámbito de identificación simbólica y de participación cívica. Ciudad como lugar de encuentro, de intercambio, ciudad como cultura y comercio... (p. 62).

La ciudad es el espacio donde los grupos y los actores sociales se apropian del territorio, lo organizan, representan y transforman, pero esta forma de apropiación socioespacial se logra a partir de las formas que estos grupos sociales tienen de concebir su ciudad y ganarse los derechos sobre ella. Existen miradas sobre la ciudad que se construyen en distintos escenarios, los cuales dan al individuo la posibilidad de sorprenderse y adquirir un acercamiento a la complejidad de situaciones y momentos fundamentales para los actores sociales involucrados. Se encuentran tiempos y circunstancias que son novedosas o que pasan desapercibidas por la rapidez con la cual se asumen; pese a ello, los actores sociales constantemente están en el aquí y el ahora. Este mismo tejido se observa cuando los habitantes construyen sus imaginarios, anhelos que se hilvanan desde sus tiempos y circunstancias para dar sentido y esperanza a la ciudad que desean.

La complejidad de la ciudad se observa cuando se ubica a los actores sociales según su posición socioespacial, su formación educativa, su participación política y las cualidades creativas e imaginativas individuales según las cuales se desenvuelven en distintos escenarios. Hay que entrelazar estos componentes para com-

prender el sentido de los espacios que se han venido elaborando y, para después, identificar los imaginarios que los actores sociales proyectan sobre la urbe.

En los años ochenta del siglo pasado surgieron incipientes estudios sobre la antropología urbana. Destacan aquellos que se interesaron por los movimientos sociales urbanos, con énfasis en los análisis espaciales. Esta perspectiva confluye con una nueva tendencia desde la sociología urbana impulsada por Manuel Castells en 1980, que servirá como detonador para repensar lo urbano y, de manera concreta, el espacio como una forma particular del sistema capitalista.

La sociología urbana aporta dos concepciones fundamentales sobre cómo estudiar el espacio. Lezama (2002: 373) lo sintetiza de dos maneras: en la primer refiere al “espacio construido en el cual ocurren determinados procesos de la vida social y los mismos procesos sociales que, en apariencia, le dan contenido a esa dimensión del espacio constituida por su propia materialidad física”. La segunda plantea: “una diferencia analítica, entre aquello que corresponde a la reflexión teórica, es decir, al dominio del pensamiento y los propios fenómenos que se presentan en el mundo de lo real”; son dos maneras de estudiar la problemática del espacio y los procesos sociales. Aquí se tratarán los asuntos relacionados con lo espacial, especialmente la postura de Giddens (2003), que refiere al espacio como elemento que interviene y estructura lo social, aunque también incide de manera inversa.

Por otro lado, la historia también nos ha dado una manera de apreciar el espacio y el lugar. Michel de Certeau (1996: 105) argumenta que la ciudad se puede leer como metáfora a partir de una serie de prácticas sobre el espacio que “remiten a una forma específica de operaciones (de maneras de hacer), a otra espacialidad (una experiencia antropológica, poética y mística del espacio) y a una esfera de influencia opaca y ciega de la ciudad habitada”.

En cambio, en arquitectura el tema del espacio es central en sus reformulaciones teóricas. Montaner (2011) expone dos concepciones del espacio: el espacio y el antiespacio. El primero refiere a un espacio cartesiano, es decir, metódico y racional, espacio limitado y delimitado, cerrado e inmóvil, construido por muros que marcan las diferencias en volumen; en cambio, el segundo es un espacio relativo, libre, abierto, infinito e indiferenciado (pp. 29-30). En la trayectoria de la arquitectura moderna se observan dos tradiciones: *a*) la ciudad-jardín, que enfatiza la relación arquitectura y paisaje, y *b*) la arquitectura racionalista al estilo de Le

Corbusier, con la intención de naturalizar su presencia en todos los lugares; mientras que la primera tradición trataba de unificar las unidades habitacionales con el paisaje y, en consecuencia, su vínculo con el paisaje, a la segunda tradición poco le interesaban “las circunstancias ecológicas” (pp. 36-37).

Igualmente, advierten de la diferencia entre espacio y lugar. Recuperar el lugar significó reivindicar la historia y la memoria, por tanto, una crítica de cómo se venía creando la ciudad contemporánea, con la especulación del uso del suelo y la uniformidad de unidades multifamiliares, es decir, la especulación capitalista (p. 37). Entonces, el lugar también adquiere sentido cuando Merleau-Ponty, citado por Montaner (2011), indica que “la estructura punto-horizonte es el fundamento del espacio” y que el lugar es una “conciencia posicional”. La idea del lugar refiere al universo “de la percepción y la experiencia [...] por parte del cuerpo humano” (p. 38).

Por último, es posible definir estas configuraciones como espacios posibles, dice Montaner (2013): “entendidos como intensos focos de acontecimientos, como concentraciones de dinamicidad, como caudales de flujos de circulación, como escenarios de hechos efímeros, como cruces de caminos, como momentos energéticos”. Estas tendencias históricas se tejen, se complementan, coexisten y se interpretan.

ESPACIO PÚBLICO Y CIUDADANÍA

El concepto de sociedad civil, en teoría política y en el mundo actual, es un conjunto complejo de comunidades y asociaciones independientes no estatales. Son diversas y diferentes, buscan autonomía pero no en el orden del sistema jurídico-político del Estado y del sistema económico del mercado. La sociedad civil actúa en el espacio social de modo organizado, voluntario y autogestionado, aunque también por su carácter dinámico y variado se despliega en el orden de los espacios público, que son constitutivos de la vida social.

Es en estos espacios donde se construyen los sujetos sociales, en la medida en que las prácticas se tejen mediante el entendimiento intersubjetivo que define el tipo de interacción comunicativa (Habermas, 2002). Al interior de estos espacios observamos formas de acción comunicativa en sus relaciones con el Estado y con el sistema económico, en este sentido, la sociedad civil ideal es una asociación que

tiene una función democrática: ciudadanos actuando colectivamente en una esfera pública.

Espacio público, espacio privado y sus actores sociales

Hasta aquí podemos considerar que este tipo de evaluaciones sobre el espacio y el lugar nos ayudarán a armar un aparato conceptual para comprender, analizar y explicar, cómo los agentes sociales usan, se apropian y transforman los espacios para construir sus imaginarios urbanos.

La siguiente reflexión sobre el espacio público nos lleva a considerar los planteamientos propuestos por Vikas Metha (2004), quien observa que históricamente el espacio público en las ciudades cumplía con una serie de funciones sociales, comerciales, políticas, cívicas y religiosas, lo que permitía a los grupos sociales comunicarse y entretenerse a partir del encuentro y la socialización. En cambio, en las “sociedades contemporáneas desarrolladas, muchas de estas funciones se han trasladado a lo privado o lo virtual, o hacia diferentes tipos de espacios privatizados y parroquiales” (Brill, 1989; Rybczynski, 1993; Banerjee, 2001). Eso no significa, dice Metha (2014), que en muchos centros de la ciudad y en los barrios no se realicen actividades; el centro sigue siendo decisivo para la interacción social y la obtención de bienes, así como para la recreación, el juego y la relajación.

Pese a estos procesos de grandes transformaciones de las ciudades, en el tiempo y en el espacio, el ámbito público es un lugar de socialización del conocimiento, de intercambio de experiencias a partir de la acción política, de los contextos socio-culturales del individuo y de los colectivos; ocurre un crecimiento en todos los sentidos, ya que se reconoce la alteridad, fundamental para la democracia. Arendt (1958), citado por Metha (2014), considera que el espacio público invita a las personas de un lugar a reunirse, discutir, conocer y “reconocer la presencia del otro”; es un espacio para la democracia: “El espacio público ofrece varias posibilidades de contacto social para la experiencia de la diversidad y desorden creativo, el cual, como Sennett (1971) sugirió, aumenta el crecimiento personal” (p. 56).

Estas formas de crear y usar los espacios muestran la disociación entre los espacios públicos y las prácticas urbanas, debido a que: “se realizan cada vez menos en el espacio público” (Duhau y Giglia, 2008: 59). Lo que significa, como lo explican Duhau y Giglia, que el espacio jurídicamente público ya no es solo

el organizador de la ciudad y de la vida cotidiana, sino que los espacios privados de uso público son centrales en la dinámica social de la misma. Esto podría significar la muerte del espacio público debido a la pérdida de calles, aceras y plazas, que son lo público de la ciudad, porque la gente ya no circula en ellas por la inseguridad y el transporte privado. Jane Jacobs, en el libro *The Death and Life of Great American Cities*, citado por Signorelli (2004), dice que la planificación urbana es la que ha empobrecido la vida pública cotidiana; como si los lugares determinaran los comportamientos resultando en una visión determinista (pp. 108-109).

Se requiere observar y evaluar las transformaciones que ha tenido el espacio público, dado que sigue siendo un lugar para la imaginación y la creación de los diferentes actores. Estos tienen no sólo una posición social, sino diversas concepciones del mundo y de la vida frente al abrumador proceso de privatización, según el cual pareciera que solo existen espacios privados de uso público.

Si bien el espacio público es un lugar de participación de individuos y de colectivos, incluyente y para todos, también es un espacio donde las diferencias y conflictos de diversos grupos entran en juego. En consecuencia, el espacio público no siempre opera para todos. Metha (2004) expone: “la idea de un espacio público inclusivo y accesible es digno como ideal, a pesar de que el espacio no puede ser capaz de apoyar todas las actividades y comportamientos o estar abierto a personas de todas las clases sociales” (p. 58), en virtud de que los distintos grupos sociales disputan el espacio para expresar su opinión y exhibirla a través de carteles, mantas o performance.

Por otra parte, Signorelli (2004) nos recuerda que después de la Segunda Guerra Mundial, principalmente en Estados Unidos y en Europa se intentó resolver el problema de lo público, separando de manera clara los corredores peatonales de los vehículos y del uso de transporte público y privado; sin embargo, cuestiona: “Los corredores para peatones son en general espacios locales, internos a una vecindad o a una unidad habitacional. Son seguros y agradables, pero les falta justo la capacidad de ofrecer esa variedad de oportunidades imprevistas, que es la característica de las calles ciudadinas” (p. 110).

En suma, el espacio público se entenderá como el escenario donde los actores sociales pueden expresar de manera libre sus concepciones y sus acciones sobre determinadas demandas, o bien sus aspiraciones de ciudad, colonia o barrio; tam-

bién es un espacio donde se ejerce el control, ello genera tensiones y conflictos sociales; además es un lugar de aprendizaje y de encuentro con el otro, de tolerancia e intolerancia. En cambio, el espacio privado se refiere a lo que está adentro y se diferencia de lo que está afuera, por tanto, remite a lo íntimo, a la personalidad, a la creación artística.

En este contexto, los actores sociales y de manera específica los jóvenes son los que vislumbran, modifican, crean y ejercen una serie de acciones sobre el espacio público y privado, representando en cada escenario el capital cultural, económico y social como una manera de apropiarse y ejercer el control sobre un determinado espacio particular.

LAS INVESTIGACIONES DE LOS EGRESADOS

En la línea de investigación Espacio social, durante estos 20 años se ha indagado la conformación, representación, percepción y apropiación del espacio, el territorio y el paisaje de determinados grupos sociales, orientando a historizar los procesos sociales a partir del contexto histórico.

De acuerdo con García (2008), la investigación en esta línea se ha cultivado en dos procesos: el de integración y el de diferenciación. El primero refiere al trabajo en equipo que permite el intercambio de sistemas de información distintos, y sistemas de comunicación con un sentido de colaboración, mientras que en el segundo el trabajo es individual y se abordan temas y problemas contemporáneos.

Por otro lado, se considera que los sistemas de información que se generan en las investigaciones deben ser compartidos con otros equipos de investigación, de tal forma que se puedan crear sistemas de comunicación y colaboración que aborden los temas afines, así como redes interinstitucionales dedicadas a ello. De esta manera, se podrán hacer evaluaciones sobre lo que se ha investigado, para determinar estudios profundos y detallados de las formas de representación y percepción que los veracruzanos tienen sobre los problemas históricos, políticos, económicos, sociales y culturales de la entidad, en sus distintos espacios.

Los temas y problemas actuales que se han estudiado, en su mayoría se circunscriben al centro del estado de Veracruz, en la siguiente tabla se detallan los trabajos concluidos:

Tabla 1. Investigaciones y años de titulación de los egresados.

Nombre	Título	Año
Blanca Jimena Salcedo González	Sueño y realidad cultural: un estudio sobre la función social del sueño.	2008
Lydia Zapata Andrade	Redes sociales en internet: Facebook, su participación en las movilizaciones sociales por el derecho a decidir en la ciudad de Xalapa, Veracruz.	2010
Elizabeth Martínez Hernández	Espacio social, fiesta, ruptura y creación. La función social del danzón: Xalapa y su comunidad danzonera.	2011
Julio César Banda Tecalco	Juegos de rol.	2011
Juan Manuel Su Jiménez	Cultura y configuración del espacio sociopolítico del municipio de San Rafael, Veracruz.	2012
Arianna Carrera Cerdán	Espacios de la memoria: escuela telesecundaria “Emiliano Zapata”, de Coatepec, Ver. Del recuerdo a la historia.	2013
León Felipe Mendoza Cuevas	El juego de las identidades y el patrimonio cultural.	2015
Ángel de Jesús Guerrero Hernández	El fútbol callejero. (Estudio de caso del Parque Tecajetes: análisis de la apropiación de espacios públicos).	2015
Laura Victoria Molina Carmona	De la vulnerabilidad a la resiliencia: un estudio sobre las personas ancianas de Rinconada, Ver.	2016
Juan Carlos Villafuerte Ramírez	Representaciones sociales de la inseguridad en Xalapa: los procesos de representación de la inseguridad, la violencia y su relación con el uso de los espacios públicos en la colonia Lomas de Casa Blanca.	2016
Sofía Amaranta del Ángel Torres	De las pantallas nace el amor: un acercamiento a los espacios de la comunidad videojugadora en Xalapa, Veracruz.	2018
Alexis Gabriel Alejandro Medellín	La apropiación de los espacios sagrados entre los nahuas de la Huasteca meridional: el caso de Palma Real.	2018

concluye Tabla 1

Nombre	Título	Año
Katya Bárbara Bravo Hernández	¿Qué tan mágico es el pueblo mágico? El programa de transformación de los espacios públicos en el centro histórico de Orizaba, Veracruz.	2018
Ulises Jiménez Bautista	Ideologización, totalitarismo y apocalipsis: el mito del muerto viviente y su representación en el espacio social a través del juego.	2019
José de Jesús Bello Ortiz	La cultura juvenil y el ocio: los jóvenes y su apropiación de los espacios públicos en la ciudad de Xalapa, Veracruz.	2019
Anel Yareth Reyes Méndez	La violencia intrafamiliar de hombres hacia mujeres y niños en Chacaltianguis, Veracruz.	2020
Guadalupe Aquino Hernández	Participación de las mujeres en el acceso a la vivienda, en colonias periféricas de la ciudad de Xalapa, Veracruz.	2020
Martín de Jesús Méndez Carmona	Camino de hierro hacia Los Tuxtlas: cambios de paisaje.	2020

Fuente: elaboración propia.

Como se observa, las investigaciones de los egresados de la línea de investigación Espacio social se pueden organizar en seis grupos que indican las preocupaciones de los jóvenes investigadores sobre los problemas complejos de Veracruz, analizados e interpretados desde su propio punto de vista.

La formación histórica del territorio y los cambios del paisaje natural y cultural

Estas investigaciones han girado en torno a los procesos de formación del territorio, así como de sus configuraciones culturales y políticas en Veracruz, mostrando cómo el proyecto modernizador de México tuvo como vehículo el uso de los medios de comunicación y transporte, por ejemplo: el ferrocarril, las migraciones, los medios para extender el transporte de mercancías, o bien la construcción social del espacio físico, destacando los niveles de transformación del paisaje natural y cultural de regiones y localidades.

Inseguridad y violencia

Las investigaciones de este tipo son escasas pero fundamentales en Veracruz, ya que han dado respuesta a un momento histórico, informando cómo se vive de manera cotidiana en el estado, y sobre la violencia y la inseguridad que se escurre por todos lados porque no se han encontrado formas de detenerla, especialmente contra las mujeres y los niños.

Los estudios muestran cómo las instituciones o grupos empoderados legitiman el uso de la violencia, que trasciende y se cristaliza en los sujetos sociales y en las representaciones sociales de la inseguridad, al autorregular el uso público de los lugares. La relación entre el espacio y las representaciones sociales de la inseguridad y la violencia, en espacios urbanos como estructuras edificadas, no está libre de cargas simbólicas, de luchas de poder, de formas de ver el mundo, más aún, está acondicionada para que la ciudad segregue los espacios de marginalidad, violencia e inseguridad, mientras se fortalece la inversión pública en las áreas centrales.

Los videojuegos y sus espacios

En este tipo de estudios los jóvenes han hecho manifiesta su plasticidad y naturalidad al moverse como peces en el mundo de los videojuegos, ya que son partícipes de los mismos, sin descuidar su visión crítica y su prudencia al comentar la incidencia de los videojuegos en la vida cotidiana de los jóvenes. Las narrativas de los videojuegos explican el contenido de la trama y permiten conocer cómo se objetiva en la imaginación simbólica.

Los estudios evocan que los videojuegos y la apropiación simbólica de espacios de los consumidores culturales es la forma más creativa e innovadora de relación social, que rompe con los no lugares de los excesos de la modernidad y, por otro lado, hace la crítica a esos síndromes de la posmodernidad líquida.

Apropiación y transformación de los espacios públicos

El uso, apropiación y transformación de los espacios públicos es uno de los temas más recurrentes en la línea de investigación, los temas abarcan desde el ocio hasta el desplazamiento de comerciantes de la calle. Estas investigaciones muestran

cómo los actores sociales realizan una serie de prácticas cotidianas de apropiación, en determinados espacios públicos, que estructuran representaciones sociales de la vida pública; un ejemplo es el cierre de espacios públicos por la violencia generada desde el 2006 hasta nuestros días.

La apropiación del espacio público advierte su carácter transformador en los distintos niveles estructurantes de la ciudad, al mismo tiempo deja ver cómo se organizan los lugares públicos y bajo qué condiciones individuales y grupales está sucediendo.

El paisaje urbano y el medio ambiente

Estos trabajos se centran en estudios sobre cómo los asentamientos irregulares y regulares han modificado y dañado el medioambiente, sus análisis se inclinan por el estudio de las colonias periféricas de las ciudades. En estas investigaciones se observa la participación de las mujeres para conseguir una vivienda digna en asentamientos irregulares, produciendo la afectación en áreas protegidas, pulmones de la ciudad, así como la creación de una cultura emergente para resolver problemas inmediatos, como la introducción de servicios básicos, agua y luz, y otros problemas mediatos como educación, mercados y parques recreativos.

Mitos y representaciones en el espacio social

Aunque los estudios son escasos sin duda son de suma importancia, su análisis se centra en los mitos antiguos, con ejercicios recreados desde la hermenéutica para demostrar su vigencia contemporánea. Uno de los argumentos novedosos es destacar cómo la reproducción cultural se expresa en las relaciones de la vida social y cultural de los mitos modernos.

CONCLUSIONES

Una de las reflexiones pertinentes, aquí vertidas, es dejar la puerta abierta para revisar las teorías vigentes en que se apoyan nuestras miradas del mundo, para dar cabida a nuevos planteamientos teóricos que respondan o enfrenten los problemas

irritantes y urgentes de la humanidad. Por ello, mostramos la posibilidad de abrir una nueva ventana para constituir una concepción distinta del mundo y de la vida, que transforme las esferas de lo social, cultural, político y tecno-económico desde Veracruz, sin perder de vista los procesos globales.

Los nuevos enfoques teóricos son contribuciones para la investigación en el campo de conocimiento del espacio, la cultura y el poder, elementos constitutivos que se han desdoblado en estudios de los jóvenes investigadores sobre los problemas complejos de Veracruz. Lo anterior nos invita a nuevas lecturas, sobre todo en dos sentidos: primero, en la formación profesional de los estudiantes, para que la dinámica del mercado reconozca el valor del trabajo de los egresados, es decir, profesionales capacitados y capaces de elaborar proyectos y metodologías de investigación interdisciplinaria acordes a los centros de trabajo; segundo, que elaboren diagnósticos sobre los temas y problemas contemporáneos para ofrecer alternativas viables y concretas.

Por estas razones, es recomendable modificar los contenidos de las experiencias educativas (seminario y línea de investigación), con enfoques teóricos en varias dimensiones cognitivas, para entonces contribuir en la generación de conocimientos para presentar alternativas a los problemas complejos; esos son los nuevos retos de la Licenciatura en Antropología Histórica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Sánchez, Martín. (2012). Análisis en torno a los cambios de la acción colectiva en el estado de Veracruz, 1997-2007, en *La difícil construcción democrática en Veracruz: acceso a la justicia y actores sociales*. Universidad Veracruzana, México.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.
- Ángeles, Hugo y Huicochea, Laura (coords.). (2005). *Actores y realidades en la frontera sur de México*. ECOSUR-COESPO, México.
- Augé, Marc. (1998). *La guerra de los sueños: ejercicios de etnoficción*. Gedisa, Barcelona.
- . (2000). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Gedisa, Barcelona.
- Bartra, Armando. (1991). “Pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo”, en *Los nuevos sujetos del desarrollo rural*. Cuadernos Desarrollo de Base 2, UAM, México.

- Borja, Jordi. (2003). La ciudad es el espacio público, en *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. Porrúa, México.
- Bourdieu, Pierre. (1997). Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de la distinción, en *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI, México.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI, Argentina.
- Braidotti, Rosi. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona.
- Buxó, R. (2006). Paisajes culturales y reconstrucción histórica de la vegetación, *Ecosistemas (Revista Científica y Técnica de Ecología y Medio Ambiente)*, Girona.
- Cuerdo, Miguel y Gorostiza y Ramos, José Luis. (2000). *Economía y naturaleza: una historia de las ideas*. Ed. Síntesis, México
- De Certeau, Michel. (1996). Andares de la ciudad, en *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- De la Peña, Guillermo. (2002). Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. FCE, México.
- Duhau, Emilio y Giglia, Angela. (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. UAM, Siglo XXI Editores, México.
- Galindo, Jesús. (1987). Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro del trabajo etnográfico, *Revista de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Vol. 1, núm. 3. Universidad de Colima, Colima.
- García, Rolando. (2008). *Sistemas complejos*. Gedisa, Barcelona.
- Giidens, Anthony. (2003). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Giménez Montiel, Gilberto. (1996). Territorio y cultura, *Revista de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II, vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, Colima.
- . (2005). Cultura, identidad y metropolitano global. *Revista Mexicana de Sociología*, 3: 483-512.
- González Martínez, Joaquín R. (2004). *Alvarado y el mundo del agua: larga duración y conformación geohistórica del bajo Papaloapan veracruzano*. Gobierno del Estado de Veracruz, México.

- Habermas, Jürgen. (2002). *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, México.
- Harvey, David. (2014). *El derecho a la ciudad*. Recuperado de: <https://nweleftreview.es/issues/53/articulos/david-harvey-el-derecho-a-la-ciudad.pdf>.
- . (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Hernández Bonilla, Mauricio. (2004). *La ciudad: un objeto de estudio*. Presentación a estudiantes de la Maestría de Arquitectura de la Universidad Veracruzana, sesión que se llevó a cabo el 27 de marzo de 2014.
- . (2005). Mejoramiento del espacio público en las colonias populares de México. Caso de estudio de Xalapa, Veracruz. *Revista INVI*. Universidad de Chile. Vol. 20, núm. 53.
- . (2011). Reflexiones sobre el espacio público urbano, en *Ciudad y espacio público*. Universidad Veracruzana, Facultad de Arquitectura, Xalapa.
- Hiernaux, Daniel. (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos, *Revista EURE*, vol. XXXIII, 99: 17-30.
- . (2010). Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos), en René Coulomb (coord.). *México: centralidades históricas y proyectos de ciudad*. OLACCHI, México.
- Hiernaux, Daniel y Lindon, Alicia. (1993). El concepto de espacio y el análisis regional, *Secuencia*, 5: 89-110.
- Lezama, José Luis. (2002). Espacio y sociología, en *Teoría social, espacio y ciudad*. Colmex, México.
- Madanipour, A. (2000). *Multiple meanings of space and the need for a dynamic perspective. The governance of place: space and planning processes*. Routledge, London.
- Metha, Vikas. (2004). Evaluación de espacio público, *Diario de Diseño Urbano*, 19(1): 53-88, doi: 10.1080/13574809.2013.854698.
- Montaner, Josep María. (2011). Espacio y antiespacio, lugar y no-lugar en la arquitectura moderna, en *La modernidad superada*. Gustavo Gili, SL., Barcelona.
- . (2013). Las interpretaciones semiológicas, sociológicas, psicológicas y antropológicas, en *Arquitectura y crítica*. Gustavo Gili, SL., Barcelona.
- Portal, María Ana y Safa Barraza, Patricia. (2005). De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades, en *La antropología urbana en México*. CNCA-UAM-FCE, México.
- Rapoport, Amos. (1973). Algunos aspectos de la organización del espacio urbano (Trad. Justo G. Beramendi). Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/CuadernosArquitecturaUrbanismo/article/view/111576/160962>.

- Rössler, Mechtild. (1994). *Los paisajes culturales y la Convención del Patrimonio Mundial Cultural y Natural: resultados de reuniones temáticas previas*. UNESCO, París.
- Signorelli, Amalia. (2004). Redefinir lo público desde la ciudad, en *Reabrir espacios públicos. Políticas culturales y ciudadanía*. UAM-Plaza y Valdés, México.
- Tarrio García, María (coord.). (2007). *Mundialización y diversidad cultural: territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano*. UAM, México.
- Wagner, Peter. (1997). *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*. Ed. Herder, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel. (1990). Análisis de los sistemas mundiales, en *La teoría social hoy*. Alianza, México.
- Watsuji, Tetsuro. (2006). *Antropología del paisaje: climas culturas y religiones*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: DOS DÉCADAS DE REFLEXIÓN SOBRE EL CUERPO Y SUS ANDARES

CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ

INTRODUCCIÓN

La Licenciatura en Antropología Histórica de la Universidad Veracruzana cumple 20 años de creación, por tal motivo algunos docentes nos propusimos realizar un ejercicio que hiciera un recuento de esos años de experiencia en sus respectivos campos del conocimiento. El presente artículo tiene como objetivo realizar dicha reflexión en el campo de estudio de la corporeidad humana. El primer apartado es un breve recuento del estudio del cuerpo humano desde las ciencias sociales, destacando aquellos pensadores, disciplinas y corrientes teóricas que han influenciado el abordaje del tema en la antropología histórica. En el segundo apartado se analiza la propuesta del Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, en cuanto al estudio del cuerpo humano, y se desarrolla la perspectiva antropológica e histórica sobre el simbolismo del cuerpo en Occidente. En el tercer apartado se esbozan las temáticas que se han desarrollado con mayor frecuencia a lo largo de dos décadas, y se hace un breve recuento de los trabajos recepcionales que han tomado al cuerpo como objeto de estudio, esperando que todo ello sirva como una invitación para acercarse a las reflexiones que, estudiantes y la autora de este artículo, hemos realizado en torno a esta opción de conocimiento que, como dijera René Cabrera Palomec (2012): “sin apartarse de la tradición intelectual que le da origen, explora e incorpora otras maneras del conocer aquella parte de la realidad que se convirtiera en el objeto de saber bajo principios racionales tanto como sensibles de la modernidad europea: la condición humana” (Cabrera, 2012).

EL ESTUDIO DEL CUERPO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Al ser un hecho esencial de la condición humana, el cuerpo ha estado en el interés de las ciencias sociales que se desarrollaron como disciplinas independientes en el siglo XIX, sin embargo, su estudio no siempre fue explícito, es decir, hay que rastrearlo en diversos trabajos, aunque para sus autores éste no fuera el objeto de estudio. David Le Breton (1992) establece tres etapas históricas de la reflexión sobre la corporeidad humana, a saber:

1. Estudios en los que el cuerpo aparece de manera implícita, es decir, que no se desconoce el espesor carnal del hombre, pero no se detienen especialmente en él.
2. Estudios detallistas sobre el cuerpo en los que se proporcionan sólidos elementos de análisis sobre él, pero no logran unirlos de manera sistemática.
3. Estudios explícitos sobre el cuerpo, que se dedican de manera específica a estudiarlo, estableciendo lógicas sociales y culturales en torno a la corporeidad humana.

En el primer grupo de estudios pueden incluirse los trabajos de Karl Marx, Friedrich Engels y Louis René Villermé, en los que se pueden inferir algunas incidencias sociales sobre el cuerpo, como la condición física y enfermedades, dadas las condiciones de insalubridad de la viviendas, la vulnerabilidad en las condiciones de trabajo, situación de los trabajadores explotados, condición de los niños trabajadores e incluso temas sobre alcoholismo y prostitución.¹ Una corriente de pensamiento opuesta a la anterior se desarrolló también en el siglo XIX, ésta intenta legitimar el orden de las cosas diciendo que el hombre es producto de su cuerpo; es decir, sostiene que la corporeidad humana no es un efecto de la condición social,

¹ Como ejemplo, *El Capital* de Marx, entre otras cosas se centra en la conversión en plusvalía a partir de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo obrera y la reproducción de ésta; en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels desarrolla su teoría sobre la prostitución y el alcoholismo como parte fundante del capitalismo; y los títulos *De la santé des anciens ouvriers employés dans les fabriques*, *De la mortalité des enfants trouvés*, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, todos ellos trabajos de Villermé, son un ejemplo de los estudios sobre la pobreza, la enfermedad y la mortalidad infantil que el autor estudió en el siglo XIX.

por el contrario, la condición social es un producto directo del cuerpo del hombre. Trata de naturalizar las desigualdades de condiciones justificándolas a través de observaciones “científicas”, como el peso del cerebro, el ángulo facial, la fisiognomía, etc. Estos estudios avalaron ideas e imaginarios como la pertenencia a una raza o a otra; la existencia de razas superiores y evolucionadas; o que el destino del hombre está escrito en su conformación morfológica, entre otras.

Aportes desde la antropología

Con el avance de las ciencias sociales, el cuerpo humano comienza a ganarse un puesto como objeto de estudio, principalmente para la antropología. Bryan S. Turner (1994), sostiene que existen algunas razones que explican la importancia del cuerpo en esta disciplina: el desarrollo de la antropología filosófica y la cuestión sobre el cuerpo en relación con la ontología del hombre,² de su encarnación como esencia universal de la humanidad; y el uso del cuerpo como sistema clasificatorio, como creador de categorías y de alegorías políticas, como metáfora central del orden político y social. En el estudio y conocimiento de “diferentes” culturas los antropólogos reflexionaron acerca de lo que Bronislaw Malinowski desde 1931 denominó los fundamentos biológicos de la cultura, por lo que una gran variedad de aportes etnológicos dan cuenta de la diversidad de usos del cuerpo que se encontraban en otras sociedades, diferentes a los modos corporales de las sociedades occidentales. Algunos autores influyentes de esta disciplina son: Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Margaret Mead, Claude Lévi-Strauss, y más recientemente David Le Breton y Lluís Duch.

Malinowski refirió como naturaleza humana al hecho de que el ser humano, donde quiera que viva, debe comer, respirar, dormir, procrear, etc. En su propuesta funcionalista este autor consideraba que el impulso que conduce al acto fisiológico más simple está creado y establecido tanto por la tradición como por las necesidades fisiológicas. Las ideas de Malinowski condujeron al planteamiento del ser humano como constructor de su cultura y al de una corporeidad que complejamente amalgama la biología con la cultura. Tenemos así lo físico y lo inmaterial unidos, ya que la cultura *per se* incluiría los artefactos, bienes, procedimientos

² Se emplea la palabra hombre no para señalar a un género, sino entendido como humanidad.

técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. Los artefactos (lo físico) serían los aspectos más evidentes y tangibles, al tiempo que indicadores del nivel y eficacia de la cultura. Éstos, por sí mismos no valen nada si no van unidos a lo inmaterial, es decir, a los conocimientos intelectuales, a los sistemas de valores morales, espirituales y económicos, a una organización social y a un lenguaje (lo inmaterial). Y cada cultura reproduciría un tipo humano a su medida, ya que “las manos, los brazos, las piernas y los ojos se ajustan mediante el uso de las herramientas a las habilidades técnicas necesarias en una cultura” (Malinowski, 1931: 2).

Por su parte, Marcel Mauss, en la década de los treinta del siglo xx, hizo una de las mayores contribuciones al estudio del cuerpo, proponiendo el concepto de técnicas corporales. En su artículo *Les Techniques du corps*,³ Mauss, sobrino, discípulo y colaborador de Émile Durkheim, planteaba que el cuerpo suponía una realidad que debía tomarse en cuenta, y con esto se aproximó al concepto de *maleabilidad corporal*, a partir de lo que denominó técnicas corporales, es decir, la manera en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional, siempre que cumpla con las condiciones de eficacia y transmisibilidad. Mauss sostenía que convertirse en un individuo social implica aprendizaje de técnicas, gestos y comportamientos corporales para finalidades muy concretas en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Estas técnicas implican un universo simbólico y un despliegue de saberes que el tejido social y cultural transmite, ya sea de manera implícita o explícita, y que instituyen formas tradicionales del uso del cuerpo. Por ello, cada sociedad tiene sus propias costumbres y actitudes corporales, que no dependen sólo de movimientos y mecanismos individuales, sino que se basan en una naturaleza social del habitus, y que varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda (Mauss, 1991).

Hacia la segunda década del siglo xx, Margaret Mead (1985) se interesó por el comportamiento de las adolescentes de Samoa, en el momento de la transición de niña a mujer, centrándose en el estudio de los comportamientos, la personalidad y la sexualidad, y por el temperamento femenino y el masculino en tres comunidades de Nueva Guinea.⁴ Las conclusiones de esta antropóloga apuntan que la naturaleza

³ Publicado originalmente en 1934, en la revista *Journal de Psychologie*, 32.

⁴ Algunos trabajos de esta autora son: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1928), *Creciendo en Nueva Guinea* (1930) y *Educación y cultura en Nueva Guinea* (1930).

humana no es rígida e inflexible. Sostenía que los ritmos culturales son más fuertes y coercitivos que los fisiológicos, y que dichos temperamentos no son producto fatal de un determinismo biológico, sino que derivan de formas particulares de cultura. Posteriormente, junto al también antropólogo Gregory Bateson, realizó un trabajo fotográfico, propositivo en el campo de la antropología, al que ellos mismos describen como un nuevo método de presentación de elementos de conducta que surgen de contextos y lugares diferentes, de pulsaciones de la existencia colectiva, de caras, gestos, rituales, situaciones de la vida familiar o social que con palabras son muy difíciles de reconstruir, sin embargo, gracias a la fotografía son posibles de preservar. En relación con el cuerpo, el trabajo aporta imágenes que muestran el aprendizaje de las técnicas corporales, la puesta en escena de cuerpos en situaciones de trance, las relaciones padres-hijos, entre otros temas. Los resultados del trabajo etnográfico fueron publicados en la obra *Balinese Character: a Photographic Analysis* (Le Breton, 1992).

Más tarde, desde el estructuralismo –pero también influenciado por la propuesta de Marcel Mauss–, Claude Lévi-Strauss señala que, desde la producción de fuego mediante rozamiento hasta la talla de instrumentos de piedra a golpes, desde las grandes construcciones físicas y sociales como las gimnasias china o maorí hasta las técnicas de respiración hindúes, son modalidades diversas en que los humanos utilizan su cuerpo y lo erigen como su patrimonio universal primigenio (en Mauss, 1991). Para Lévi-Strauss el cuerpo, depositario de experiencias vividas desde hace millones de años, podría convertirse en la herramienta que uniera a los humanos a partir de la solidaridad y del reconocimiento intelectual y físico; el conocimiento de sus posibilidades, los métodos de aprendizaje y los ejercicios comprendidos en cada técnica generaría en las sociedades humanas el gusto por compartir este inmenso catálogo expresivo. Tal planteamiento sirvió justamente para hacer entender que, en contra de los postulados de “raza”, según los cuales los humanos son producto de su cuerpo, es precisamente el cuerpo que se nos aparece como el producto de las actuaciones y de las técnicas del ser humano. El gesto que nos puede parecer más insignificante nos informa de migraciones, de contactos culturales y de aportaciones que se han producido en un momento y un lugar determinados.

En la actualidad, dos grandes antropólogos europeos que han aportado al estudio del cuerpo humano y su construcción social y cultural son, sin duda, David Le

Breton y Lluís Duch. El antropólogo y sociólogo francés David Le Breton, en una fructífera producción,⁵ advierte acerca del avance de una nueva ideología, donde el antiguo dualismo mente-cuerpo es sustituido por el de hombre opuesto al cuerpo. Señala que ahora se intenta cambiar el cuerpo a través de prácticas corporales, como el fisicoculturismo, la cirugía estética, los cosméticos, para luego cambiar la vida. En las sociedades contemporáneas, dice el autor, el cuerpo es considerado un accesorio a modelar, una prótesis de la identidad, del que hay que tomar posesión agregándole la marca propia, como los tatuajes, los *piercing*, los implantes y los *cutting*. David Le Breton analiza, a través del cuerpo, las características del mundo contemporáneo en el que, según su visión, la mercancía y la marca toman el relevo de las antiguas adhesiones colectivas.

Por su parte, el antropólogo catalán, Lluís Duch, en su obra *Escenarios de la corporeidad* (2005), aborda el estudio de la imagen del cuerpo que ha generado la cultura occidental; el cuerpo y la corporeidad en la cultura posmoderna, el cuerpo simbólico y la corporeidad como escenario de la contingencia, que no cesa de ser móvil, plural e imprevisible.

Aportes desde la sociología

Mientras la antropología se preocupó por la cuestión naturaleza-cultura, la sociología se ocupaba sobre la historicidad de los procesos e instituciones sociales. La teoría sociológica asumió, en general, que la sociedad industrial podría converger en un orden social racionalizado, burócrata y enajenado, en donde la estabilidad de la vida rural quedaría rota por los conflictos de clase, y familia e Iglesia serían gradualmente reemplazadas por instituciones más públicas, racionales e instrumentales. La cuestión del orden ontológico de los actores sociales quedó sumergida y, en lo que tardaron los teóricos sociales clásicos en volver a dichos temas, definieron al actor humano en términos de organismo, lo que en la práctica significó la elección racional de los fines, en términos de criterio de utilidad o de valores generales (Turner, 1994).

⁵ Entre otros títulos se pueden encontrar: *Antropología del cuerpo y modernidad* (2005), *Rostros. Ensayo de antropología* (2010), *La sociología del cuerpo* (1992), *Antropología del dolor* (1999), *Adiós al cuerpo* (2007) y *Cuerpo sensible* (2010).

En general, puede aceptarse que en un principio la sociología, evocando teóricamente la noción de una acción económica racional, no elaboró una sociología del cuerpo. Sin embargo, existen autores como Georg Simmel, Robert Hertz, Norbert Elias, Pierre Bourdieu y Richard Sennet, que en sus trabajos dieron un espacio al cuerpo, no sólo como el espesor del ser humano, sino como una construcción social y cultural.

El sociólogo alemán, Georg Simmel, en sus trabajos microsociológicos de interacción social, como la sensorialidad, los intercambios de la mirada y el rostro,⁶ habla del hombre como el constructor social de su cuerpo, como el que produce las cualidades de su cuerpo para interactuar con otros. Para David Le Breton (2002), con la *Digresión sobre la sociología de los sentidos*, Simmel “abrió este campo de estudio al mostrar la importancia de la mediación sensorial en las interacciones sociales” (p. 57). En ese sentido, sus reflexiones se inscriben en el legado de algunos textos precursores que plantean que es posible dar cuenta de la percepción de los innumerables estímulos que el cuerpo puede recibir en cada momento, en función de la pertenencia social del actor y de su modo particular de inserción en el sistema cultural.

Robert Hertz, por su parte, en 1909 realiza un estudio en el que aborda la preeminencia de la mano derecha en las sociedades humanas. En ese trabajo sostiene que las razones fisiológicas son secundarias, si se observa el obstáculo cultural formado por las representaciones siempre negativas asociadas a la izquierda y siempre positivas a la derecha (Le Breton, 2002).

Las etiquetas del cuerpo son estudiadas por Norbert Elias en su obra *La sociedad cortesana* (1982). El autor sostiene que la interacción implica códigos, sistemas de espera y de reciprocidad, a los que los actores se pliegan a pesar suyo; en toda circunstancia de la vida social es necesaria una etiqueta corporal que va a depender de los interlocutores, del estatus y del contexto de intercambio.

La obra sociológica de Pierre Bourdieu se destaca como una de las más propositivas de la postguerra. El propio Bourdieu caracterizó su paradigma sociológico como constructivismo estructuralista. Para este autor las realidades sociales son construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos; cons-

⁶ Una breve reflexión de Georg Simmel en torno a la significación estética del rostro se puede encontrar en su ensayo *El rostro y el retrato*, publicado originalmente en 1901.

trucciones que tienden a sustraerse a la voluntad clara y al control de estos mismos actores. Al plantear que mediante un proceso histórico las realidades sociales son tanto objetivadas como interiorizadas, y que esto último puede observarse en una *hexis* corporal, ya que el habitus es un esquema que se ha encarnado de manera duradera en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes, está proponiendo que el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. En varias de sus obras el autor aborda el análisis de la división sexual, contribuyendo al estudio de las relaciones entre los géneros, y a reconstruir la historia de sus naturalizaciones a partir de la diferencia de los cuerpos, misma que es una diferencia construida y sancionada por una significación social.⁷

Por su parte, el sociólogo estadounidense Richar Sennett, desde la corriente filosófica del pragmatismo ha buscado problemas filosóficos insertos en la vida cotidiana, en las prácticas concretas de las artes y las ciencias, en la economía política y en la religión. Su obra, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (1997), es una historia de la civilización occidental contada a través de la experiencia corporal de las personas, describiendo aspectos íntimos de la vida: cómo se movían hombres y mujeres, qué veían y oían, dónde comían, cuándo se bañaban, cómo hacían el amor, todo en el marco de las polis, desde la antigua Grecia a la contemporánea ciudad de Nueva York.

Aportes desde la historia

A finales de los años veinte del siglo pasado, los aportes de la antropología, arriba comentados, fueron recuperados por la corriente historiográfica denominada Escuela de los Annales. Esta nueva historia formulaba la sustitución de la tradicional narración de los acontecimientos por una historia analítica y ordenada; proponía una historia de todas las actividades humanas en lugar de una historia primordialmente política. Sus impulsores, Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel, alentaban la búsqueda de nuevos objetos de estudio, la utilización de diferentes fuentes y métodos de trabajo, y la colaboración entre disciplinas como geogra-

⁷ Algunas de esas obras son: *El sentido práctico* (1980), *La distinción* (1979) y *La dominación masculina* (1998).

fía, economía, sociología y antropología. Las investigaciones producidas por esta nueva historia eran presentadas a la comunidad científica en la revista *Annales*.

La atención hacia otros aspectos de la realidad social se difundió hasta formar corrientes como la historia social, en la que la vida de los obreros, los campesinos, las amas de casa, es decir, los “sin historia”, cobraba sentido histórico al vincular los grandes procesos políticos y económicos con su vida diaria. La historia de las mentalidades fue otra vertiente que alcanzó gran importancia al revalorar los procesos colectivos de larga duración, en los que intervenían la subjetividad, la moral y los comportamientos de los individuos. Dentro de esta vertiente el estudio de las representaciones sociales y nuevos exponentes de la corriente de los *Annales*, como Roger Chartier y Michel de Certeau, sólo por citar algunos de los más relevantes, propiciaron aún más el acercamiento entre la historia y la antropología, creando lo que en la actualidad conocemos como historia cultural o la misma antropología histórica.

El arribo e influencia de la nueva historia puso en el panorama el estudio del cuerpo, adquiriendo éste gran importancia en diferentes países de Europa y en América, desde la segunda mitad del siglo xx. Los historiadores de esta corriente comenzaron a elaborar prolíficos e importantes acercamientos a la historia y conocimiento del cuerpo, por ejemplo, Peter Brown escribió en 1988 su obra *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early christianity*; George Duby escribe *El amor en la Edad Media* (2000), junto con Philippe Ariès coordinan la obra en cinco volúmenes *Historia de la vida privada* (1987-1989), y junto con Michelle Perrot dirige la obra en cinco volúmenes *Historia de las mujeres* (1991-1993); Michel Féher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi coordinan la obra en tres volúmenes de *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (1991); George Vigarello, entre otras obras escribe *Historia de la violación* (2001), *Historia de la belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días* (2004), *Historia del cuerpo I: del Renacimiento a la Ilustración* (coord., 2006), *Lo limpio y lo sucio: higiene del cuerpo desde la Edad Media* (2008), *Lo sano y lo mal-sano: historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días* (2008), *La metamorfosis de la grasa: historia de la obesidad* (2011); Jacques Le Goff y Nicolas Truong escriben *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (2005); y Georges Vigarello, Alain Corbin y Jean-Jacques Courtine, coordinan la obra en tres volúmenes *Historia del cuerpo humano* (2005). Las obras mencionadas son

sólo una muestra del trabajo realizado por historiadores en relación con el cuerpo, las prácticas corporales, la sexualidad, la imagen corporal, la salud, la enfermedad y la belleza, entre muchos otros temas, y son muestra además de la colaboración y del trabajo transdisciplinario.

Aportes desde la filosofía

La filosofía tiene al cuerpo como una de sus preocupaciones fundamentales. Aunque diversos pensadores de la antigüedad destinaron parte de sus reflexiones hacia el elemento corpóreo del ser humano, en este trabajo no abordaremos esa temática; sin embargo, no podemos dejar de mencionar que en los estudios contemporáneos del cuerpo un lugar aparte merece el trabajo de algunos filósofos como Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault y Judith Butler. El gran mérito del primero consistió en darle anclaje corpóreo a la existencia y a la relación entre las personas en la medida que tienen cuerpo, y los segundos son revolucionarios en sus propuestas, haciendo significativas contribuciones al feminismo, a los estudios de género y a la teoría queer.

Desde la fenomenología y el estudio de la percepción, Maurice Merleau-Ponty reconoce que el cuerpo propio es algo más que un objeto, que éste es una condición permanente de la existencia. En sus estudios, Merleau-Ponty presta atención a la experiencia y lo vivido, bajo tal supuesto los seres humanos tienen y son cuerpo, su existencia tiene anclaje en el cuerpo. Este autor propone una versión más acabada de la interrelación entre sujetos encarnados en términos de intercorporalidad, noción que denota un vínculo carnal primordial entre los seres humanos (Merleau-Ponty, 1999).

Un lugar primordial lo tiene el trabajo del filósofo francés Michel Foucault, ya que antes de su propuesta los cuestionamientos feministas y el auge de los estudios de la mujer y de género no se habían hecho bajo un enfoque histórico, de hecho él mismo calificaba su propio pensamiento como una “crítica histórica de la modernidad”. Elsa Muñiz (2008) señala que desde la perspectiva de este autor, el cuerpo y la sexualidad se presentan como aspectos permanentes sobre los que cada sociedad ha construido sus respuestas y éstas se ordenan de forma minuciosa bajo la mirada médica, anatómica, filosófica, religiosa, estética, política y educativa.

En su prolífera obra, Foucault cuestionó las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones; mostró interés por la historia de la sexualidad humana y por la biopolítica y el biopoder.⁸

Por su parte, la filósofa postestructuralista alemana Judith Butler, lleva a cabo una revisión crítica de los posicionamientos teóricos de los feminismos esencialistas, y propone el concepto de identidades nómadas frente a aquéllas que son fijas. En su obra, *Cuerpos que importan* (2002), plantea nuevas formas de habitabilidad de los cuerpos en la paradoja que se crea entre lo que es la capacidad de acción del individuo y su formación y dependencia con respecto al poder. Lo que Butler propone es la desnaturalización de conceptos como sexo, género y deseo, en la medida que son construcciones culturales de normas y dispositivos que violentan a aquellos sujetos que no participan de las mismas. Para subvertir los conceptos que oprimen al individuo, plantea como opción la creación de actos performativos en torno a la identidad, es decir, una serie de prácticas paródicas con base en su teoría performativa que acaben creando nuevos significados y se reproduzcan más allá de cualquier sistema binario.

ESTUDIOS DEL CUERPO EN MÉXICO

En las últimas décadas, diversas disciplinas han tomado como objeto de estudio al cuerpo humano: las concepciones que se tienen o han tenido de éste, las prácticas y etiquetas corporales, su construcción social, la performatividad de los cuerpos femenino o masculino, los escenarios de la corporeidad, entre muchos otros temas. Todas estas propuestas llegaron a nuestro país, en donde desde la antropología se realizaban estudios sobre la realidad de los grupos tradicionales, en temas como la enfermedad, la salud, la sexualidad y la medicina tradicional; sin embargo, estudios que tomaran como objeto central de la investigación al cuerpo, eran prácticamente inexistentes. Fue hasta la década de los ochenta que comenzaron a proliferar

⁸ Véanse los títulos: *Enfermedad mental y personalidad* (1954), *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), *Vigilar y castigar* (1975), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (1976), *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (1984), *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí* (1984), *Nacimiento de la biopolítica* (2004), y su obra póstuma *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne* (2018).

estudios que, influidos por las corrientes teóricas y los autores mencionados con anterioridad, contemplaron al cuerpo y la sexualidad como objeto de investigación directa o indirectamente. En diversas instituciones, académicos e investigadores propusieron temas novedosos que quedaron plasmados en una amplia bibliografía.

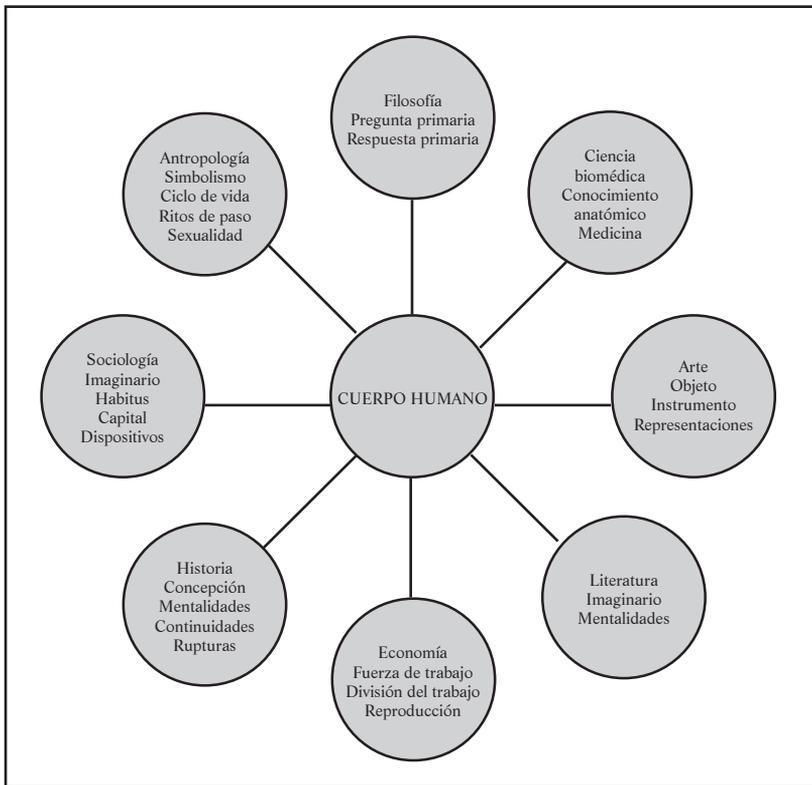
En el Colegio de México, la historiadora Pilar Gonzalbo Aizpuru dirigió la publicación, en cinco tomos, de *Historia de la vida cotidiana* (2004), en la que se exploran las condiciones de vida de los pobladores de México, desde los orígenes de la civilización mesoamericana hasta el siglo xx, atendiendo asuntos como la organización del espacio doméstico, el orden urbano, la alimentación, las relaciones familiares, la delincuencia, la conducta corporal, la salud, la sexualidad, las rutinas religiosas y las costumbres cortesanas, entre otros.

En el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, la etnóloga e historiadora Noemí Quezada realizó una serie de investigaciones sobre la historia de las enfermedades y los maleficios, la interacción entre religión y sexualidad, el amor en Mesoamérica y la Nueva España, todas ellas bajo la influencia de la historia de las mentalidades. Por su parte, el historiador Alfredo López Austin desarrolló un trabajo pionero plasmado en su libro *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), en el que intenta aproximarse al pensamiento que acerca del cuerpo humano tuvieron los pueblos nahuas que vivieron en la época de la Conquista. En esta obra, el autor plantea que “las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven” (López Austin, 1980: 7); por lo que el estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean. *Cuerpo humano e ideología* es un libro en el que puede encontrarse un panorama de la cosmovisión de las sociedades estudiadas y una descripción de las partes del cuerpo y sus funciones. Más tarde, el doctor José Carlos Aguado publica *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad* (2004), en el que diserta sobre la historia del cuerpo en Occidente y propone a la imagen corporal como la estructura simbólica en la que la cultura recrea los mensajes centrales y al cuerpo como la evidencia primaria del ser humano.

En la Universidad Autónoma Metropolitana, Olga Sabido Ramos y Adriana García Andrade han abordado temas sobre el cuerpo, la afectividad y la gestualidad, en un libro coordinado en 2014, *Cuerpo y afectividad en la sociedad contem-*

poránea. Un lugar importante lo ocupa Elsa Muñiz, quien ha sido una ferviente impulsora de los estudios sobre el cuerpo, el feminismo y el género. Muñiz tiene una amplia bibliografía entre la que se encuentran títulos como: *Registros corporales* (2008), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas* (2010), *La cirugía cosmética: ¿un desafío a la “naturaleza”? Belleza y perfección como norma* (2011) y *Prácticas corporales: performatividad y género* (2014).

Hasta aquí un breve recuento que no intenta ser exhaustivo, sino ilustrativo de la situación de los estudios sobre el cuerpo que han influido en la propuesta que se desarrolla desde la antropología histórica. En el siguiente esquema se pueden observar algunos de los tópicos del cuerpo humano estudiados por diversas disciplinas.



EL ESTUDIO DEL CUERPO DESDE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Desde su origen, esta carrera plantea una particular atención a los fenómenos colectivos que habrían sido dejados de lado por la antropología social y por la historia; por lo que esta disciplina propone estudiar no sólo los objetos propios de la reflexión etnológica, sino aquellos abordados por la nueva historia, como son: las mentalidades, la vida cotidiana, la memoria colectiva, los mitos, las religiones, así como las historias de vida, la tradición oral, la identidad, el espacio social, el poder, los movimientos sociales, las creencias y los rituales, y la cultura material, entre otros. En relación con el cuerpo y la sexualidad, el plan de estudios esboza una crítica al abordaje tradicional que algunos trabajos antropológicos habían realizado sobre estos temas, como aquellos centrados “en el registro y descripción etnográfica de los papeles femeninos y masculinos en diferentes sociedades, en el estudio de formas institucionalizadas de regulación sexual o en el inventario de comportamientos exóticos” (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2002: 79). Asimismo, dicho documento propone dejar de considerar la sexualidad como un dato biológico no analizable y recuperar su condición histórica, de esa forma los fenómenos sociales a estudiar serían, entre otros, la construcción y simbolismo del cuerpo, la construcción del sujeto y la sexualidad, y las relaciones de poder (Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica, 2002: 27).

Ahora bien, lo que hemos aprendido en este tiempo es que el estudio del cuerpo no debe circunscribirse a los temas relacionados con la sexualidad, ya que existen un sinnúmero de manifestaciones culturales en las que el cuerpo está presente, como pueden ser la estética, las fiestas, el juego, los comportamientos y gestos colectivos, el vestido, los arreglos corporales, el maquillaje, los tatuajes, el uso de accesorios, incluso las emociones y los sentidos; es decir, todas aquellas realidades no tan evidentes que hacen que la experiencia ordinaria de la corporeidad humana sea un campo privilegiado de estudio. En este sentido, los trabajos recepcionales que han emanado de la línea de investigación sobre el cuerpo son un claro ejemplo de las aportaciones, desde la antropología histórica, a este campo del conocimiento.

Perspectiva antropológica histórica sobre el simbolismo del cuerpo en Occidente

Hay que señalar que la antropología histórica propone abordar las temáticas, de cualquiera de sus campos de conocimiento, desde una perspectiva transdisciplinar y holística. Particularmente si la propuesta sobre el cuerpo contenida en el Plan de Estudios (2002) tiene como objetivo “introducir al estudiante a las perspectivas antropológicas e históricas sobre el simbolismo del cuerpo y de la sexualidad en nuestra tradición occidental” (p. 73), entonces no podemos sustraernos de las aportaciones hechas por filósofos, historiadores, sociólogos y de los mismos antropólogos.⁹ Con esa mirada podemos entender que, lo que da forma al cuerpo, lo que lo define, es una simbolización sociocultural-histórica. Por ejemplo, el cuerpo de la antigüedad grecolatina, el cuerpo del cristianismo o el cuerpo en Mesoamérica, no es igual ni invariable. Con el devenir del tiempo han existido lentas mutaciones en lo que significaba el cuerpo, en cómo se concebía y cómo se representaba en uno y otro momento y espacio; estos significados y concepciones se dan en el marco de referencia y contexto histórico determinado de cada sociedad.

Con respecto a la construcción histórica del cuerpo y la sexualidad en Occidente, De Certeau¹⁰ señala que existen tres momentos históricos que han organizado la experiencia occidental del cuerpo: el Cristianismo, el Renacimiento y la Modernidad. Es importante entender que cada uno de estos momentos surge y se desarrolla como una alternativa cultural, como una propuesta que implica un cambio en la cosmovisión imperante y, por ello, un cambio en la manera de comprender y vivenciar el cuerpo.

En el Cristianismo, sobre todo en la Edad Media, el cuerpo representaba una paradoja, ya que por un lado es controlado, reprimido y mortificado, porque se considera como “un abominable vestido del alma” y origen del pecado sexual, y por el otro es glorificado y sacralizado en la figura de Cristo, en su cuerpo sufriente y místico (Le Goff y Truong, 2005). El Renacimiento va a significar un cambio importante en la concepción del hombre y su cuerpo, éste pasa a ser el centro de atención de científicos y artistas, por lo que necesitan conocerlo. La mentalidad renacentista deja de considerar al cuerpo humano como un depósito insignificante

⁹ Esta mirada transdisciplinar puede observarse en los programas de las experiencias educativas relacionados con el tema, a saber, Seminario de cuerpo y sexualidad, y la línea de investigación del mismo nombre; espacios de reflexión sobre la corporeidad humana.

¹⁰ En la entrevista que le realizara George Vigarello en 1997.

que aprisiona un alma inmortal, para verlo como la obra más perfecta y digna de Dios. El cuerpo se definió como un microcosmos análogo al macrocosmos del Universo y, como en este último podía encontrarse un orden absoluto se empezó a estudiar el cuerpo, su interior y sus profundidades, para encontrar su propio orden. Efectivamente, la base fundamental de este cambio de mentalidad que le da autonomía al individuo y aporta luz sobre el conocimiento del cuerpo es la constitución del saber anatómico en las universidades de Padua, Venecia y Florencia, en la Italia del Quattrocento. Por su parte, tanto pintores como escultores de esa época deseaban representar de manera fiel el cuerpo humano y ello supuso la necesidad de un conocimiento anatómico preciso. Muchos artistas, entre ellos Miguel Ángel Buonarroti y Leonardo da Vinci, estudiaron anatomía e incluso practicaron disecciones; entonces la concepción del cuerpo como objeto independiente se desarrollará en la medida que los estudios anatómicos y fisiológicos cobran importancia.

Más tarde, la visión dicotómica de la Modernidad conlleva a la separación del hombre en mente y cuerpo. Con Descartes el cuerpo es reducido a una máquina, a un reloj. Fue precisamente el pensamiento cartesiano el que profundizó esta disociación entre el individuo y su cuerpo (Le Breton, 1995). El punto de partida de las sociedades en la modernidad es la relación naturaleza-cultura, lo que da como resultado una lista de nociones dicotómicas y jerarquizadas, colocando a la cultura en el plano superior y al dominio de la naturaleza como la premisa de la existencia del ser humano. El propio ser humano expresa dicha relación en la dupla cuerpo-mente, en la que el primero se asimila como el polo “natural”, mientras que la mente es el polo reflexivo destinado a controlar el cuerpo (Muñiz, 2010). Claude Lévi-Strauss (1991) basó en esa discrepancia sus reflexiones sobre el pasaje del estado de naturaleza al estado de cultura, señalando el tabú del incesto como el acto inaugural de la cultura. El cuerpo humano conjuga ambos polos, el natural y el social; al controlar la sexualidad se está dominando el polo natural, lo que significa el triunfo de la mente sobre el cuerpo, de la cultura sobre la naturaleza y la más pura representación de que el cuerpo deja de ser naturaleza para ser producto de la cultura.

Por su parte, Michel Foucault (2001) sostiene que las sociedades capitalistas emplazaron un dispositivo biopolítico para controlar y regular sus poblaciones, ya que para éstas lo que importa ante todo es lo biológico, lo somático, lo corporal. Este autor sostiene que la medicina moderna fijó su fecha de nacimiento hacia los últimos años del siglo XVIII, y con ello la imposibilidad de que la existencia, la

conducta y el comportamiento del cuerpo humano se sustrajeran a la estrecha red de intervenciones médicas. La modernidad prometió cuerpos libres y fuertes, y lo único que produjo fueron cuerpos dóciles.

Como puede observarse, este breve recorrido sobre la construcción occidental del cuerpo moderno responde a la propuesta de la antropología histórica. Estos antecedentes nos hacen reflexionar sobre las rupturas y continuidades en nuestra propia concepción del cuerpo, nos revelan también que cada sociedad ha tenido y tiene su cuerpo y, por supuesto, nos permiten plantearnos preguntas y futuras investigaciones sobre el tema.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN CUERPO Y SEXUALIDAD

Como se ha visto, el cuerpo humano concebido como construcción social y cultural ha sido objeto de estudio de distintas disciplinas en las ciencias sociales, éstas han dado cuenta de la diversidad de prácticas corporales y usos del cuerpo, de los modelos corporales que en cada momento histórico se han impuesto en las sociedades y de los procesos a partir de los cuales se han transformado esos modelos. Sin embargo, es a partir de los enfoques antropológico e histórico que las representaciones del cuerpo humano se convierten en imágenes performativas que proyectan los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos que los construyen (Butler, 2002). Al respecto, Elsa Muñiz (2008) señala: “El cuerpo de hombres y mujeres es un fenómeno discursivo o aparato semiótico, cuya composición sólo puede ser evocada desde la antropología histórica” (p. 22).

Así, la antropología histórica entiende el cuerpo como una unidad bio-social-simbólica-cultural-histórica, donde se significan y adquieren sentido los atributos físicos, la imagen corporal, las sensaciones, los placeres, los deseos, el género, el estatus, etc. Estudia la corporeidad humana como fenómeno social, cultural e histórico. Toma en cuenta que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana implican la intervención de la corporeidad y que el cuerpo es moldeado por el contexto social, cultural e histórico en el que se sumergen los actores sociales (Millán, 2012). Pero en la medida que la carrera forma profesionistas estudiosos del patrimonio histórico-cultural y de las políticas culturales, es importante considerar al

cuerpo en los términos que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura lo hace, es decir, como el “patrimonio primario de los individuos, [...] el depositario del patrimonio cultural y el principal instrumento para su ejecución o –literalmente– encarnación” (UNESCO, 2003).

Temáticas abordadas

A lo largo de 20 años, en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana se han realizado estudios que aportan al conocimiento de la corporeidad humana. Éstos han sido influenciados por algunas de las corrientes teóricas y de los autores arriba señalados, y representan una forma de hacer antropología tomando en cuenta tópicos y objetos de estudio que a la antropología tradicional no le habían interesado, utilizando herramientas conceptuales y metodológicas novedosas, haciendo un claro esfuerzo por acoplar disciplinas como la antropología, utilizando la *nueva historia*, la sociología, la fenomenología y la hermenéutica. Se han abordado las siguientes temáticas, entre otras:

Cuerpo y representaciones

El cuerpo humano se expresa hacia otros cuerpos que le rodean mediante peculiares representaciones escénicas. La personalidad de cada cuerpo humano, que se hace explícita en sus representaciones, puede entenderse como el resultado de un proceso de construcción de concepciones, mentalidades e imaginarios sobre el mismo. Las representaciones corporales son representaciones *situadas*, es decir, una expresión concreta y práctica de la espacio-temporalidad de la corporeidad humana. Actualmente, estas representaciones, sean individuales o colectivas, encuentran sustrato en las nuevas tecnologías de la comunicación, las cuales establecen los modelos corporales que estamos dispuestos a seguir o a rechazar; en ese sentido, las transformaciones corporales juegan un papel importante en ese re-presentarnos ante el grupo.

Cuerpo, emociones y sentidos

El ser humano está afectivamente en el mundo. La existencia es un hilo continuo de sentimientos y emociones que se mezclan, se suceden y se contradicen según

las circunstancias. Su condición corporal sumerge al ser humano en un baño sensorial ininterrumpido; en un principio jamás deja de ver, de oír, de tocar y de sentir el mundo que lo rodea. Cada sociedad desarrolla una cultura afectiva propia.

Cuerpo y prácticas corporales en rituales, festividades y tradiciones

Las festividades constituyen costumbres que organizan la vida comunitaria, éstas se realizan y comparten por miembros de la comunidad, reafirmando así la identidad del grupo. En general, las festividades se encuentran estrechamente vinculadas con acontecimientos significativos, como los cambios de estación, el festejo de algún santo patrono o alguna fecha de conmemoración cívica. Sus manifestaciones pueden ir desde pequeñas reuniones hasta celebraciones y conmemoraciones sociales de grandes proporciones.

La importancia de estudiar las prácticas corporales dentro de las festividades radica en que, por lo general, se atienden otros aspectos de estas manifestaciones culturales, dejando de lado que los ejecutantes de las diferentes danzas, ceremonias o rituales, hacen uso de su cuerpo; en estas actividades se utiliza el movimiento y el ritmo del cuerpo al compás de la música, como una forma de expresión y de interacción social.

Cuerpo y diversidad

No existe un solo tipo de cuerpo, más aún, no existen dos tipos de cuerpo, lo que existe es una diversidad de cuerpos que, a lo largo de la historia, han sido ordenados en diferentes categorías, entre las que se encuentra aquella dicotomía basada en lo que Bourdieu (2000) denomina *topología sexual*. Las diferencias sexuales entre hombre y mujer no sólo obedecen a factores biológicos predeterminados, sino también a la influencia de factores históricos, sociales y culturales. Si la biología explica las singularidades de sexo, la realidad social y cultural explica la construcción de una identidad diferencial de género; entender la diversidad de los cuerpos es necesario para realizar estudios académicos en los campos de las diversidades sexuales, el uso político de los cuerpos y el deseo, entre otros temas.

Trabajos recepcionales de la línea de investigación Cuerpo y sexualidad

Se ha recopilado información acerca de los egresados de la línea de investigación Cuerpo y sexualidad, como guía para conocer y acercarse al trabajo realizado a lo largo de dos décadas, tanto por la encargada de la línea como por los estudiantes interesados en reflexionar acerca de la corporeidad humana. Todos los trabajos pueden encontrarse en el centro documental de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana y algunos de ellos en la biblioteca digital de la propia universidad.

A manera de conclusión se puede decir que todas las acciones que tejen la trama de la actividad humana implican la intervención del cuerpo. El cuerpo es el sustrato de nuestra identidad como individuos, como grupo y como sociedad; es el referente a partir del cual construimos nuestro espacio social y ordenamos la vida cotidiana; con él y para él utilizamos la técnica y la materia que nos permite reproducirnos y es la principal herramienta de la transmisión de nuestra memoria colectiva. Por ello, esta línea tiene una relación estrecha con las otras cinco que se ofrecen en la carrera.¹¹ Una vez más evoco las palabras del maestro Cabrera cuando escribió: “poco a poco se ha ido perfilando en nuestra carrera un estilo de investigación ‘demasiado viejo, demasiado nuevo’, que está permitiendo observar una nueva pertinencia del campo de investigación cultural” (Cabrera, 2012), y el estudio del cuerpo ha demostrado esa pertinencia.

Tabla 1. Trabajos recepcionales de la línea de investigación Cuerpo y sexualidad.

Nombre	Año	Título del trabajo recepcional
María Concepción Espinoza Chamorro	2007	Recuperando el gusto de lo fecundo: ensayo sobre la pérdida de poder de la mujer en el embarazo y parto.
Azminda Meybelli Román Nieto	2008	La educación de la sexualidad en jóvenes universitarios: concepciones, prácticas y alternativas. El caso de la UPN en Tuxtepec, Oaxaca.

¹¹ Las otras cinco líneas de investigación son: Cultura material, Espacio social, Identidades, Memoria colectiva y Vida cotidiana.

continúa Tabla 1

Nombre	Año	Título del trabajo recepcional
Cristina Alvarado Ronquillo	2010	Cambios y permanencias en la concepción de la virginidad en tres generaciones de mujeres de la localidad de El Progreso, municipio de Martínez de la Torre, Veracruz.
Arya Angélica Goicochea Zúñiga	2010	¿La piel es nuestro límite? Aproximaciones para la comprensión de la medicina holística.
Fabiola Escamilla Femat	2012	El cuerpo atrapado en el espejo. Una reflexión sobre la función del reflejo en la representación de la persona en la vida cotidiana.
Ana Isabel Alarcón Villegas	2012	Del amor idealizado y algunas realidades. Reflexiones sobre la concepción del amor en pareja en jóvenes universitarios, Xalapa, Veracruz.
Mara Patricia Espinoza Hernández	2013	Pondrías en tu alcoba a todo el universo. Un acercamiento al mito de la puta.
Carmen Sabina Garcés Bonilla	2014	Lágrimas y deseos. Reflexiones en torno al uso del dolor como disciplina y control del cuerpo. Casos de la ciudad de Puebla.
Ximena Elizabeth Batista Ordaz	2014	De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica.
Anilu Luna Velis	2015	El cuerpo en el festejo, una reflexión antropológica sobre las prácticas corporales en la fiesta patronal de Teocelo, Veracruz.
Renné Xicia López Gutiérrez	2016	Cuerpos de papel: la influencia de los medios de comunicación en la creación de la imagen corporal femenina en adolescentes de La Concepción, Jilotepec.
Luis Adrián Rivera Aragón	2016	La corporalidad femenina en las mayordomías, el caso de Atlahuilco, Veracruz.
Gabriela González Álvarez	2018	Usos del cuerpo en los gimnasios de musculación en la ciudad de Xalapa. Notas para reflexionar la percepción corporal en el fisicoculturismo.
Andrea Suárez de Nicolás	2018	Las prácticas corporales en las danzas tradicionales de Xico, Veracruz.
Cristina Angélica Martínez Morales	2019	El impacto de la imagen personal en redes sociales de la generación millennial dentro de los procesos de reclutamiento en el ámbito laboral mexicano.

Nombre	Año	Título del trabajo recepcional
Óscar Sharet Farfán Sandoval	2020	Cuerpo tatuado. Historias de vida plasmadas en la piel.
Claudio Martínez Vázquez e Ivette Namibia Rodríguez Vidaña	2020	Consecuencias de la violencia en la construcción de la imagen corporal. Los mapas corporales como medio de visibilización.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Vázquez, José Carlos. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. UNAM/IIA/FM, México.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- Bryan S., Turner. (1994). “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”. *Revista REIS*, 68.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós, Buenos Aires.
- Cabrera Palomec, R. (2012). “Caja de herramientas”. *Boletín 1* [manuscrito sin publicar], Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.
- Duch, Lluís y Mèlich, Joan-Carles. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Trotta, Madrid.
- Elias, Norbert. (1996). *La sociedad cortesana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel. (1991). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, México.
- . (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores, México.
- Guzmán, Adriana. (2016). *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*. SC/INAH, México.
- Le Breton, D. (1992). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- . (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- . (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Le Goff, Jacques, Chartier, Roger y Revel, Jacques. (1990). *Diccionarios del Saber Moderno. La nueva historia*. Editorial Mensajero, Bilbao.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Ediciones Paidós, Barcelona.

- Lévi-Strauss, Claude. (1991). *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Paidós Básica, España.
- López Austin, Alfredo. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM/IIA, México.
- Malinowski, B. (1931). La cultura, en *Encyclopedia of Social Sciences*. Recuperado de: https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/37_BM_04_b.html.
- Mauss, Marcel. (1991). *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Mead, Margaret. (1985). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta-De Agostini, México.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1999). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Altaya, Barcelona.
- Muñiz, Elsa (coord.). (2008). *Registros corporales. La historia cultural del cuerpo humano*. UAM/A, México.
- . (2010). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos Editorial/UAM-A, México.
- Pera, Cristóbal. (2006). *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Editorial Triacastela, Madrid.
- Sennet, Richard. (1994). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial, Madrid.
- Turner, Bryan S. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Revista REIS*, 68.
- Vigarello, George. (1997). Historia de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau, *Historia y grafía*, 9, UIA.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Millán Vázquez, Cristina María. (2012). Recuperado de: http://red.antropologiadelcuerpo.com/wp-content/uploads/GT15_MillanCristina.pdf.

DOCUMENTOS

- Convención PCI UNESCO. (2003).
- Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica*. (2002). Universidad Veracruzana, Xalapa.

TRADICIÓN E IDENTIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

EDUARDO PONCE ALONSO

INTRODUCCIÓN

La relación entre las disciplinas no es algo extraordinario dentro de las ciencias sociales, todo lo contrario, es una práctica común que se da en ocasiones sin proponérselo. Muchas de estas relaciones se generan por la necesidad de explorar adecuadamente un tema particular. El vínculo entre la historia y la antropología es una evidencia. Si bien han sido los historiadores los que más han reflexionado sobre ello, para los fines de este texto pondremos como primer elemento la perspectiva antropológica y su relación con la mirada histórica.

La relación entre antropología e historia fue el marco que en el año 2000 motivó a un grupo de académicos, liderados intelectualmente por el etnólogo René Cabrera Palomec y el historiador Federico Colin Arámbula, a plantear y consolidar la propuesta de una Licenciatura en Antropología Histórica. A 20 años de haber iniciado actividades esta licenciatura ha cultivado seis líneas de investigación, de las cuales han egresado un poco más de 200 profesionales que se han insertado en el campo laboral o bien en programas de posgrado.

La Licenciatura en Antropología Histórica no sólo ha tenido que lidiar con la formación de sus egresados, sino también con definir y construir un campo de reflexión y acción que, a 20 años de distancia, parece estar claro. Desde lo general, cada uno de los académicos de esa licenciatura se ha sumado a la definición del campo intelectual de la antropología histórica, pero desde lo particular cada una

de las líneas de investigación ha trabajado en su versión de cómo entender temas clásicos de la antropología desde una nueva mirada.

En este marco, el presente documento persigue tres objetivos: definir el campo particular de reflexión intelectual que se ha cultivado como antropología histórica, enmarcar la investigación de la tradición y la identidad dentro del particular punto de vista de la antropología histórica y, por último, presentar un breve recuento de los trabajos que se han realizado en el marco del enfoque de la tradición y la identidad.

Para lograr estos objetivos el texto se ha dividido de la siguiente manera. En un primer momento expondrá los antecedentes de la relación entre la antropología y la historia, evidenciando que cada acercamiento responde a intereses intelectuales particulares. Si bien se registran propuestas y proyectos que se definen como antropología histórica, estos no necesariamente representan las prácticas que se realizan en la licenciatura ofertada por la Universidad Veracruzana, por lo cual es necesario enmarcar lo que se entienden por antropología histórica desde el espacio de la esta universidad. Posteriormente, se proponen ideas generales del camino recorrido en la línea de investigación Identidad y tradición, así como el punto en el que se encuentra la reflexión, a 20 años de distancia.

ANTECEDENTES DE LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

La relación entre estas dos disciplinas se puede pensar como algo evidente y necesario, si partimos de que toda ciencia social, por definición, es histórica. El presente no se puede explicar a sí mismo sino en relación con su pasado, sin embargo, las parcializaciones y fragmentaciones de las ciencias han llevado a la construcción de fronteras que, en algunos casos, se vuelven infranqueables.

El desarrollo de la ciencia ha llevado a que su quehacer se piense desde una perspectiva transdisciplinar, en donde las relaciones entre las disciplinas deben estar presentes y cultivarse. La complejidad que día a día muestra la realidad social pone en evidencia la necesidad de articulación entre diferentes campos del conocimiento, en la búsqueda de una respuesta o comprensión más completa de los fenómenos sociales.

La antropología no ha estado exenta de estos fenómenos de hibridación. Si bien hay antropólogos que sostendrían que la antropología es una de las disciplinas más “promiscuas”, en la medida que muestra casos de interacción de manera recurrente, tal vez se podría pensar en el sentido inverso: no es la antropología quien busca esas relaciones, sino que son las otras disciplinas quienes buscan el diálogo. La antropología peca de naturaleza y pretensión holística, lo cual la hace susceptible de definir canales de comunicación con varias disciplinas.

Más allá de quién busca a quién, lo importante es que las relaciones que se establecen en el campo actual de la investigación social buscan coincidir y fundar “campos intelectuales”, y no necesariamente “campos disciplinares”. En este tenor, las relaciones disciplinares no se entienden como campos exclusivos de alguna disciplina, sino como temas en donde confluyen y coinciden diferentes miradas. Así, la memoria, la vida cotidiana, el cuerpo, el espacio, la cultura material, la vida cotidiana y las identidades, son campos intelectuales en donde la mirada de la antropología es sólo una desde donde se puede enfocar el tema.

La relación entre antropología e historia, como campo intelectual, es propuesta y motivada por la reflexión de la perspectiva de los Annales, donde se propone pensar a la historia como un “campo problema”. Los historiadores recurrieron a explicar los fenómenos históricos desde planteamientos de la economía, sociología, antropología, psicología, lingüística y geografía, entre otras.

Desde este planteamiento se recupera un primer acercamiento para entender la antropología histórica, la cual pensamos más que como un campo disciplinar como un campo intelectual que permite desarrollar y enfocar el fenómeno de la alteridad, propio de la antropología, desde una perspectiva plural en donde pueden confluir diferentes intereses. En ese sentido no se trata de conformar una nueva disciplina, sino de abordar un “campo problemático”¹ o un “campo intelectual” en el cual varias disciplinas pueden acercarse y reflexionar desde sus muy particulares modos y procesos metodológicos. La antropología histórica no demanda un problema de conocimiento sino de enfoque.

Hay que decir que la relación entre historia y antropología no se da en el vacío, sino bajo una demanda específica de trabajo. De manera particular el interés por

¹ Otra manera de nombrarlo es siguiendo las ideas de Bastien Bosa (2010), como un espacio de trabajo compartido.

el pasado y el cambio conjuntan y aglutinan a historiadores y antropólogos. Así, la historia, junto con otras disciplinas, comienza a pensar no solamente en el hecho histórico aislado, sino acompañado de los elementos cotidianos.

La historia con un enfoque antropológico fue rescatada, trabajada y perfilada en gran medida por la perspectiva de los Annales, a partir de propuestas como la “larga duración” de Fernand Braudel, las “mentalidades” de Jacques Le Goff o la de “representación” utilizada por Roger Chartier, desde las cuales se retoman temas clásicos de la antropología para estudiarlos en realidades históricas. Los Annales muestran una orientación cualitativa, en donde lo importante no son los datos o conductas que pudieron registrarse, sino que estas conductas son reacciones a las condiciones en que se desarrolló la vida de las personas.

Al pensar en la cuestión cualitativa de las conductas, los fenómenos históricos se comienzan a antropologizar al abordar a los elementos y a los sujetos también históricos como parte de un contexto geográfico y social, pero sobre todo insertos en valores culturales que dan una visión particular de los hechos. Así, los elementos que se tienen del pasado no son parte de una racionalidad objetiva, sino de una racionalidad crítica, ya que lo registrado corresponde a la imagen que alguien tiene del fenómeno o acontecimiento.

Reinhart Koselleck (2001: 14) retomaría la idea de que “el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje” de un grupo en particular, por lo cual retomar la “experiencia antropológica” de los hechos históricos es tratar de evidenciar las condiciones de vida que posibilitaron la manifestación del fenómeno. La experiencia se convierte en un punto importante para la reflexión histórica. Lo interesante de la propuesta de Koselleck es cambiar la pregunta de investigación sobre ¿qué ocurrió? a ¿por qué sucedió así y no de otra manera?, lo cual se traduce en la búsqueda de las condiciones antropológicas que dan sentido a los acontecimientos.

Sin lugar a dudas Koselleck (2001: 74) plantea un cambio al agregar la constante antropológica al método histórico, argumentando que las razones de los sucesos no son las mismas que las de los hombres. Lo importante para Koselleck será entender no sólo las razones de los hombres, sino también el cómo y bajo qué circunstancias se construyeron dichas razones, es decir, las condiciones antropológicas de los hechos históricos.

Se pugna y se construye una reflexión histórica que busca el holismo y la intersubjetividad del sujeto histórico. El sujeto se entiende en tanto miembro de una

comunidad, por lo cual sus acciones responden a la formación colectiva como parte de esa generalidad. Es en esta idea de pertenencia que los historiadores de la perspectiva de los Annales detallan su propuesta de “mentalidad”, pensada como “las condiciones materiales o sociales que favorecen la aparición de cierto tipo de pensamiento” (Berenzon, 2003: 182). Resulta claro que el interés no es hacia “características especiales y singulares de las mentes”, sino en las condiciones materiales y empíricamente verificables que favorecen la aparición de ideas compartidas por los miembros del grupo.

Martín Ríos Saloma (2009) identifica este enfoque bajo los argumentos de lo que llama el “giro cultural”, el cual busca la explicación y no sólo la narración de los hechos. Así, en una posición similar a la de un antropólogo que va al campo, no se trata sólo de encontrar el documento, sino de explicar la lógica de la acción que se puede estar narrando en el documento; de la misma manera que el antropólogo no va al campo a contar lo que sucede ahí sino a tratar de explicarlo. El giro cultural que recupera la historia para sus reflexiones es pensar, no en los hechos, ya que estos pueden tener una diversidad de formas y manifestaciones, sino en el sentido que estos hechos adquieren en relación con su lugar de producción.

El giro cultural va a proponer una nueva manera de acercarse a los documentos y hechos históricos, ya que se parte de una manera de ver el mundo condicionado por las actitudes y acciones cotidianas. Para ello será importante tomar en cuenta el lugar, la pertenencia, el momento y los medios de producción y difusión que dan forma al fenómeno histórico. Vista de esta manera la historia no son los hechos del pasado, sino “un discurso del pasado”. Lo importante será registrar, entender y explicar los procesos de producción de los discursos sobre los acontecimientos pasados.

El pensamiento antropológico para el historiador se convierte en una herramienta útil para estudiar una sociedad que no es la suya. El historiador se enfrenta con un “otro”, del cual toma su distancia a partir del fenómeno del tiempo. Su objetivo es dar sentido a hechos ocurridos en el pasado a partir de un marco cultural y social.

En este marco de la recuperación de presupuestos antropológicos para el ejercicio histórico, Roger Chartier (1996) considera que se trata de hacer una historia de la construcción de la significación, en donde los materiales con los que se trabaja ponen en evidencia los mecanismos de objetivación y decodificación, en diferentes sociedades y periodos de tiempo.

Como vemos son las necesidades académicas de la historia las que llevaron al acercamiento y a la formulación de postulados antropológicos que, algunos autores identificaron como “antropología histórica” o, siendo un poco más consecuentes, “historia antropológica”. Por lo tanto, una primera distinción es el sitio desde donde se construye la relación, en el entendido que son académicos que tienen como base la historia y que utilizan la perspectiva antropológica para mirar sus objetos particulares de estudio, podemos identificar más una idea de historia antropológica que una antropología histórica.

Carlos Barros (1993) es uno de los académicos que ha ensayado algunas ideas que han definido la orientación de esta primera aproximación a la idea de antropología histórica, bajo el enfoque de los historiadores. Barros posiciona su argumentación y discusión en la necesaria relación entre la historia de las mentalidades y la historia social. Tomando como referencia este interés se plantea algunas definiciones de antropología histórica que, desde su punto de vista, pueden ser la solución para esa necesaria relación que se plantea. La relación entre la historia social y la historia de las mentalidades puede estar dando forma a la idea de una antropología histórica en la medida que se busca comprender cómo influyen los elementos culturales en los hechos históricos.

El argumento de Barros apunta y señala las décadas de 1970 y 1980, cuando se retoma la publicación de Emmanuel Le Roy (1981), *Montaillou. Aldea occitana de 1294 a 1324*, en donde a partir de las declaraciones que sus habitantes hicieron al tribunal inquisitorial y que quedaron registradas en los archivos de la institución, el autor realiza lo que algunos consideran una etnografía histórica,² en la medida que a partir de estos materiales logra reconstruir las relaciones y parte del estilo de vida de la población.

Para la década de 1980, Barros identifica la aparición de seminarios que se anuncian con el nombre de antropología histórica, y cuyo contenido se podría resumir como una antropología simbólica que pone al descubierto el domino del imaginario colectivo como agente histórico. En ese orden de ideas, los elementos culturales no sólo son contexto, sino también agentes que marcan y dan sentido a

² El texto de Le Roy se ha convertido en un referente al cual valdría la pena dedicarle el valor y la lectura crítica con ojos antropológicos. Sirva esta mención para evidenciar el antecedente de la recuperación de los métodos etnográficos para el análisis de los documentos históricos.

los fenómenos históricos: no sólo son los elementos estructurales los que determinan los hechos históricos, sino también las emociones y los miedos de los sujetos.

Desde la perspectiva de Barros se plantean dos caminos para abordar la relación entre la historia y la antropología. Por un lado, mentalidades y estructura social, pensando que “una clase social es tanto una formación cultural como económica”, orientando la reflexión hacia los cambios que las clases sociales tienen en la manera de pensarse y representarse. Por otro lado, se explora la relación entre mentalidades y movimientos sociales, desde donde se reflexiona el papel de las mentalidades en los movimientos sociales, preguntándose ¿qué es lo que pasó o qué llevó a los sujetos a participar en movimientos sociales? Las respuestas no sólo abarcan los elementos estructurales, sino también las dinámicas subjetivas de sus estilos de vida.

Resulta interesante pensar que la propuesta de Barros se resume en la recuperación de la relación entre elementos estructurales y subjetivos. Se parte de la idea que los hechos históricos no son impulsados por una dinámica objetiva, sino desde una objetividad colectiva y social, pero sobre todo cultural. La apuesta de Barros para pensar la antropología histórica es humanizar los hechos históricos al agregar al sujeto en la historia, lo cual permite historizar la estructura social.

Carlos Aguirre Rojas (2005), propone también un acercamiento a la definición de una antropología histórica. La reconoce como un campo problemático compartido; no se trata de algo exclusivo y de interés histórico, sino en donde confluyen varios puntos de vista y disciplinas, lo cual da como resultado un campo metodológico ecléctico. Vista de este modo, la antropología histórica no es un paradigma metodológico ni una perspectiva teórica, sino un campo temático que se caracteriza por su eclecticismo teórico y metodológico.

La antropología histórica propuesta por Aguirre Rojas se posiciona como un campo temático que busca comprender y hacer comprender las prácticas y comportamientos sociales. Se trata de una reconstrucción etnográfica de una sociedad histórica; sin embargo, a decir del mismo autor, esta propuesta no alcanza una gran difusión y consolidación. Podríamos argumentar que algo que dificulta este campo temático son las fuentes de información de las que se dispone. Si bien el trabajo más representativo de esta propuesta es el de Le Roy, podemos decir que su trabajo se debió en gran medida a que se tenía la información que le permitió reconstruir el horizonte etnográfico de *Montaillou*. De no contar con

la información sería complicado reproducir este enfoque, por ello, la perspectiva de los Annales opta por las mentalidades en un primer momento, y la historia cultural en un momento más reciente, en donde continúa la relación entre historia y antropología.

Hasta ahora hemos descrito el interés de la historia por la antropología, pensemos ahora en la otra vía: cómo la segunda ha recuperado y buscado la relación con la primera o, como la plantea Carlos Barros, qué le puede aportar la historia a los verdaderos antropólogos, y entonces hablar de una antropología histórica, toda vez que es alguien formado desde la antropología quien recurre a la historia para problematizar sus temas de estudio.

Aquí rescataremos ideas de antropólogos que se han acercado a la reflexión histórica para enriquecer o plantear nuevas perspectivas sobre su objeto de estudio. La intención no es evidenciar o ver al historiador como otro, como lo hizo Bernard S. Cohn (2001), buscamos mostrar experiencias de antropólogos que generaron un intercambio, pero sobre todo un diálogo con la historia.

Quizás una de las mayores motivaciones de los antropólogos para buscar la perspectiva histórica ha sido el uso y trabajo en los archivos, pero quedarnos con esta idea sería reducir los vínculos entre ambas disciplinas. Elena Hernández Sandioca (2004) plantea que la relación va mucho más allá de la historia oral. Un punto de partida es pensar que ambas disciplinas comparten el estudio de sociedades, aunque la antropología tomando un distanciamiento cultural y la historia un alejamiento temporal.

Un punto desde el cual podemos iniciar son las reflexiones propuestas por Claude Lévi-Strauss (1995), realizadas en *Historia y etnología*, para quien la dimensión temporal debe estar presente en la reflexión etnológica. Al plantear la necesidad de la dimensión temporal, el etnólogo francés se pregunta lo siguiente: ¿cómo han llegado a ser las cosas como son? Lo importante será la reconstrucción del proceso y no sólo la documentación del hecho etnográfico, para hacerlo Lévi-Strauss reflexionó sobre la estructura que permite dar sentido a los elementos irracionales y azarosos del comportamiento humano, generando cohesión y estabilidad social.

Según Lévi-Strauss, estudiar una sociedad desde el presente sin tomar en consideración la arista histórica puede llevar a suponer una interpretación errónea, ya que sólo los elementos históricos permiten entender los elementos actuales y

estimar las relaciones que los sostienen.³ Lo importante es lo que permanece en el tiempo, es decir, los elementos de la “estructura inconsciente”. Por ello, la comparación de la costumbre o la tradición permite evidenciar lo que ha cambiado y lo que se ha mantenido. Lo que interesa no es la variabilidad de la manifestación, sino lo que está detrás de estas expresiones que hace que se reproduzcan.

Se puede pensar que las fuentes de información histórica a las cuales accede el antropólogo son los elementos de la costumbre y la tradición, en la medida que estos permiten la transmisión de información propia de la identidad y muestran el estilo de vida de un grupo, de una generación a otra. Así, la relación entre antropología e historia no se restringe al trabajo en archivo o a la realización de una historia oral, sino a un tipo particular de pensamiento histórico que emana de fuentes de información diferentes a las que comúnmente trabaja el historiador. Esas fuentes del etnólogo pueden no estar escritas, aunque eso no quiere decir que no estén presentes en otras manifestaciones y que no se recurra a ellas.

A pesar de que Lévi-Strauss plantea la recuperación de la perspectiva histórica no formula un campo particular de conocimiento. Para el pensador francés, la antropología debe recuperar la perspectiva diacrónica para desarrollar su actividad. En ese sentido, tomando como base sus ideas, se puede decir que todo fenómeno antropológico es por definición histórico, de otra manera se podría caer en interpretaciones y comparaciones equívocas. Lo importante de Lévi-Strauss es el planteamiento de la pregunta que apunta al proceso y no a la formulación de un campo disciplinar específico.

Retomar la pregunta de Lévi-Strauss permite pensar en el trabajo de archivo realizado por antropólogos, es decir, con características e intereses particulares. Los elementos expuestos por Bastien Bosa (2010) son ilustrativos para pensar la línea de etnografía de/en los archivos. Para Bosa la labor de archivo se define como un espacio de trabajo que no es exclusivo de ninguna disciplina. El antropólogo, quizá de la misma manera que lo haría un historiador interesado en las mentalidades, se acerca al archivo para entender los documentos desde el punto de vista en que fueron producidos, es decir, desde una visión crítica enfocada en la producción

³ A manera de ejemplo están las críticas que se han hecho a la etnografía por carecer de historicidad, el caso de la riña de gallos en Bali, desarrollada por Clifford Geertz.

del documento. Así lo importante será extraer o ponderar el contexto y las condiciones en las que fueron escritos y publicados los documentos.

Para Bosa las fuentes etnográficas e históricas buscan lo mismo, y en el fondo sólo tienen una diferencia de grado: ambas pesquisas tratan de reconstruir el contexto que da sentido a lo que se dijo o lo que está escrito. Así, el archivo condensa una serie de relaciones interpersonales, o situaciones que dan forma y están detrás del documento. Más allá de lo que dice el documento, lo interesante es tratar de buscar respuestas a las siguientes preguntas:

¿Por qué una persona se puso a escribir? ¿Cuáles eran sus intereses y sus intenciones implícitas o explícitas? ¿Para quién escribía y cuáles eran sus lectores? ¿A qué mundos profesionales o espacios de vida pertenecía y cuál era su posición? ¿Cuáles eran las categorías dominantes o ausentes en estos universos? ¿Qué es lo que aparecía como central para esta persona? (Bosa, 2010: 514).

Lo que se busca es evidenciar elementos que den cuenta de las relaciones interpersonales y que pongan de manifiesto la vida social más allá del contenido del documento.

La propuesta de Lévi-Strauss, de pensar cómo se llegó a construir el documento, más que en el contenido del documento, puede estar en sintonía con las ideas de Bosa. Sin embargo, a diferencia del primero, Bosa está pensando en aplicar este planteamiento a cualquier documento, mientras que Lévi-Strauss lo retoma para pensar las manifestaciones observables en el presente. Para Bosa hacer etnografía en los archivos consiste en “observar el pasado como un presente”, considerando siempre que se trata de ciertos archivos que así lo permiten. Es este ejercicio de observación lo que él define como etnografía histórica.

Al retomar las ideas de Bosa es evidente que el archivo es un espacio compartido que puede ser trabajado desde perspectivas diferentes, una de ellas puede ser la etnografía, sin embargo, me parece que una diferencia importante es que el antropólogo no recurre al archivo en primera instancia, sino que su trabajo con los documentos está en función de lo que ha encontrado y observado en el campo, característica que el historiador no necesariamente cumple, por lo tanto, las actividades en el archivo son complementarias a las pesquisas que se realizan en el campo.

La argumentación que hasta ahora hemos presentado, en relación con la antropología y la historia, permite entender que la conjunción de estas dos disciplinas puede llevarnos a la idea de antropología histórica de diferente manera: como la reconstrucción etnográfica de una sociedad pasada, el acercamiento de los antropólogos al trabajo de archivo, un enfoque particular que permite entender el imaginario como un agente histórico, como un campo intelectual más que un campo disciplinar, un elemento que busca escudriñar la historia de las mentalidades sociales y una manera de apuntalar los procesos de producción cultural. Lo cierto es que la relación antropología e historia siempre partirá de un interés por profundizar en elementos particulares de sus objetos de estudio. Es necesario dejar en claro que la idea de antropología histórica no es una ocurrencia, sino que responde a intereses concretos por explorar campos disciplinares que algunos llaman de frontera.

Por lo anterior, debemos exponer el marco desde el cual entendemos y planteamos la idea de antropología histórica, ya que, parafraseando a Lévi-Strauss, las propuestas pueden llevar el mismo nombre, aunque no necesariamente compartir el contenido y la perspectiva de análisis.

ENMARCANDO LA PROPUESTA DE ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Hasta ahora se han evidenciado las experiencias de trabajo y de enfoques que han surgido de la relación entre antropología e historia, también se ha mencionado que esta relación no se da en el vacío, sino siguiendo el interés particular de los investigadores. Lo que a continuación se expondrá es una experiencia particular de acercamiento a esta relación disciplinar.

Es necesario decir que, si bien la Licenciatura en Antropología Histórica que oferta la Universidad Veracruzana tiene características que la hacen única, hay colegas que se declaran y trabajan bajo un enfoque denominado antropología histórica, sin que por ello se reconozcan como antropólogos históricos; son investigadores que han trabajado y recurrido a los planteamientos del pensamiento histórico tomando como base la formación antropológica. Para esta sección recuperaremos las ideas expuestas por el antropólogo francés Alban Bensa y el historiador Saurabh Dube.

En ese tenor partimos del acercamiento propuesto por Lévi-Strauss y recuperamos su pregunta para pensar la relación entre ambas disciplinas. El antropólogo

que busca trabajar bajo esta mira histórica debe pensar más en el proceso y las condiciones que llevaron a que determinado fenómeno se realizara de tal manera. No se trata de preguntar sólo por el ¿qué paso?, sino de dilucidar una comprensión y explicación a la pregunta ¿por qué sucedió de tal manera?, esta segunda cuestión implica pensar más allá del cómo y el qué.

Si bien se recupera la noción y el planteamiento de Lévi-Strauss para entender el acercamiento entre las disciplinas mencionadas, no quiere decir que estemos priorizando el análisis y la búsqueda de la estructura profunda de las manifestaciones. Para el enfoque propuesto como antropología histórica se parte de poner en el centro al sujeto que vive, piensa, siente, recrea y reformula la estructura; no se trata de entender a un sujeto pasivo que está a merced de las estructuras y los acontecimientos de su tiempo. Se busca posicionar a un agente con la facultad de reproducir y reformular las nociones de la estructura por diferentes motivos y circunstancias; en palabras de Bensa (2015), realizar una antropología de escala humana.

Por su parte, el historiador hindú Saurabh Dube (2019) plantea el encuentro con la antropología a partir de descubrimientos casuales, que bien vale la pena rescatar. Heredero de una tradición familiar antropológica, Dube argumenta su proceder profesional como una historia antropológica, la cual se puede entender como “nuevas e imaginativas versiones de antropologías y etnografías con inclinaciones históricas”. Bajo este planteamiento los materiales de archivo se leen bajo preguntas antropológicas, y “el trabajo de campo se ha enganchado a la imaginación histórica”.

Los planteamientos de Dube nos permiten pensar en especificidades del proceder de una antropología histórica, y en la idea de que el punto de partida para la formación de la antropología histórica es la base antropológica; la búsqueda de archivo sólo adquiere sentido en el marco de un trabajo de campo con características etnográficas. El interés del antropólogo por consultar algún archivo se despierta y se relaciona con lo observado en campo, en ese sentido el trabajo de archivo no es trabajo de campo. Los documentos de archivo deben ser leídos a partir de claves etnográficas que busquen evidenciar las relaciones interpersonales que están codificadas en los documentos, tal y como lo ha registrado Bosa (2010) en el trabajo que hemos reseñado. La búsqueda y consulta de archivos son una fuente más de información que ayudan al antropólogo a profundizar en la comprensión de algún fenómeno detonado en la observación en campo.

De Dube recuperamos también la posición de pensar a la antropología histórica no como disciplina o campo temático diferente a las dos disciplinas que la conforman. Para Dube, la antropología histórica será una forma de indagación académica. Plantear de esta manera el enfoque permite varias cosas: en un primer momento no cerrar el debate y las ideas críticas para pensar en la conformación de un nuevo campo disciplinar que se pueda sustantivar con el nombre de antropología histórica; pensar el enfoque de otra manera que no fuera la propuesta por Dube invalidaría la premisa de pensar la antropología histórica partiendo de la base de la antropología, ya que al formular un nuevo campo disciplinar implicaría que el resultado no sería la suma de las partes, sino algo diferente con características propias que lo distinguen de sus progenitores.

El planteamiento de pensar a la antropología histórica como una forma de indagación se refuerza al integrar las ideas de Bosa (2010), quien piensa en estos escenarios de relación entre la antropología y la historia como espacios de trabajo compartido o, desde la perspectiva de los Annales, como un campo intelectual en donde diferentes disciplinas puedan confluír para pensar y reflexionar sobre un mismo tema de estudio. Pensar en la antropología histórica como una forma particular de indagación, deja la puerta abierta para indagar con mayor profundidad en la formulación de un nuevo campo disciplinar.

Al tomar esa idea de una antropología histórica como una forma particular de indagación tendríamos que definir qué tiene de especial este enfoque para ser recuperado por la reflexión del antropólogo. Lo importante de este planteamiento es evidenciar los procesos y las condiciones históricas que llevaron a que los fenómenos sociales y culturales sucedieran de cierta manera y no de otra. El etnólogo Alban Bensa (2015) apunta que, si bien es necesario recuperar la idea de proceso no se debe perder de vista la dimensión esencial de lo social: la historicidad, es decir, “el hecho de que los individuos toman decisiones, que tienen márgenes de maniobra, que son indecisos, que cambian de opinión, en resumen, que tejen su historia al navegar entre restricciones y oportunidades” (p. 39).

Asimismo, el propio Bensa (2016) argumentará que la labor del antropólogo consiste en hacer “una historia social de las elecciones humanas”, en la medida que describe prácticas históricas. Desde esta lógica, la perspectiva temporal en el trabajo etnográfico se convierte en una necesidad para la antropología, ya que de lo contrario se corre el peligro de perder el sentido de los hechos. Así, Bensa piensa

en un mundo enteramente histórico, en donde, siguiendo las ideas de Žižek (2018), lo real es cubierto por una capa de realidad construida por la fantasía de los sujetos desde la lógica de su historicidad.⁴

Uno de los elementos importantes para Bensa es pensar en la trascendencia de los acontecimientos. Desde su planteamiento, los acercamientos etnográficos deben privilegiar la noción del acontecimiento que marca la conformación y el sentido de las prácticas sociales, de no ser así se corre el riesgo de estar en la banalidad cotidiana que representa la repetición de los fenómenos. El acontecimiento, en tanto que es algo que está marcando y estructurando el presente, debe ser tomado como parte del análisis de la realidad y no como un hecho del pasado que ha concluido.

Desde mi punto de vista, entender la idea del acontecimiento es fundamental para la perspectiva de la antropología histórica. El acontecimiento, pensado como una representación social señala un antes y un después en la manera de entender y actuar. Los acontecimientos no sólo son instantes en el tiempo, sino que se manifiestan en una temporalidad extendida. En ese sentido deben ser entendidos como procesos de larga duración y no como elementos fugaces.

Buscar e identificar los acontecimientos que dan sentido a la vida forma parte del quehacer etnográfico que todo antropólogo desempeña, lo interesante sería pensar qué es lo que convierte una acción en un acontecimiento. Según Bensa, el acontecimiento se conforma o se visualiza a partir de una mediación, es decir, será la perspectiva particular de cada sujeto lo que podrá identificar una acción como un acontecimiento o no, esto nos posiciona en una ambigüedad que no nos llevaría a ningún lado, ya que todo puede ser susceptible de ser abordado como acontecimiento.

Una característica importante que va a diferenciar a los hechos cotidianos de un acontecimiento será que los segundos no se insertan necesariamente en el nivel

⁴ Según Žižek (2018), el universo social está dividido en dos elementos: lo real, entendido como la materialidad cruda del espacio vivido; la realidad, que es la manera en como los individuos ven y viven lo real. Para poder vivir en lo real se genera una cubierta, un marco de realidad formado por la propia experiencia adquirida en acontecimientos. Desde este planteamiento, la realidad, tal como la explica Žižek, no existe, es sólo un marco (una construcción imaginaria) para hacer significativo lo real. La realidad, como marco de lo real, se ve construida, modificada o complementada a partir de diferentes acontecimientos. Desde este planteamiento, la tradición y la identidad ayudan a transmitir y a perpetuar ese marco de realidad que cada sociedad construye.

de los individuos, ya que los acontecimientos tienen “la capacidad de manifestar por sí mismos una ruptura de inteligibilidad” (Bensa, 2016: 114). Es justo la ruptura lo que interesa rescatar y valorar para el enfoque de la antropología histórica. Los puntos de quiebre que marcan un antes y un después en el pensamiento y en la vida social, son los que dan sentido a la conformación de la realidad; son estos momentos coyunturales los que permiten entender en detalle la capa de realidad con la que los sujetos observan y actúan en lo real.

Una manera de observar estas rupturas de la inteligibilidad se puede hacer desde el cambio o el abandono de los elementos repetitivos de lo cotidiano, es decir, los rituales o las tradiciones: ¿cuándo cambiaron de sentido?, ¿por qué se agregaron nuevos elementos?, ¿a qué se debe que se hayan dejado de practicar? Pero más importante que el cuándo es el ¿por qué dejó de hacerse?, y el ¿qué nuevo sentido se agregó a lo ya establecido? A manera de ejemplo pensamos en las fiestas patronales, ¿cuándo se pasó de pensar la fiesta desde la fe, a una fiesta orientada desde lo económico?, ¿cuáles fueron los elementos que motivaron y en algunos casos obligaron el cambio de sentido?

Hay que tener claro que el acontecimiento no debe ser entendido como un fenómeno único, sino como una serie de eventos que tendrán un detonador, el cual hará evidente la fractura que se fue gestando de manera gradual. En ese sentido, la visión holística de la antropología es fundamental para el reconocimiento del acontecimiento. Desde este planteamiento es necesario no perder de vista el elemento procesual que implica la mirada antropológica, y que se acentúa con la propuesta de la antropología histórica.

Desde la perspectiva de Bensa, lo importante no es el hecho de que ocurra *algo*, sino que algo *ocurra*. El acontecimiento entonces centra la atención en la acción (ocurrencia) y no tanto en el hecho (algo). La aparición del acontecimiento no se restringe al hecho sino a las acciones que, posteriores al acontecimiento, son resignificadas y adquieren un nuevo sentido, no sólo para explicar y justificar el evento, sino la realidad presente. De aquí adquiere sentido que Alban Bensa piense al acontecimiento como “el incesante surgimiento de un presente ‘perpetuo’ o crónico” (Bensa, 2016: 116), de lo que se trata es de un cambio del tiempo presente.⁵

⁵ Lo interesante del argumento de Bensa es que al cambiar el tiempo presente también se reconfigura la noción del pasado y del futuro, ya que ambos tiempos se piensan y se construyen en relación con el

Hasta este momento estamos pensando que el acontecimiento es un elemento estructural que es vivido de igual manera por todos los individuos. Si bien la estructura es compartida por todos no se vive de la misma manera, por lo cual la experiencia de los sujetos es un punto importante a considerar. El sujeto adquiere importancia en la medida que los acontecimientos no sólo se enmarcan en un cambio de percepción, sino también en las acciones públicas y privadas que se detonan al modificar las percepciones. Visto de este modo, el acontecimiento tendrá dos caras: la colectiva (percepción) y la individual (acción).

Debe quedar claro que sólo es posible señalar o mencionar algo como acontecimiento en la medida que estos fenómenos ayudan a explicar la realidad que observamos. El acontecimiento entonces es una ruptura y el nacimiento de una nueva significación que reconfigura las acciones de los sujetos en lo público y lo privado. El acontecimiento se convierte en un punto de identificación teórica y metodológica que define el cómo se interactúa con lo real; lo principal del acontecimiento no es el fenómeno, sino la relación y percepción que genera.

Desde estas ideas entendemos a la antropología histórica como una forma de indagación particular que tiene de base la formación antropológica, por lo cual tiene como punto de partida lo observado en el trabajo de campo. Este particular acercamiento del antropólogo histórico se centra en analizar los procesos de significación que se han construido a partir del tiempo histórico, los cuales llevaron a que los fenómenos se manifestaran y se entendieran de una manera y no de otra. Desde este planteamiento resulta imprescindible reconocer y ubicar los acontecimientos que han marcado un antes y un después en la percepción de la realidad y que conforman el marco de lo real.

Esta propuesta de trabajo se declara mucho más cercana a la tradición etnológica francesa cultivada por Lévi-Strauss, y reformulada en los últimos años por Alban Bensa. Se toma la idea del acontecimiento como el eje central de reflexión teórica y, en mayor medida, metodológica, para historizar los elementos estructurales evidenciando a un agente histórico. El antropólogo con perspectiva histórica recupera la idea braudeliana de los tiempos múltiples (Braudel, 1970), debe bus-

presente. Algo similar es lo que Žižek menciona, al decir que los acontecimientos adquieren sus causas *a posteriori* (retroactivamente); es decir, en la reconstrucción que se hace del pasado, desde el punto de vista del nuevo presente. Así, podemos establecer vínculos con la teoría de la tradición, en donde si bien la tradición está anclada a hechos pasados, su principal función es la configuración de futuros.

car la evidencia en los tiempos históricos antes que en los tiempos cronológicos, así las nociones temporales no se miden por años, sino por acontecimientos que marcan un antes y un después; no se trata de entender sucesos, sino de enmarcar procesos.

La Licenciatura en Antropología Histórica que oferta la Universidad Veracruzana ofrece seis maneras de observar y evidenciar los procesos históricos que se han conformado a partir de una serie de acontecimientos que se manifiestan en: la memoria, la vida cotidiana, el espacio, las materialidades, el cuerpo o las identidades. En el siguiente apartado aplicaremos el marco de abordaje de la antropología, con perspectiva histórica, a la línea de investigación denominada Identidad y tradición.

LOS ACONTECIMIENTOS DE LA IDENTIDAD Y LA TRADICIÓN

La línea de investigación Identidad y tradición es uno de los primeros campos de reflexión con los que inició la Licenciatura en Antropología Histórica, hace 20 años, por lo cual tiene ya varias historias que contar y varios acontecimientos que han marcado su devenir. El iniciador de la línea de investigación, profesor René Cabrera Palomec, estuvo al frente de varias generaciones fungiendo como director y lector de por lo menos 36 trabajos de titulación, en los cuales imprimió su perspectiva particular de antropología histórica.

Formado como antropólogo, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, pero autoadscrito como etnólogo, el profesor Cabrera Palomec participó en trabajos de titulación de temáticas variadas, pero que confluyen en algunos campos temáticos como: el patrimonio y la educación patrimonial, propuestas y conformación de guiones de museo, indumentaria, música, danza, migración, traducciones, cine, gastronomía, religión, fotografía, alimentación y pintura, todos temas cruzados por los ejes teóricos de lo barroco, la modernidad, la identidad y la tradición.

La perspectiva de identidad y tradición, como línea de investigación, se inserta en el plan de estudios de la Licenciatura en Antropología Histórica como parte de la base construida por el profesor Cabrera Palomec. En su perspectiva original, esa línea plantea “investigaciones acerca de los procesos de construcción de iden-

tidades colectivas”, tomando en consideración la base territorial como elemento primario de adscripción identitaria.⁶

Desde la perspectiva que originalmente se plantea para esta línea de investigación se retoma la idea de enfatizar, más que los elementos de la identidad, los procesos que dan sentido y organizan los diferentes elementos dentro de un marco identitario. Enfocar el proceso que organiza el entramado de la identidad obliga a pensar en elementos que están en un espacio determinado, y que son parte de mediaciones simbólicas que posibilitan la relación con los otros. La idea de identidad que esta línea propone es de un tipo más relacional que esencial (Giménez, 2009).

Pensar el concepto de identidad nos remite a la idea de una realidad de vida, es decir, a una organización de sentido que permite a los sujetos interactuar con su entorno y con los otros en ese entorno. Desde un enfoque de antropología histórica, la línea de investigación trata de rescatar los procesos de construcción y reconstrucción de las diferentes identidades. Bajo este enfoque de reconstrucción y transformación, la idea de evanescencia, propuesta y reflexionada por Bolívar Echeverría, adquiere importancia. Para Echeverría (1997), y para el planteamiento aquí propuesto, la identidad sólo puede existir en evanescencia, ya que en sí misma es un ente histórico; todos los días el sujeto enfrenta una lucha constante por mantener o cambiar su identidad, siendo que la permanencia y el cambio son parte inherente de ella.

Son tres los elementos que la línea de investigación busca rescatar: la conformación de la identidad, su uso y su transformación y adaptación. Así, el concepto de identidad explica la interacción social y, en ese sentido, entiende a la identidad como un fenómeno situacional y relacional.

Pensar la relación entre identidad y tradición puede llevar al equívoco de exclusividad referente a identidades tradicionales o identidades étnicas. Sin lugar a dudas los grupos originarios han sido tema de debate para el fenómeno de la identidad, sin embargo, no se puede restringir la reflexión únicamente a ellos, es necesario dejar en claro que la idea de identidad parte de la identificación de un grupo que reproduce, adapta y transmite sus referentes de identidad entre sus miembros.

⁶ Información recuperada del documento de trabajo “Caja de herramientas”, elaborado y circulado por la academia de la Licenciatura en Antropología Histórica.

El punto de partida para plantear una problemática, desde la identidad y la tradición, es la delimitación e identificación de una comunidad o grupo de estudio. Se debe entender que la identidad y la tradición no existen en el vacío, sino que están en el marco de una comunidad que se define y cohesiona, compartiendo y transmitiendo ideas, valores, conocimientos y memorias, entre sus miembros. La definición de comunidad parte de la identificación de acontecimientos que han marcado el acontecer del colectivo; visto de esta manera, comunidad no se entiende como localidad, sino como grupos de personas que comparten elementos en su proceso de identificación.

Si bien el eje central de la reflexión de la línea de investigación es la idea de la identidad, no hay que perder de vista que se trata de un enfoque procesual que busca evidenciar los cambios, adaptaciones y continuidades del fenómeno. La identidad requiere de la tradición, en la medida que nos permite observar los cambios y las reconfiguraciones que la identidad puede llegar a tener.

La tradición puede ser entendida en dos sentidos: normalmente se ha pensado a la tradición como contenidos en donde lo relevante es la información encapsulada que se transmite por medio de los actos repetitivos y, por otro lado, el planteamiento que permite entender la idea de la tradición como transmisión de información intergeneracional. De estos dos planteamientos retomamos el segundo en la medida que resalta la transmisión de los contenidos de la identidad por medio de los circuitos de la tradición. Desde esta idea no puede haber identidad sin tradición, ya que esta última permite la trasmisión de los contenidos de la identidad.

La relación tripartita entre identidad, tradición y comunidad es de suma importancia para este programa de investigación. Desde el enfoque procesual que demanda la antropología histórica es necesario comprender que la identidad requiere de los circuitos de la tradición para proyectarse en el tiempo. Es en los fenómenos y manifestaciones de la tradición en donde los cambios, ausencias y reformulaciones podrán ser observados; los acontecimientos se registran en los fenómenos de la tradición que se materializan y cristalizan en la observación de lo normal de la vida social.

La identidad y la tradición son elementos que los grupos sociales y los individuos utilizan para socializar y relacionarse con y en su entorno; la identidad como una cristalización temporal de los elementos que transitan en los circuitos de la

tradición se convierte en una herramienta social que los individuos aprovechan en su día a día.

La tradición ha sido trabajada desde diferentes perspectivas. Podemos pensarla como invención (Hobsbawm y Ranger, 2002), como patrimonio (Díaz y Tomé, 2007), como parte de la economía de la cultura (Yúdice, 2002), y como mecanismo de selección (Williams, 1997), sin embargo, es necesario mencionar que la idea de tradición como sistema es un elemento prioritario para lo que aquí se plantea. Al ser un mecanismo propuesto y generado por los propios miembros de un grupo, la tradición se convierte en una tecnología social que es aprovechada por sus integrantes como mecanismo de comunicación intergeneracional; entender el funcionamiento de esta tecnología permite acercarse a la conformación y surgimiento de identidades.

Pensar la tradición como un sistema de transmisión y comunicación intergeneracional apela a su característica de sistema abierto, lo cual le permite integrar nueva información emanada de los acontecimientos que los sujetos y los grupos puedan estar experimentando. De ahí que la idea de evanescencia propuesta por Bolívar Echeverría puede ser un referente de la característica autopoietica del propio sistema de la tradición.

Evidenciar los fenómenos simbióticos de la identidad y la tradición exigen un abordaje metodológico particular, por lo que las ideas de Gilberto Giménez (2009) resultan muy útiles para lo aquí propuesto. Según Giménez, para hacer observable el proceso de identidad como repertorios culturales interiorizados por los sujetos, se deben plantear dos niveles de observación. Por un lado, es necesario hacer evidente el repertorio cultural del que dispone el grupo para conformar su identidad; este primer nivel Giménez lo identifica con la realización de la etnografía básica, que identifica prácticas y elementos del grupo. En un segundo momento, es necesario evidenciar el proceso de interiorización de los elementos presentes en el repertorio cultural antes señalado; este segundo nivel implica que la observación del fenómeno de la identidad no se puede realizar con una etnografía básica, se tiene que apelar a técnicas y estrategias que pongan en evidencia el proceso mediante el cual el individuo se apropia y reinterpreta los elementos que ha seleccionado de su repertorio. La apuesta metodológica plantea reconocer el repertorio cultural y la manera en que esos elementos son interiorizados por los sujetos, así el enfoque propuesto permite reconocer las recomposiciones del fenómeno y no la pérdida de identidades.

En resumen, el planteamiento de la identidad se entiende como fenómenos relacionales, procesuales e históricamente situados. Para que la identidad pueda trascender deben ponerse de manifiesto las maneras en que sus contenidos son recuperados y proyectados, por lo cual la idea de tradición es necesaria e imprescindible. Las rupturas que posibilitan la comprensión de la identidad en el presente se pueden ver manifestadas en los procesos de la tradición. Visto de este modo, la identidad es la cristalización del proceso de la tradición; la identidad y la tradición no se dan sin referentes, ambos fenómenos se manifiestan en el marco de un grupo o comunidad que recurre a ellos para cohesionarse, reproducirse, mantenerse y trascender en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. (2005). *La "Escuela" de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Editorial Contrahistorias, México.
- Barros, Carlos. (1993). Historia de las mentalidades. Historia social, *Historia Contemporánea*, 9: 111-139.
- Bensa, Alban. (2015). *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*. Fondo de Cultura Económica, México.
- . (2016). *El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica*. El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura, México.
- Berenzon Gorn, Boris. (2003). De la historia de las mentalidades a la historia de la vida privada, en Hernández, Conrado (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*. Colmich/UNAM-IIIH, México.
- Bosa, Bastien. (2010). "¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia", *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2): 497-530.
- Braudel, Fernand. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza editorial, Madrid.
- Chartier, Roger. (1996). *El mundo como representación*. Gedisa, Barcelona.
- Cohn, Bernard S. (2001). "Un antropólogo entre los historiadores. Un informe de campo", *Desacatos*, otoño, pp. 23-35.
- Díaz Viana, Luis y Tomé Martín, Pedro (coords.). (2007). *La tradición como reclamo. Antropología en Cartilla y León, Salamanca*. Junta de Castilla y León, España.
- Dube, Saurabh. (2019). *El archivo y el campo: historia, antropología, modernidad*. El Colegio de México, Ciudad de México.

- Echeverría, Bolívar. (1997). Identidades evanescentes, en *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista, México.
- Giménez, Gilberto. (2009). Materiales para una teoría de las identidades, en *Identidades sociales*. Consejo para la Cultura y las Artes/Instituto de Mexiquense de Cultura, México.
- Hernández Sandioca, Elena. (2004). Historia y antropología, en *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia hoy*. Akal, Madrid.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (Eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Crítica, España.
- Koselleck, Reinhart. (2001). Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós ICE/UAB, Barcelona.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. (1981). *Montaillou. Aldea occitana de 1294 a 1324*. Taurus, Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude. (1995). Historia y etnología, en *Antropología estructural*. Paidós, España.
- Ríos Saloma, Martín. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo xx, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 5: 97-137.
- Williams, Raymond. (1977). *Marxismo y literatura*. Ediciones Península, Barcelona.
- Yúdice, George. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.
- Žižek, Slavoj. (2018). *Acontecimiento*. Editorial Sexto Piso, Ciudad de México.

LA MEMORIA COLECTIVA Y EL OLVIDO EN LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: SUEÑOS COLAPSADOS EN EL OCASO

BLANCA JIMENA SALCEDO GONZÁLEZ

La memoria y el olvido entretejen una fábula de otro rey muerto y de su sombra [...] Cuando los relojes de la medianoche prodiguen un tiempo generoso, iré más lejos que los bogavantes de Ulises a la región del sueño, inaccesible a la memoria humana. De esa región inmersa rescato restos que no acabo de comprender: hierbas de sencilla botánica, diálogos con muertos, rostros que realmente son máscaras, palabras de lenguajes muy antiguos [...] Soy el que fui en el alba entre la tribu. Tendido en mi rincón de la caverna, pujaba por hundirme en las oscuras aguas del sueño.

J. J. BORGES. Fragmentos del poema *Sueños y Ecos* (1976).

PALABRAS INTRODUCTORIAS DERRETIDAS COMO QUESO: LEVEDAD Y GRAVEDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA

Este conjunto de ideas proviene de posicionamientos teóricos y muchas reflexiones dislocadas y antiesencialistas. Respecto a la forma abordaré la antropología histórica en relación con el campo de la memoria colectiva, esto significa que la estructura explicativa de este ensayo será un tanto ecléctica, ya que permitirá al pensamiento extraviarse en dos ideas laberínticas: por un lado, el tiempo antropológico bifurcado en un espacio histórico, y por otro nos arroja al abismo de la recreación de mundos posibles y representaciones culturales en la memoria colectiva.

El oficio de los antropólogos históricos ha sido motivo de muchos debates académicos, centrados tanto en la base antropológica de su método como en su diferencia con la historia cultural, además de recibir injustas opiniones y sufrir no pocos prejuicios sobre el involucramiento alevoso en campos de otras disciplinas. Ante estas circunstancias desfavorables, comenzaré esta breve disertación con la finalidad de explicar la pertinencia epistemológica de nuestro saber, para entonces mostrar que aquellos puntos de vista adversos se encuentran fundados en falacias que los filósofos clásicos denominarían *argumento ad ignorantiam*.

En el primer apartado trataré de invitar al lector a realizar un ejercicio de otreidad, a partir de un recurso estético inspirado en el libro *Me llamo Rojo*, del turco Orhan Pamuk, en el cual la voz narrativa es de tipo homodiegético.¹ Luego, expondré brevemente la relación entre la antropología y la historia, así como la manera en que ambas ciencias han tenido sus encuentros y desencuentros.

La segunda parte de este ensayo tiene como finalidad explicar, desde la perspectiva de la antropología histórica, la manera de plantear un enfoque pertinente para el desarrollo de investigaciones que problematizan los excedentes de sentido, aspectos que colapsan el tiempo y el espacio de la memoria colectiva y las formas del olvido. Para alcanzar dicho objetivo es necesario dilucidar la relación entre los conceptos de memoria y olvido, ya que ambos son el medio que posibilita la objetivación histórica de imaginarios sociales. Por ello, en la primera parte de este documento se exponen –siempre desde una postura antiesencialista– algunas nociones que definen la memoria colectiva y el olvido; posteriormente, en el segundo apartado se desarrolla la teoría de la retroalimentación de los polos del imaginario y la memoria colectiva, con lo cual se estructura el ordenamiento de la realidad cultural; por último, la tercera reflexión estará enfocada en debatir los criterios que han sustentado a las políticas culturales modernas, respecto a su relación con el patrimonio cultural que proviene de la memoria colectiva, ya que tales políticas han sido utilizadas de forma maquiavélica para construir identidades ficcionales.

Literariamente, *El lobo estepario* muestra su imagen del mundo; sueños delirantes y representaciones sociales revelan su existencia a través de una pregunta: ¿cuáles son aquellos fragmentos de la memoria que han sido objetivados históri-

¹ Es aquel que narra la historia desde dentro, a partir de su interior, generalmente en primera persona gramatical.

camente por la cultura, por su sociedad, por esa individualidad propia de la conciencia moderna, siempre preocupada por la eterna soledad y la muerte? Herman Hesse nos deja atisbar su percepción en ese teatro para “locos” que es nuestra delirante realidad cultural:

Puerta X, inscripción: “Decadencia de occidente. Precios reducidos, todavía insuperada”.

HERMAN HESSE

De esta forma, la dimensión que explora el lobo estepario se encuentra simbolizada por múltiples puertas en las cuales al entrar se descubrirán existencias emergentes en mundos posibles. Este juego de lenguaje nos permite realizar una analogía sobre el vínculo que mantiene unidas nuestra existencia con la memoria colectiva, puesto que una parte de las identidades se estructura a partir de un conjunto de imaginarios sociales, los cuales se han reproducido de generación en generación a lo largo y ancho del tiempo.

En correspondencia con este ciclo, la función primordial de la memoria colectiva ha consistido en establecer un ordenamiento de la realidad, a partir de la producción de sentidos y significados que los sujetos históricos pueden vivenciar, es decir, crear referentes para comprender su cultura, así como integrarse a su contexto social. No obstante, esta relación dialéctica entre identidad y memoria presenta sus límites. No todo proceso de interiorización de las pautas culturales crea un sentido de pertenencia al grupo, por el contrario, se dan rupturas y este fenómeno vuelve más heterogéneas a las sociedades, como consecuencia, la memoria colectiva se transforma y funda nuevos ordenamientos de la realidad cultural,² dependiendo de los desfasamientos de la existencia humana.

² Entiendo por realidad cultural a las dimensiones que se componen y se configuran mediante el mundo de la vida cotidiana, el habitus, la ideología, el mundo mágico-religioso y, por último, las estructuras inconscientes prefiguradas históricamente. Cabe mencionar que desde esta perspectiva cada dimensión se encuentra integrada por diversos ejes que la articulan (redes de relaciones sociales y procesos de larga duración que las mantienen como un sistema interdependiente). En este sentido podríamos visualizar a la cultura, metafóricamente, como un prisma que refleja un número infinito de colores que, si se combinan, llegan a convertirse en uno solo. Sin embargo, todos los elementos que lo componen forman miles de fractales, de esta manera la cultura, dentro de cada dimensión, construye un desfasamiento de posibilidades que es regulado por una fuerza desconocida (algunos la denominamos historia).

Retorno al laberinto: me llamo antropología histórica

Estoy muerto: es como si el universo entero se apretara en mi interior y comenzara a estrecharse. Fue tan suave como cuando uno sueña consigo mismo durmiendo [...] Ni siquiera los mejores ilustradores podrían decorar un libro en el que se narrara todo lo que nos está ocurriendo, en el caso de que se escribiera, la tremenda fuerza de un libro así provendría del hecho de que nunca podría ser ilustrado...

Me llamo Rojo, OHRAN PAMUK

Soy una joven disciplina. Surgí de la paradójica unión del tiempo antropológico y el espacio histórico, por ello me expreso a través de la potencia creadora del ser humano. Mis temáticas han permitido a mis interlocutores convertirse en soñadores de palabras, colores e historias de la vida, las cuales han forjado una diversidad caleidoscópica de visiones del mundo. Constantemente he descubierto que existen infinitas formas de imaginar la realidad y representarla, cada cultura ha inventado sus hábitos, lo que significa que la memoria colectiva e histórica de las sociedades encuentra sus raíces en la imaginación simbólica.

En ocasiones reflexiono sobre el proceso civilizatorio. Miro el modo en que hemos construido varios paraísos artificiales para vivir dentro de los espejismos de la modernidad; en ese momento me asombro del *Homo dionisiaco* que se entregó al hedonismo, de tal suerte que se transformó en un ser lúdico. El placer y el exceso conformaron el nuevo sentido y significado de vivir en el país de las maravillas, de Lewis Carroll, hasta experimentar la más absoluta despersonalización del yo. Entre mis cualidades debo mencionar que he posibilitado un equilibrio entre la antropología y la historia, ya que he sido consecuencia de una ruptura epistemológica, producto de la tradición de teorías clásicas como el estructuralismo, el constructivismo y el materialismo histórico, al ser contrapuestas con otras perspectivas de corte fenomenológico.

Soy el juego de espejos de las diferentes identidades culturales que se han imaginado a partir del surgimiento del concepto de nación. Confesando mis intenciones, pretendo desentrañar el magma de significación que me rodea, para ello me enfrento a procesos de ficcionalización de lo real diseñados por las industrias culturales. Estos procesos me han llevado a estudiar las identidades, descubriendo

la multiplicidad de sujetos y la pluralidad de espacios. Soy la “presencia del pasado en el presente que se desborda y reivindica” (Augé, 2000: 80). Entiendo la noción de cuerpo humano como nuestro primer patrimonio, precisamente por ello me he distinguido por mi fascinación a toda práctica cultural que nace de la vida cotidiana; tengo por obsesión el estudio de la evolución histórica de las formas de vestido y sus modas, pero sobre todo busco situar cualquier expresión del imaginario en el devenir histórico. En palabras de Baudelaire “soy un eco repetido por mil laberintos”.

EL ÚLTIMO ENCUENTRO: HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

También existen instantes en que no es de noche ni de día en los corazones humanos, instantes en que los animales salvajes salen de su escondite, de las madrigueras del alma, y en que tiembla nuestro corazón y se transforma en movimiento de nuestra mano, una pasión que hemos tratado en vano de domesticar.

El último encuentro, SÁNDOR MÁRAI

Desde una posición objetiva, la antropología histórica analiza la objetivación de las prácticas y producciones culturales a lo largo del tiempo, en este sentido la particularidad teórica de la disciplina se ha consolidado a partir de rebasar los límites de la antropología y la historia, resultado de la ruptura epistemológica en relación con el objeto-sujeto de estudio, puesto que se analiza la formación de nuevos sujetos sociales en resistencia material y simbólica. Por lo tanto, el quehacer de la antropología histórica reivindica y desborda el significado en las prácticas de la experiencia humana (*habitus*) desde el presente hasta el pasado, en su continuidad y discontinuidad. Justamente a partir de ahí se consolida su carácter residual, el cual le ha permitido crear puentes que integran el patrimonio cultural a la vida cotidiana y a las políticas culturales.

Concerniente a esta ruptura coyuntural es importante retomar el debate que historiadores como Burke (1999) y Chartier (1992), además de la propia antropología histórica, han planteado en torno a la crisis en la ciencias sociales, la cual ha sido provocada por diferentes obstáculos epistemológicos entre la antropología,

la sociología y la historia. Las dos primeras negaban la función de los estudios sobre el pasado como una posibilidad de comprender las realidades del presente, argumentando que la ciencia del tiempo centraba su objeto de análisis únicamente en individuos y acontecimientos; luego entonces, al caer en la tentación reduccionista ambas ciencias obedecían únicamente al sustento de una memoria histórica para determinados grupos sociales, ya que al estudiar el hecho histórico como un acontecimiento se legitimaba el discurso oficial del Estado a través de una historia de bronce (con claras intenciones políticas), grave limitante para dar a conocer la construcción de nuevos actores sociales.

Por otro lado, los historiadores criticaban la universalidad de modelos teóricos de la antropología y la sociología, así como la ambigüedad de sus generalizaciones. Una de las consecuencias de la ruptura entre esas disciplinas fue que iniciaron el proceso de atomización del conocimiento, es decir, conjugaron relaciones interdisciplinarias entre ellas para construir complementariedad entre diversos saberes. Avanzando con esta corriente el tiempo histórico se convirtió en procesos de larga duración que objetivaban imaginarios, mentalidades que se manifestaban en un espacio antropológico, como las instituciones.

Ante la necesidad de dar una explicación histórica de algunas prácticas culturales que se encuentran representadas en comportamientos, ideologías y modos de concebir el mundo, Lovejoy (1940), citado por Chartier (1992), propuso hacer una historia de las ideas, mientras que Ehrard planteó una historia de la literatura; por su parte, Darnton (1987) sugirió una historia intelectual. Sin embargo, fueron Bloch y Febvre, miembros de los Annales, quienes finalmente dieron el paso hacia una historia sociocultural de las ideas, cuyo objetivo consistía en analizar las formas y estructuras del pensamiento gobernadas por la evolución socioeconómica y por las fuerzas forjadoras de costumbres. Dentro de ese entorno, estos autores utilizaron el concepto de *utillaje mental*, término que conjuntaba las formas de pensar, percibir y representar al mundo en cada época de una misma civilización. Empero, su finalidad no era puramente descriptiva, sino que radicaba en algo más profundo:

Analizar los mecanismos por los cuales la categorías fundamentales de pensamiento se convierten, dentro de un grupo concreto de agentes sociales, en esquemas interiorizados inconscientemente, estructurando todos los pensamientos o acciones particulares

[...] lo que importa es comprender no las audacias del pensamiento sino más bien los límites de lo pensable (Chartier, 1992: 22).

No obstante llevar a cabo un análisis sobre el desarrollo de ideas, filosofías y discursos, se ha transgredido la conciencia de los sujetos históricos en diferentes épocas, lo que ha generado un problema para la historia cultural: se ha vuelto necesario concebir las relaciones entre grupos sociales y los niveles culturales. Para tratar de resolver este conflicto la sociología de la cultura de Bourdieu estableció el concepto de *habitus*, definiéndolo como un sistema de disposiciones que objetiva la reproducción de los campos, así como las estrategias de los actores sociales para transformar las relaciones de poder. Para interpretar correctamente las funciones de las ideas que han configurado la historia de los imaginarios sociales, Chartier ha propuesto teóricamente superar algunos obstáculos epistemológicos:

1. Deconstruir el concepto de visión del mundo, el cual debe ir más allá de ser un instrumento que reúne a miembros de un grupo o clase social y que opone a otros (al concebir la eterna lucha de clases), para enfocarse en las luchas, ya que en estos enfrentamientos es donde entran en conflicto el conjunto de aspiraciones e ideas entre los grupos, por lo tanto, deben desarticularse las contradicciones entre lo culto y lo popular, la creación y el consumo, la producción y la recepción de ideas.
2. Romper con la oposición entre la realidad y la representación. Este hecho posibilitaría explicar cómo los documentos históricos expresan la apropiación simbólica que objetiva formas de pensamiento a través del tiempo.

Si estos dos problemas llegan a ser superados se pueden concretar las relaciones de representación entre los diferentes sujetos sociales en torno a la objetividad de la estructura y la subjetividad de las representaciones; es decir, será posible comparar los contrastes entre los discursos hegemónicos o contrahegemónicos. Por ende, el poder de la representación puede llegar a convertirse en “una máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso de la fuerza bruta” (Chartier, 1992: 59).

En medio de esta discusión cabe recordar que las estructuras objetivas del imaginario, al ser relaciones de poder producen diferenciaciones culturales y crean

operaciones de construcción de sentido, lo cual permite comprender los cambios de modo en el ejercicio del poder, los campos sociales donde se gestan los discursos de la “verdad” y las normas culturales e imaginarios de algunas clases sociales.

Al respecto de este último punto puede reflexionarse que, en algún momento de nuestras vidas, irremediamente existe un abismo entre nosotros y nuestro pasado. “¿Cuánto olvido histórico permea en nuestra memoria?”, plantea Gellner (1989), expresando cómo surgió la ruptura entre Europa Occidental con su propio pasado y con el resto del mundo, para llegar a considerarse como la civilización que avanzaba hacia una condición de mejoramiento acelerado (el cual algunos discursos políticos han definido con el manido término de progreso). Dicha razón instrumental penetró de tal suerte en la concepción del desarrollo humano que esta lógica colonizadora-civilizada se manifestó cuando la “antropología nació de un intento de utilizar el presente como prueba de nuestro pasado” (p. 65).

*La creación cultural: construcción de la autonomía
en el campo de la antropología histórica*

Desde 2016 la antropología histórica estudia el proceso de larga duración de la estructuración, lo que Castoriadis (1989) ha denominado como la institución imaginaria, es decir, los imaginarios sociales que se reproducen de generación en generación, pero nunca a través de la linealidad del tiempo como un conocimiento heredado. Contrario a lo que podríamos pensar, la configuración de este complejo imaginario se encuentra permutado a lo largo de la historia, esto significa que la sociedad se reproduce, pero no de forma idéntica; el devenir del tiempo engendra causas aparentemente eternas, pero que en términos del filósofo antes mencionado genera una incesante transformación de cada sociedad:

En tanto coexistencia, lo social no puede ser pensado con la lógica heredada, lo que quiere decir que no podemos pensarlo como unidad de la pluralidad en el sentido habitual de estos términos; que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un *magma* [...] El ser jamás es otra cosa que el *ser de entes*, y cada región de entes devela otra faceta del sentido de ser (Castoriadis, 1989: 34-35).

Bajo esta perspectiva, el flujo de significaciones se expande en el tiempo; no obstante, rebasa la dialéctica del devenir histórico, entendido como cambio o permanencia desde la postura filosófica de Parménides. Sumado a ello, para el creador del concepto de institución imaginaria, el tiempo se objetiva en las dimensiones ontológicas e identitarias. Por esta razón, el tiempo también se transforma en una alteridad-alteración. La dialéctica de la temporalidad se establece cuando se instaura la relación identidad-alteridad, es decir, yo y el otro. Asimismo, Castoriadis lanza vertiginosamente la conciencia del ser en el tiempo, arrastrándola hacia la dimensión ontológica: el ser da existencia a la temporalidad, por lo tanto está latente la posibilidad de alteración de la esencia del magma de significación.

Al interior de esta concepción el tiempo, como proceso de alteración, se encuentra dividido con la finalidad de observar la transformación y el establecimiento de significaciones imaginarias creadas por la sociedad:

1. El tiempo identitario es el lapso de referencia o el tiempo calendario, por lo que presenta una elaboración científica. Un ejemplo consiste en su medición registrada en relojes, calendarios y agendas, el valor de la puntualidad, el ciclo indígena mesoamericano que duraba 52 años, los días de la semana que tienen nombre de planetas y astros, etc. Aquí cabe una interrogación: ¿por qué a las semanas no les damos nombre?
2. También existe el tiempo imaginario o de significación, en éste se transforman o fundamentan los contenidos simbólicos del magma; por ejemplo, en la mitología occidental las sirenas tenían alas y eran consideradas como sagradas, debido a que transportaban a los muertos. Su simbología correspondía al régimen diurno y eran ligeras por volar en el aire, sin embargo, Aqueló, su padre, quien representa al océano, es derrotado por Hércules. Las sirenas, al ser hijas de un dios derrotado cambiaron su cuerpo transformándose en seres pisciformes. De esa manera se integraron al régimen nocturno por la opacidad del agua, convirtiéndose en seres negativos cuya seducción fatal perdía a los hombres, instituyendo así un acercamiento con el simbolismo femenino: la mujer como tentación.
3. Por último, se incluye al tiempo instituido, dentro del cual se cristalizan las estructuras del imaginario. Esto no significa que sea imposible la ruptura de este conjunto de representaciones socialmente instituidas:

De esta suerte, todo ocurre como si el tiempo de hacer social, esencialmente irregular, accidentado, alterante, debiera ser siempre imaginariamente reabsorbido por una denegación del tiempo a través del eterno retorno de lo mismo, su representación como puro desgaste y corrupción, su allanamiento en la indiferencia de la diferencia, simplemente cuantitativa, su anulación ante la eternidad. Todo ocurre como si el terreno de la creatividad de la sociedad se manifestara de manera más tangible [...] el terreno en el que hace, da existencia y se da existencia al dar existencia, debiera estar recubierto por una creación imaginaria dispuesta para que la sociedad pueda ocultarse a sí misma lo que ella es (Castoriadis, 1989: 83).

Este concepto difiere del *eidos* hegeliano sobre el desarrollo dialéctico de la conciencia, ya que Castoriadis ha concebido al tiempo como eje configurador de la dimensión ontológica e identitaria, por lo que rompe con el contrato social para reinterpretarlo como contrato ontológico. Por esta razón, cada sociedad posee diferentes modos de historicidad. ¿Qué ocurre cuando las ideas se transforman en el tiempo?, pregunta dicho autor. La respuesta: nuestra ilusión, la de todos, la que mide la eternidad con su esperanza de vida y para lo cual lo que no cambia en tres siglos es estable, pero cámbiese la escala del tiempo “y las estrellas del cielo danzarán hasta provocar vértigo” (Castoriadis, 1989: 40).

De manera subyacente, la imaginación se puede definir entonces como una creación ontológica de reproducción de “un flujo perpetuo de auto-alteración” (Castoriadis, 1989: 70). En este sentido, lo histórico-social “entraña su propia temporalidad como creación”, lo cual significa que el imaginario radical ha originado una alteridad autónoma. A propósito de ello, una extraña interpretación de lo que se vislumbra como concepción de imaginación fue descubierta por Aristóteles; sin embargo, esta idea ha sido mezclada y confundida entre los límites de la fantasía y la intelección. En consecuencia, la imaginación ha terminado por no significar otra cosa que ser y pensar; es el alma del pensamiento y del ser. Así, la sociedad representa el umbral de la creación de la génesis ontológica de la imaginación a partir del lenguaje (*legein*) y de la acción social (*teukhein*). Tocando el último aspecto descrito podemos hallar dos tipos de instituciones de la sociedad histórica:

1. Las instituciones *legein*, vinculadas al lenguaje como referente para articular la reflexividad objetiva de la teoría de conjuntos, constituyendo a su vez

la lógica identitaria que ha sido instituida a lo largo del tiempo alterado: *legein* significa distinguir, elegir, poner, reunir, contar, decir. Es una nueva región del ser que estructura las condiciones de creación de una sociedad. Es justamente en el lenguaje en donde está implícita la función de integración; por ejemplo, los campos semánticos, modelos de agrupación por características primarias y secundarias de los objetos (en un sentido muy empirista ordenamos y juntamos los objetos según tamaño, forma y sustancia, aunque todos lo experimentamos de forma diferente). Así, cada individuo lleva a cabo estas elecciones y utiliza su lenguaje como medio para experimentar de forma sensible su realidad; es en este punto donde precisamente se presenta un acercamiento con el estructuralismo: en la encrucijada de Castoriadis el lenguaje es una parte que recrea y dota de significación, pero no es el único componente del imaginario. Profundizando en esta cuestión, Lévi-Strauss teoriza que el ser humano es el único animal que se autodoméstica y lo hace por medio de su lenguaje. No obstante, el lenguaje tiene una característica que concede significaciones a sus unidades mínimas (significado-significante), por lo cual hablamos de polisemia y arbitrariedad.

2. Las instituciones *teukhein*, que contienen la expresión de hacer representar lo social, pertenecen a la dimensión identitaria, por lo que pueden ser denominadas funcionales o instrumentales del hacer social. Por tanto, la acción social configura la autocreación del imaginario radical que tiene la capacidad de cuestionar lo instituido. El resultado de la acción social es que transforma el imaginario, agita las mentes de sus creadores. Dentro de este contexto, el imaginario social se instituye y reproduce a través del lenguaje (institución *legein*) y la acción (institución *teukhein*).

Tras la lectura de estos dos autores (Chartier y Castoriadis), podemos comprender que la imaginación simbólica ha sido establecida por los pensamientos de miles de entes que han fluido en el tiempo, creando instituciones que simultáneamente reproducen, distorsionan, legitiman e instituyen el magma de significaciones histórico-sociales. En este terreno, Castoriadis aporta la concepción de un tiempo ontológico e identitario que diluye a la imaginación para reproducir los conocimientos, resignificándolo y transformándolo. Al interior de su teoría el ser adquiere una

posibilidad de autonomía de creación, de ruptura con lo instituido, por medio de un choque con los elementos estructurales que coaccionan la libertad de ser en el tiempo alterado. De manera secuencial, la expansión del imaginario conlleva el riesgo de alcanzar un nivel de dispersión y cuestionamiento de lo instituido que podría extraviarnos en el vacío, provocando un sentimiento *ex nihilo*.

En mi opinión, el estructuralismo congeló el tiempo con sus relojes fríos, pero el magma de Castoriadis lo ha derretido. Las estructuras mínimas del pensamiento operan en la institución de tipo *legein*; empero, es indispensable para cualquier estudio de las estructuras del imaginario conocer los procesos simbólicos ocultos detrás de las ondas del deseo. En este sendero bifurcado la antropología histórica ha construido sus objetos-sujetos de investigación, desarrollando como eje de conocimiento a la creación cultural, para de este modo comprender la génesis y estructura del mundo de la vida cotidiana. Ahí, en lo íntimo, se encuentra latente la sensibilidad de nuestro campo de estudio.

DE LA MEMORIA AL OLVIDO: VORÁGINE DE DIFERENTES ÉPOCAS

A continuación presentaremos una perspectiva teórico-metodológica sobre el estudio de la memoria colectiva. Para abordar las concepciones de memoria y olvido vale la pena recurrir a la literatura. En el cuento de Borges titulado Las ruinas circulares (1940), se relata la historia sobre un hombre obsesionado con crear otro ser humano para que sea su hijo. Cierta noche, dicho protagonista sueña con el latido de un corazón; en los siguientes sueños va construyendo minuciosamente el cuerpo de su vástago. Al final, cuando está completo aquel hombre soñado, su creador le pide al dios del fuego que le dé vida y le ayude a guardar el secreto de que su hijo no es real, sino producto de sus sueños. Así, el joven despierta a la vida, aprende toda la sabiduría de su padre y se va a recorrer el mundo.

Con el paso del tiempo, el padre escucha los rumores de algunos viajeros acerca de que existe un joven que podía atravesar el fuego sin sufrir daño alguno. En ese momento, el soñador se da cuenta de que hablan de su hijo, preocupándose por el riesgo de que él descubra que no es un ser real, sino una proyección de su mente. Por esta razón decide buscarlo. Una noche, de pronto empieza un gran incendio; el padre corre en busca de su hijo, pero al pasar a través del fuego, mientras sus

pensamientos aceptaban su muerte entre las llamas, observa que tampoco a él le ocurre nada; no se quema ni siente dolor. En ese momento, el soñador descubre que, al igual que en el caso de su creación, él también es el sueño de otro hombre.

Este cuento permite realizar una analogía muy compleja sobre lo que podemos entender por memoria colectiva, ya que gran parte de lo que dota de sentido, tanto a nuestra realidad como a nuestra existencia, proviene de un mundo de ideas creadas, racionalizadas, pensadas, imaginadas, soñadas durante miles de años. Por lo tanto, nuestra memoria ha sido colapsada por representaciones sociales, metáforas que fluyen en el tiempo cristalizándose en nuestra mente y creando mundos imaginarios; no obstante, al enfrentarnos a la realidad en ocasiones ignoramos cómo fue creado o concebido este complejo imaginario. Entonces comenzamos a sentir ese vacío donde se pierde el significado de nuestro pasado, en donde todo lo conocido se convierte en desconocido, en el cual lo material se vuelve intangible. A este sentimiento *ex nihilo*³ podríamos denominarlo olvido, tal como lo describe Augé:

Esta proximidad de las dos parejas de palabras –vida y muerte, memoria y olvido– se percibe, expresa y simboliza en todo lugar. Para muchos no es sólo de orden metafórico (el olvido como una especie de muerte, la vida de los recuerdos), sino que pone en juego concepciones de la muerte (de la muerte como otra vida o de la muerte como inmanente a la vida) que rigen a su vez los papeles asignados a la memoria y al olvido: en un caso la muerte se halla ante mí y debo en el momento presente recordar que un día tengo que morir, y en el otro la muerte está tras de mí y debo vivir el momento presente sin olvidar el pasado que habita en él (Augé, 1998: 44).

Contrastando con esta concepción del olvido, Jacques Le Goff (1991), en su libro *El orden de la memoria*, propone que para realizar un estudio histórico de la memoria es indispensable dividir este concepto de la siguiente manera: *i*) memoria étnica; *ii*) el desarrollo de la memoria de la oralidad a la escritura, es decir, la memoria medieval; *iii*) los progresos de la memoria escrita en el siglo XVI; por último,

³ La expansión del imaginario conlleva el riesgo de trasladar a una persona a un nivel de dispersión y cuestionamiento de lo instituido, donde adquiere una posibilidad de autonomía de creación, de ruptura con lo instituido, reconociendo un choque con los elementos estructurales que coaccionan la libertad de ser en el tiempo alterado. Esto podría extraviar a un ser humano en el vacío, provocándole un sentimiento *ex nihilo*.

iv) mutaciones actuales de la memoria. Así, por medio de esta secuencia, Le Goff establece cómo las transiciones entre la oralidad y la escritura posibilitan comprender tres elementos que estructuran tanto la memoria como el olvido: la identidad colectiva, las genealogías (sobre todo de familias pertenecientes a clases dominantes) y el saber técnico. A pesar de estos elementos, el estudio de la memoria colectiva ha superado las consideraciones epistemológicas que afrontaban la problemática del tiempo y la historia, ya que como sentencia Virno (2003):

Cualquiera que sea la ubicación temporal de la experiencia a la que nos refiramos, la forma del pasado implica siempre una recesión del actual al potencial. Un hecho acaecido muchos años atrás es *pasado* en una doble acepción: algo que fue recordado mientras sucedía, un *entonces* real y un *entonces* virtual, un pasado ubicado cronológicamente y un pasado *en general* (p. 30).

Esta reformulación de conceptos implica que la memoria colectiva está formada por un conjunto de procesos cognitivos-históricos, lo cual ha objetivado la aprehensión de la realidad sociocultural a partir de transiciones y rupturas del aprendizaje que parten de la oralidad a la escritura –lo audiovisual–, hasta llegar a las mutaciones actuales, producto de la aceleración de la historia.⁴

En este sentido, la memoria es la base que posibilita el ordenamiento de la comunicación humana –instituida por medio del lenguaje– para transmitir de generación en generación un cúmulo de conocimientos, ideas y valores a partir de estructuras narrativas, relatos, etc. De tal suerte, la memoria colectiva integra procesos históricos de larga, corta y mediana duración, así como los acontecimientos individuales de la vida cotidiana y las manifestaciones de creación cultural de las sociedades. Por tanto, la complejidad de la memoria colectiva radica en la multiplicidad de excedentes de sentido, expresados ya sea a través del lenguaje poético, las obras literarias, las sensaciones, la música, las imágenes, el aprendizaje onírico, los conocimientos y las técnicas, entre otras expresiones.

⁴ La actualidad se ha caracterizado por el ritmo de vida que tienen las sociedades modernas, donde la superabundancia de acontecimientos y de espacios, así como la velocidad de la rutina cotidiana no le dan la posibilidad a una persona de relacionarse o interactuar directamente con otros. Asimismo, este cúmulo impresionante de información circulante colapsa, en cierta medida, la memoria colectiva del sujeto.

Triangulación de los polos del imaginario y la memoria: sueños y ficciones

En diversas investigaciones muchos antropólogos hemos sido seducidos por la tendencia psicoanalítica al momento de estudiar la codificación de imaginarios en la memoria colectiva. Es válido reconocer que parecía interesante analizar la personalización de los mitos y leyendas en el sueño; sin embargo, al caer en esta tentación, cometimos un error heredado del psicoanálisis: concebir el carácter universal de ciertos símbolos descontextualizando el uso y el recuerdo con que los sujetos históricos emplean tales símbolos en su vida diaria.

Un ejemplo de ello puede hallarse tras la lectura del texto *La gran matanza de gatos...* de Robert Darnton, donde observamos la falla básica de este tipo de análisis. En tal escrito, Darnton demuestra cómo las interpretaciones de Erich Fromm, sobre las pulsiones sexuales dentro del cuento de Caperucita roja eran infundadas, ya que dicho autor había ignorado la historia medieval de este relato, incluso había inadvertido un aspecto fundamental de aquella época (y también de estos tiempos): la pobreza y el hambre. Por esta razón, en su versión medieval la Caperucita roja es caníbal, ya que devora a su abuela junto con el lobo. Otra muestra de este hecho puede verse en el cuento de Hansel y Gretel, quienes son abandonados por sus padres debido a que ya no pueden sostenerlos.

En este contexto, un antropólogo histórico puede preguntarse: ¿cómo influye el contexto histórico en la transformación narrativa?, ¿por qué cambian su sentido?, ¿cuál es la función social de estos relatos: acaso instituir valores y principios normativos que regulen el comportamiento de los niños? Para resolver estas dudas es fundamental desarrollar investigaciones en el ámbito de la memoria colectiva, las cuales permitirían analizar cómo se han ido triangulando los polos del imaginario en relación con el proceso dialéctico de socialización, partiendo desde la objetivación del complejo de representaciones dadas a lo largo de la historia, especialmente en el caso de las narrativas.

Cabe mencionar que la identidad se reproduce a través del imaginario, pero la memoria colectiva y la tradición oral son unidades fundamentales para la transmisión de generación en generación. En consecuencia, la memoria y el olvido han permutado en el tiempo, resultando extraordinario cómo su reinterpretación radica en la capacidad de polarización de significados de diferentes imágenes del mundo que aún encontramos ocultos, disueltos en los laberintos de la imaginación simbólica.

Por otra parte, al retomar los componentes de los polos del imaginario (propuestos por Marc Augé), se conforma primero el imaginario y memoria colectiva (IMC), el cual está constituido por mitos, leyendas y elementos reproducidos por la tradición oral, entre otros; después se encuentra el polo del imaginario y memorias individuales (IMI), en el cual están contenidos los sueños; en última instancia está la creación ficción (CF), que comprende todas aquellas manifestaciones literarias y expresiones artísticas que el ser humano va imaginando. No obstante esta división, cada una de las partes del imaginario y la memoria van nutriéndose a sí mismos a través de la tradición oral y en otras formas de socialización, esto significa que se transmiten entre generaciones miles de relatos y mitos, los cuales a lo largo del tiempo se transforman según el contexto histórico-cultural, así como la imaginación de los agentes sociales.

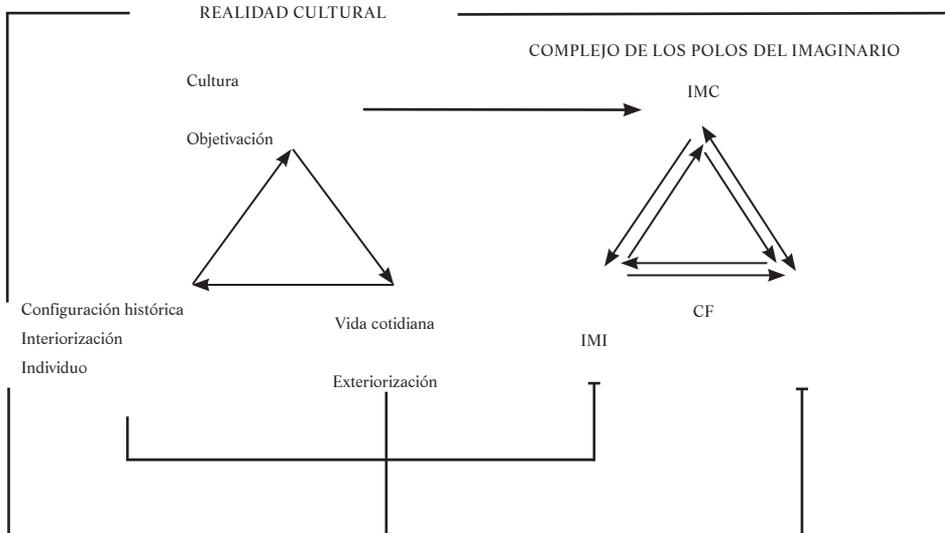
En este punto, para hacer una abstracción de la irrigación en las fuentes del imaginario, puede revisarse cómo el imaginario colectivo (y la memoria colectiva) afectan al imaginario individual (y a la memoria individual), y éstos a su vez a la creación-ficción. De este modo, tal ciclo de interacciones los hace interdependientes o, en otras palabras, el flujo entre las fuentes del imaginario depende de la retroalimentación que se dé entre ellas, para que así puedan existir. Por tanto, si las fuentes del imaginario logran transmitir un complejo mundo de imágenes, representaciones e ideas de un polo a otro, esto facilitará las transformaciones—los cambios excedentes de sentido de las metáforas— dentro de nuestro complejo mundo simbólico.

A propósito de este razonamiento, en el libro *La guerra de los sueños...*, Augé (1998) hace hincapié en la preocupación respecto a lo que ocurriría si se dejaran de nutrir cada uno de los polos del imaginario: “Todo agotamiento de una de estas fuentes puede perjudicar a las otras dos. Ese es el riesgo a que nos expone hoy en la guerra de los sueños” (Augé, 1998: 77). Entonces, si no se presentara la irrigación entre los polos del imaginario sobrevendría una especie de vaciamiento simbólico y el olvido.

Ante este fenómeno no debe pasarse por alto que una parte del imaginario incluye formaciones de la imaginación simbólica de cada cultura, en palabras de Augé: “...lo real estaría alucinado si no estuviera simbolizado” (p. 24). Esto se debe a que el ciclo de irrigación de las fuentes del imaginario se encuentra en relación directa con el proceso dialéctico de socialización, puesto que al ser un sistema, cada

uno de los elementos significantes se hacen interdependientes, lo cual indica que las fuentes orales, escritas y audiovisuales se encuentran en constante reconfiguración. De igual manera, las personas interiorizamos, objetivamos y exteriorizamos dichos elementos significantes, debido a que cada ser humano, como entidad social, está “sujeto” a la realidad histórica. Sin embargo, simultáneamente a este proceso cada persona existe como un agente definido por su clase, estatus, rol, capital cultural, etc., hasta llegar a ser un individuo que interpreta desde su perspectiva la realidad y, por lo tanto, se representa como actor social, para seguir constituyendo el ciclo de movimientos, tal como se describe en el siguiente diagrama.

Diagrama 1. Ciclo de interacción entre los dos polos del imaginario.



Juegos de lenguaje e imagen del mundo: memoria objetivada

Los juegos del lenguaje de Wittgenstein abren un camino para analizar estos hechos sociales; más allá de su simbolismo se busca una explicación sobre el uso que hacemos de algunos signos en nuestra vida diaria. De esta manera, comprenderemos por qué tenemos o no determinadas costumbres, creencias, hábitos, mitos

o prácticas económicas. Un análisis complementario establece una ruptura con la idea de Malinowski respecto del trabajo de campo, no indagamos lo que hace el informante y sus razones, nos sumergimos en su cotidianeidad y observamos la construcción de su imagen del mundo a través de las variables e inestables reglas del juego.⁵

Un juego del lenguaje manifiesta la manera en como vemos al mundo,⁶ pero al mismo tiempo refleja el uso que hacemos del lenguaje en nuestra forma de vida, presenta la forma en que cada sujeto histórico entreteje la palabra y la acción. También existen juegos de lenguaje relacionados entre uso de las palabras y la imagen del mundo (*weltbild*) que ha sido configurada dentro un determinado contexto histórico; muchas veces inventamos metáforas para comprender nuestra visión del mundo.⁷ Wittgenstein plantea la metáfora del río del tiempo, los pensamientos y las proposiciones no son fijas, fluyen en el tiempo; este juego del lenguaje nos permite comprender e indagar cómo y por qué se transforman nuestros imaginarios y creencias a lo largo del tiempo. ¿Acaso las maneras de transmitir los relatos son las

⁵ “Su regularidad, basada sólo en la repetición, y su sociabilidad apoyada en la vida comunitaria. La condición de regularidad excluye la posibilidad de que uno pueda seguir la regla sólo una vez en la vida” (Jacorzynski, 2008: 313).

⁶ Peter Burke (1999) estudió las funciones sociales del lenguaje en la historia, argumentando cuatro puntos sobre los que se basa su investigación: “1) Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua. 2) Los mismos individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes situaciones. 3) La lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se usa. 4) La lengua modela la sociedad en la que se usa” (p. 19).

⁷ No había considerado un factor, de suma importancia, que constituye los matices de la percepción de lo real: la forma en como vemos los colores. ¿Por qué a través de los colores asociamos objetos, sensaciones? ¿Por qué un color se constituye como un elemento distintivo de una identidad; por ejemplo, qué es un rosa mexicano? ¿Por qué algunas culturas tienen un color que se atribuye a los puntos cardinales, en relación con su cosmovisión, refiriéndome a los colores de la cruz mesoamericana (rojo-amarillo-blanco-morado)? Si me obsesionara con la historia del uso del color rojo, que en algún tiempo representó los ideales de la izquierda socialista, y después cambió al extremo la gama de posibilidades sobre la significación de ese color, ya que cambió según su contexto (algunas personas lo asocian con la pasión, el impulso vital, la sangre), no podría comprender cómo se ha dado el flujo histórico tan contradictorio de este color en el imaginario, a tal grado de ambivalencia que se pudiera convertir en la señal de alto en un semáforo, así que pensé en los fractales que combinaban colores, imaginé las representaciones azules asociadas a la divinidad, hasta que me acerqué a la arbitrariedad del lenguaje al recordar que la gente define una tonalidad de verde en función del vidrio de las botellas. Y, ¿qué hay de las alucinaciones de LSD, y las distorsiones de colores y sonidos representativas de la época de los sesenta? ¿Qué relación guarda el efecto de esta sustancia con la creación de estas combinaciones surreales?

mismas? Los mitos cambian de generación en generación, en este sentido ¿pueden transformar sus contenidos simbólicos?

Las proposiciones que fluyen se solidifican, y las sólidas se fluidifican. En el párrafo 97 leemos que (3.1) la mitología puede, *wieder in Fluss geraten*, convertirse de nuevo en algo fluido, mientras que *das Fluss der Gedanken*, el lecho del río de los pensamientos pueda desplazarse (Jacorzynski, 2008: 350).

En este cauce del río es donde situaré la línea de investigación Memoria colectiva, desarrollándose sobre la transformación de imaginarios en mitos y narrativas, ya que trataremos de explicar cómo ven los humanos este flujo de relatos míticos que les ha permitido crear y transformar una parte de su imagen del mundo en distintos momentos históricos. Pensemos en el enfrentamiento de un mundo imaginario durante la Colonia, así como sus nuevas acepciones en la actualidad; las nuevas acepciones de la literatura nahua en la actualidad pueden ser consideradas un mediador que integra el antagonismo entre la tradición y la modernidad, asimismo, la comprensión de los giros metafóricos en los relatos manifiestan una reivindicación de su forma de vida e imagen del mundo.

Después de revisar los *Comentarios sobre “La rama dorada”*, reflexioné en torno a la función simbólica de los mitos, no sólo como binomios de oposiciones, sino en su potencial creador al ser juegos de lenguaje que por instantes inauguran e imaginan diferentes visiones del mundo, según el contexto, pero el movimiento fluctuante admite muchas posibilidades de resignificación de su contenido simbólico, configuradas a partir de las formas de vida de los agentes, lo que permite explicarnos por qué todo fenómeno tiene un significado para el ser humano. Ahora bien, esta gama de posibilidades integra un equilibrio entre la razón y la imaginación, lo que Alejo Carpentier definía como lo “real-maravilloso”:

Si se considera obvio que el hombre se divierte con su fantasía, recuérdese que esta fantasía no es como un cuadro pintado o un modelo plástico, sino es una estructura compleja que consta de elementos heterogéneos: palabras e imágenes. Contrastaremos entonces el operar con signos hablados y escritos con el operar con “imágenes mentales” de los sucesos. Tenemos que arar la totalidad del lenguaje (Wittgenstein, 1985: 23).

Metáforas de fuga y extensiones de significado en la memoria

Uno de los ejes de los estudios de memoria colectiva era enfocarse en el proceso de transculturación de las narrativas de la tradición oral, no obstante, el desarrollo temático de investigaciones sobre memoria colectiva se convirtió en un reto para las ciencias sociales. Cuando dimos voz a los narradores de estos cuentos y leyendas, en ese momento se desbordó la potencia creadora de los cuentacuentos; descubrimos cómo las metáforas muestran las transformaciones de la imagen del mundo expresadas en las formas de vida de los actores. El planteamiento ha sido: ¿cuáles son los cambios sociales que reflejan excedentes de sentido en las narrativas?

La antropología histórica ha posibilitado analizar la reproducción cultural de la memoria desde un esfuerzo de integración teórica; por un lado, abordaremos un análisis simbólico y, por otro, cómo se constituye este elemento simbólico en sus normas de representación.⁸ Los mitos, vistos como metáforas, implican que su significación se ha ido modificando en diferentes contextos, sin embargo, los contenidos de la imaginación tienen la capacidad de cambiar su sentido e interpretación, los horizontes del imaginario constantemente han (re)inventado y (re)significado los símbolos expresados en diversas formas de vida. Aun así, debemos comprender que a través del tiempo una imagen puede diluir su significado y significante, sintetizándose en varias expresiones, desde cuando las alegorías y nuevos relatos –creación y ficción– actúan en el fortalecimiento y legitimación de normas sociales hasta reflejar diversas problemáticas ambientales.

Otro concepto clave para desarrollar investigaciones de lo que se podría denominar antropología histórica de las narrativas es la metáfora de Ricoeur, que propone la manera de estudiar la metáfora superando algunos límites de la retórica, ya que esta perspectiva la delimitaba como tropo, con aspectos de connotación y de lenguaje emotivo, por esta razón se creaba una ruptura entre el sentido literal y figurativo. Sin embargo, para Ricoeur la metáfora tiene un valor cognoscitivo en la obra literaria; es decir, cada metáfora se constituye por excedentes de sentido, brindando una extensión de significado a las diferentes interpretaciones hechas por los agentes sociales. Asimismo, permiten entender analogías y reconocer seme-

⁸ Son los fundamentos sobre los cuales el conocimiento humano se sostendrá; se articula por ejes lingüísticos personales, locales y universales (véase en Jacorzynski, 2008: 348).

janzas entre las representaciones, esto les confiere valor epistemológico, porque otorgan y objetivan un conocimiento a partir de las percepciones, descripciones, comportamientos y conductas; aunada a estos aparentes rompimientos entre el sentido explícito y el sentido implícito, la metáfora podría encarnar y rebasar algunas relaciones simbólicas: “El giro metafórico a que tienen que someterse nuestras palabras, en respuesta a la impertinencia semántica en el nivel de la oración entera, puede ser tomado como el modelo para la extensión del sentido operativo en cada símbolo” (Ricoeur, 2006: 68).

Toda metáfora expresa un conocimiento a través de distintas formas discursivas, para Max Black las metáforas tienen un significado, para comprenderlo hay que analizar su predicado, ver las circunstancias en que se emplea, los pensamientos, actos y sentimientos e intenciones del hablante, sólo así podremos reconocerla e interpretarla. Black (1966) sitúa la dimensión semántica de la metáfora en una oración a partir de hallar el uso del foco de la metáfora: “Sería muy conveniente entender cómo la presencia de un marco determinado puede dar lugar al uso metafórico de la palabra complementaria, en tanto que un marco distinto de esta misma palabra no es capaz de producir una metáfora” (p. 39).

En una oración donde se expresa una metáfora, necesariamente hay una palabra que tiene la función predicativa de indicar el juego del lenguaje, por ejemplo, en las narrativas de la sirena nahua relatan: “El agua truena, cuando *A:chane* se baña, es cuando avisa que va a llover”. Nos atrevemos a sostener que el foco de la metáfora es la palabra truena, ya que este predicado de la oración se relaciona con la acción del verbo tronar y con el sonido del agua y del cielo.

Aunque las expresiones metafóricas tienen un significado, éste procede de la transformación o interpretación del sentido literal. Quizás el pensamiento esté revuelto entre los límites del lenguaje figurativo y literal, a pesar de tal condición una parte del significado de la metáfora se relaciona con la forma objetiva en la imagen del mundo del intérprete, en algunos casos su figura será como tropos:⁹ alegoría, acertijo, proverbio y aforismo.

El enfoque interactivo de la metáfora, desarrollado por Black, articula dos ejes que extienden el significado y sentido del foco metafórico; primero parte de un enfoque comparativo y constitutivo de la oración.

⁹ Todorov define como tropos, al simbolismo de las cosas transmitido por medio del lenguaje.

Para llevar a la práctica el enfoque interactivo: 1) hay que analizar la ampliación o extensión del significado y crear un nuevo sentido, será indispensable seleccionar las características connotadas en usos literales con el fin de observar la interacción con el significado; 2) revisar el sistema de tópicos que acompañan a la palabra, de tal suerte que permita conectar las dos ideas del sistema de tópicos que acompañan la oración; por último 3) registrar el sistema de implicación relativo al uso del foco metafórico.

*Antropología histórica: el advenimiento de la dialéctica,
cambio/permanencia, en la memoria y el olvido*

Tras haber revisado la definición, los componentes y los flujos interdependientes de la memoria colectiva, a continuación presento un ejemplo de cómo se puede comprender el lenguaje de la memoria y el olvido, en relación con la reinención de las identidades poscoloniales, para comprender la colonización de los polos del imaginario y la memoria en el campo de las políticas culturales. Para lograr esto es necesario analizar el juego de espejos de las diferentes identidades imaginadas a partir del surgimiento de la nación y, sobre todo, su forma más ideológica y distorsionada, tal como lo es el nacionalismo.

Al abordar el tópico del nacionalismo es preciso señalar que puede parecer perverso que el hombre creara la idea de monocultura, ya que instaure la idea de que es posible que exista una sola cultura que uniforme a todas las demás. ¿Sería posible —sobre todo en estados nación, como los latinoamericanos, cuyo proceso histórico manifiesta una diversidad étnica y pluralidad de sujetos— que pudiera construirse una homogeneidad de la identidad cultural? ¿Acaso el experimento nacionalista de construcción de identidades ficcionales ya ha ocurrido?¹⁰

¹⁰ Ahora bien, como parte de la eterna invención del pasado se presenta el caso de los ichichanos de Perú. Este grupo apoyó a la monarquía hispana durante la rebelión de 1826-1828; algunos de sus miembros eran indígenas nobles que conservaban sus privilegios, ya que eran protegidos por la corona española. Aunque se considera que los ichichanos estaban extintos, después de 155 años, en 1983 asesinaron a ocho periodistas en el corazón del área de Sendero Luminoso, al extremo norte de Ayacucho. A este acontecimiento se le conoce como Masacre de Uchuraccay. La noticia de esta tragedia se difundió por todo Perú, debido a ello el gobierno de ese país nombró una comisión que investigaría el caso, a cargo del escritor Mario Vargas Llosa, quien contrató en su equipo a dos antropólogos para que investigaran los elementos culturales del asesinato. Unos meses después, tras llevarse a cabo la

Ante estas cuestiones, y para cerrar este apartado, es importante reflexionar la forma en que el paradigma antropológico de los esquemas de retroalimentación del imaginario nos posibilita comprender cómo se dan los procesos de ficcionalización de lo real por las diversas industrias culturales. Sobre tal aspecto, la antropología emergente-decolonizadora debe dialogar y traducir, pero simultáneamente es necesario que deconstruya los textos y cuestione a las autoridades etnográficas que con sus discursos han minado nuestra conciencia colectiva. De tal forma, la antropología, al estudiar las identidades ha descubierto y revelado la multiplicidad de sujetos y la pluralidad de espacios. Dentro de este contexto todos esos pensamientos dislocados pueden encerrarse en una frase de Augé (2000): “...la presencia del pasado en el presente que se desborda y reivindica” (p. 28).

Ante las políticas culturales y el nacionalismo, resulta complejo conocer los límites de la cultura popular en los estudios de la memoria colectiva. Frente a esta problemática, si bien la escuela francesa de los Annales reivindicó en sus investigaciones una historia social y cultural, de igual manera descubrió un obstáculo a nivel metodológico que limitaba el desarrollo de los estudios de memoria colectiva vinculados a las mentalidades y representaciones sociales: las fuentes y las

investigación del crimen, dicha comisión presentó un informe en el que se afirmaba que los asesinos cometieron el crimen porque encarnaban una raza prehispánica cuyo pasado sanguinario había sido heredado culturalmente. Lo más absurdo de tal conclusión era que quienes se decía encarnaban ese pasado eran los descendientes de los iquichanos. Posteriormente, sin cuestionamiento alguno se demostró que la masacre se debió a una confusión, ya que los militares le habían dicho a la población que se defendiera de los “terroristas”. Por ello, en su informe, Vargas Llosa apeló a la inocencia ancestral de esos indígenas-campesinos. Para solventar esta controversia se efectuó una larga investigación, por parte de la historiadora Cecilia Méndez, la cual encontró que los iquichanos no eran quienes habían participado en la rebelión en 1826, ya que en los registros del juicio de 1830 contra ellos solo una persona se identificaba como procedente del distrito de Iquicha, y que fue hasta 1849 cuando los poblados de Carhuahurán y Ayahun se convirtieron en capitales de este distrito. Sumada a esta información, Méndez demostró que en 1877, Mariapo Felipe Paz informó en un censo que el poblado de Iquicha solo tenía 3112 habitantes. Al analizar estos datos, la autora fue encontrando el hilo conductor para acercarse a la verdadera historia de los iquichanos, este grupo étnico ficcional, producto del silencio en los registros coloniales, creado e imaginado como “guerreros degolladores de cadáveres”, cuya existencia sirvió para señalar a los rebeldes que apoyaban a la monarquía española, aunque en realidad eran indígenas nobles que apoyaron a la monarquía para conservar sus privilegios. A partir de esta visión, el término iquicha se convirtió en una denominación despectiva para los traidores. De este ejemplo se desprenden preguntas que emergen de las entrañas del magma de significaciones que configuran nuestra identidad: ¿por qué crear a los iquichanos?, ¿el discurso histórico aspira a moldear una identidad?, como lo sugiere Cecilia Méndez, ¿es posible que la invención de una identidad surja de un conflicto nacional?

versiones de los testimonios. A estas alturas, la argumentación de este ensayo se centra en el análisis de las ventajas y desventajas de los criterios establecidos en las políticas culturales, en especial para aquellas que codifican la importancia de los estudios de la memoria colectiva y sus formas de olvido, con relación al patrimonio cultural. Para desarrollar este planteamiento es fundamental ir más allá de la disertación –ya superada por Halbwachs (1990)– sobre las diferencias entre memoria social y memoria histórica,¹¹ para así entender que la memoria colectiva es un componente que estructura una producción de sentidos y significados que definen elementos identitarios de nuestro patrimonio cultural. De la Fuente (2007) lo puntualiza del modo siguiente:

La cultura oral tuvo un papel central en la formación y representación de este espacio político. El uso de la cultura oral, que reconocía que la mayoría del pueblo era analfabeta, fue facilitado por dos factores: primero, que contar cuentos y anécdotas y cantar eran una parte esencial de la vida cotidiana [...] los personajes principales se identificaban con determinados arquetipos folclóricos (pp. 166-167).

Otro ejemplo contundente de la manipulación de las políticas culturales está presente en las formas de concebir el contenido de las narrativas indígenas provenientes de la tradición oral. Si bien tales narrativas forman parte del patrimonio cultural, las diversas instituciones educativas les han negado pertenecer al “canon” de la literatura indígena, y mucho menos se les ha permitido integrarse en la historia de la literatura mexicana. En este sentido existen relatos míticos de la tradición religiosa mesoamericana que posibilitan comprender algunos símbolos del nacionalismo actual.

Ante esta tendencia simplista a la división cronológica de la literatura y tradición oral, es pertinente señalar que las políticas culturales oficialistas han reivindicado la figura del indígena ancestral mesoamericano como gran portador de conocimientos. Ahondando en este punto, el Estado mexicano ha utilizado dicha

¹¹ Al respecto se incluye la siguiente cita: “Análogamente, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducido por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y el olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos y de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos y los silencios son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva” (Le Goff, 1991: 157).

representación idealizada del mundo prehispánico, desbordando su significado en la pintura muralista del México posrevolucionario, en la medicina tradicional y hasta en la ecología indígena.¹²

Por otra parte, pero dentro de este mismo contexto, los indígenas han sido aceptados actualmente desde la vía del multiculturalismo, como una expresión de “tolerancia” ante la diversidad cultural del país, reduciéndolos a ser una mera manifestación del folclor, la cual es empleada para dar un “ambiente pintoresco” y caracterizar a los “pueblos mágicos”, con la finalidad de obtener ganancias a través del turismo cultural. Es curioso señalar que únicamente cuando los indígenas sirven de adorno folclórico de las políticas culturales, entonces forman parte de la sociedad mexicana, pero si exigen la autonomía gubernamental y el control de los recursos naturales de su territorio, el Estado opta por el desconocimiento de sus demandas y la legitimación del imaginario de modernidad (referido al atraso que estos grupos representan para la sociedad), para finalmente militarizar las regiones. En realidad, muchos pueblos indígenas viven condiciones de pobreza extrema y constante migración, como bien apunta López y Rivas (2005):

En la política del Estado hacia los pueblos indios, se ha optado por el integracionismo indigenista, el etnopolulismo, pero no se hace un planteamiento de autonomía. La construcción del sujeto autónomico en los pueblos indígenas del continente americano ha tenido flujos y reflujos y se ha enfrentado permanentemente a la oposición y represión de los gobiernos, pero todo ello se ha acumulado en la memoria histórica de los pueblos indios. En esta memoria está la resistencia, muchas veces heroica, a la dominación y la lucha constante por el respeto a sus formas tradicionales de organización política, a sus manifestaciones culturales y creencias religiosas (pp. 47-48).

Retomando los planteamientos de exclusión social, otro criterio para explicar porqué las obras narrativas indígenas no pueden ser aceptadas como literatura mexicana ha sido porque explican que sus orígenes son inciertos, es decir, al ser

¹² Es necesario subrayar que la ecología indígena es una categoría ambivalente a la cual se le han dado dos interpretaciones: *a)* una manifestación de la espiritualidad y las expresiones de religiosidad y *b)* eslogan político de activistas sociales, quienes conocen poco sobre las interacciones entre las civilizaciones precolombinas y la naturaleza, por lo que tienden a idealizar la imagen del indio ancestral.

producto de la tradición oral fueron creadas por sociedades que no plasmaron por escrito estas historias. Aunado a esta limitante se considera que las obras indígenas, al no estar en idioma español, no pueden ser caracterizadas como literatura propiamente dicha, ya que aunque los propios técnicos bilingües indígenas realicen las traducciones, y todos los cuentos en la actualidad sean relatados en español, tales textos parecieran no ser dignos de un análisis narratológico. En este punto es importante el conocimiento de la metodología del estudio de la memoria colectiva, ya que ¿acaso los cuentos y leyendas nahuas purépechas y rarámuris no cuentan con una voz narrativa, personajes, estructura de la historia y secuencia?

Para culminar esta idea, es relevante analizar la existencia de estrategias de poder que controlan el flujo de la memoria y el olvido. Evidencia de esto pudo encontrarse al realizar una revisión de los archivos de técnicos bilingües de la Dirección General de Culturas Populares, en las ciudades de Acayucan y Xalapa. En tales archivos se pudo observar que los cuentos de tradición oral publicados tienen un tiraje de impresión de 300 ejemplares como máximo, para ser distribuidos en todas las unidades de culturas populares del país; evidentemente estos documentos no son difundidos como patrimonio de nuestra memoria colectiva.

A raíz de estas reflexiones, como proyecto de difusión comenzamos a diseñar talleres de tradición oral, en los cuales se relataran estas historias para dar a conocer los vestigios de otras formas de ver y comprender la realidad. Dichos proyectos permiten promover la cultura popular a través de la literatura, la música y las artes, para impulsar el gusto por la lectura y la valoración del patrimonio cultural. Tales estrategias de difusión apoyan educativamente a la creación literaria, a través de presentaciones escénicas que reivindiquen elementos tradicionales de la literatura mexicana, la música de la región y elementos propios de su entorno cultural y natural.

Es de suma importancia el rescate de la tradición oral y la memoria colectiva por medio de la escritura, por ejemplo, impulsando la creación de un libro de cuentos hecho por los miembros de la comunidad, lo cual favorecería el diálogo intergeneracional a partir de la educación patrimonial para crear nuevas formas de apreciar su entorno y su patrimonio cultural e identitario, en correspondencia con los avances tecnológicos. La antropología histórica ha creado una ruptura epistemológica en la creación cultural del patrimonio, por lo cual es fundamen-

tal diseñar políticas culturales de difusión e innovación de recursos educativos. Desde mi perspectiva, este objetivo antropológico puede leerse de manera poética: si miramos en el ocaso veremos cómo se difuminan los horizontes del conocimiento por recorrer.

Partiendo de los planteamientos teóricos propuestos, la línea de investigación Memoria colectiva se encuentra diseñando investigaciones desde tres perspectivas: *a)* reproducción de imaginarios: narrativa y representación, *b)* educación patrimonial, *c)* microhistoria y tradición oral. A continuación hago una breve síntesis de la propuesta metodológica para estudiar la memoria colectiva desde la perspectiva de la antropología histórica de las narrativas, retomando como ejes teóricos el análisis metafórico y los juegos de lenguaje:

- Paso 1. Realizar el análisis semántico de los focos de la metáfora: es fundamental identificar los predicados de las oraciones en las narrativas y diferenciar el sentido literal del figurativo por medio de preguntas, y separar los tropos.

Preguntas de investigación	Dimensiones	Respuestas hipotéticas
Identificar en las oraciones extensiones de significado, tomando en cuenta el contexto del narrador.	Establecer preguntas en torno al relato con relación a la imagen del mundo del grupo social y triangular las versiones narrativas. Separar los elementos de la narración, literales y figurativos, identificando el lenguaje metafórico.	Realizar análisis simbólico en dos dimensiones: <i>a)</i> identificación de ejes dicotómicos y <i>b)</i> representaciones sociales en contextos históricos y estéticos.

- Paso 2. Una vez realizada esta identificación descriptiva es importante comenzar por dividir las preguntas en la dimensiones que correspondan (ámbito sociológico, geográfico, económico, literario, político, filosófico, etc.), después se establecerán respuestas. Este ejercicio lo han denominado matriz operacional, porque permite delimitar variables y obtener algunos indicadores.

Preguntas de investigación	Dimensiones	Respuestas hipotéticas
Establecer preguntas que problematicen los contenidos de las narrativas con la realidad social de los actores.	Dividir las preguntas en dimensiones de conocimiento.	Responder algunos de los planteamientos formulados de forma hipotética.

- Paso 3. Es necesario determinar los excedentes de sentido, esto implica reconocer los nuevos elementos que se incorporan a la narrativa desde sus metáforas, así como relacionarlos con los imaginarios, por ejemplo:

Excedente de sentido	Imaginarios
Analizar las extensiones de significado en el discurso de los informantes.	Recrear la retroalimentación de polos del imaginario producidos en los excedentes de sentido.

- Paso 4. Por último, se contrastan los imaginarios y excedentes de sentido de la narrativa con la historia de vida del agente social, eso para comprender la configuración de su imagen del mundo.

(IN)CONCLUSIONES DELIRANTES

La memoria colectiva podría entenderse como una metáfora poética que permite comprender las diferentes estrategias cognitivas de comunicación y aprendizaje. En la mitología griega se concebía que en el viaje eterno al inframundo todo muerto debe beber el agua del río Lete: "...para olvidar quién fuiste, inundarás tu vacío interno, tentado a probar el néctar de Mnemósine"¹³, donde emerge la angustia por el recuerdo. Apenas atisbamos nuestra existencia en ruptura, origen de la infinita tristeza del gigante Micromegas,¹⁴ al descubrir a la moderna humanidad

¹³ Diosa de la memoria, madre de las musas en la mitología griega.

¹⁴ Personaje del cuento de Voltaire, escrito en 1752, es una crítica al enaltecimiento de la razón en los inicios del proyecto de la modernidad. Versa sobre un gigante que arriba a la Tierra. Al hallar a una tripulación de filósofos y matemáticos descubre que el humano tiene en su memoria muchos conocimientos que le permiten comprender el mundo exterior, pero ignoran quiénes son realmente, Micromegas se decepciona profundamente.

volcada al exterior, envuelta en un frío delirio de razón, arrojando vacíos de luz en nuestro interior.

Habremos de sumergirnos en las aguas de la duda, así lo manda Wittgenstein con fiereza. Hundirnos en la seducción líquida de la memoria, aventurarnos a las profundidades de la mente tras laberintos eléctricos, solo así descubriremos las ruinas circulares del logos neuronal, hemos sido soñados por un pasado perdido en los laberintos de la escatología histórica. Ha sido la memoria colectiva quien nos rescata, con su incandescente habilidad cerebral y caleidoscópica evocación creadora, transformadora de recuerdos; quiere permanecer en un tiempo cruel de relojes derretidos, espacio sintético de imágenes, nervios, sonidos, sensaciones y aromas. ¡Oh, armónica sinfonía sensorial, enjambre de conexiones sinápticas, hipocampo, cuna del universo neuronal! Así entenderemos que el pasado fue creado por generaciones, es el ancla de nuestra memoria colectiva.

Por esa razón es que somos los rastros de un olfato común, delicias profanas, placer succulento del perfume de un café, bocanada de aliento, instinto oculto bajo ondas de deseo, neuronas de sabor, recuerdo, olores lúdicos y fantasías comestibles nos hacen agua la boca, una memoria sensorial que explora esa larga historia neuronal de saberes convertidos en tecnologías táctiles de memoria, que fluyen como símbolos en ríos de imaginación recreada en la tradición oral, grabada en tierra, concretada en la palabra escrita. Al despertar de este sueño colapsado en el ocaso descubriremos que somos viajeros siderales que habitamos una realidad espejo, extraviados en un mundo donde la historia se acelera, la memoria trasfigura olvido y a lo lejos se escucha el canto de las sirenas, renace la belleza y en sus miradas llueve un suspiro.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.
- Augé, Marc. (1998). *La guerra de los sueños: ejercicios de etnoficción*. Gedisa, Barcelona.
- . (2000). *Las formas del olvido*. Gedisa, Barcelona.
- Bajtín, Mijaíl. (1990). Planteamiento de un problema de investigación y Rabelais y la historia de la risa, en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza Universidad, Madrid.

- Black, Max. (1966). *Modelos y metáforas*. Tecnos, Madrid.
- Borges, Jorge Luis. (1990). Las ruinas circulares, en *Ficciones*. Emecé Editores, Argentina.
- . (1976). Sueños y ecos, en *Obra poética completa*. Lumen, México.
- Burke, Peter. (1999). Teóricos e historiadores, en *Historia y teoría social*. Instituto Mora, México.
- Cassirer, Ernst. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas II*. FCE, México.
- Castoriadis, Cornelius. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Tusquets Editores, Barcelona.
- . (2005). El descubrimiento de la imaginación, en *Los dominios del hombre: encrucijadas del laberinto*. Gedisa, España.
- Chartier, Roger. (1992). *El mundo como representación*. Gedisa, Barcelona.
- Darnton, Robert. (1987). Introducción y El significado de Mama Oca, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. FCE, México.
- De Certeau, Michel. (1993). Etno-grafía. La oralidad o el espacio del otro: Léry, en *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, México.
- De la Fuente, Ariel. (2007). *Los hijos de Facundo: caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino (1853-1870)*. Prometeo, Buenos Aires.
- Durand, Gilbert. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- . (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, México.
- Gelman, Juan. (1969). *Los poemas de Sidney West. Traducciones III*. Editorial Galerna, Buenos Aires.
- Gellner, Ernest. (1989). Zenón de Cracovia o Revolución en Nemi o El desquite polaco: Drama en tres actos, en *Cultura, identidad y política*. Gedisa, Barcelona.
- Ginzburg, Carlo. (2001). Prefacio, en *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*. Península, España.
- Halbwachs, Maurice. (1990). Espacio y memoria colectiva, *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núms. 8-9, Universidad de Colima.
- Jacorzynski, Witold. (2008). *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. CIESAS, México.
- . (2004). *Entre los sueños de la razón: filosofía y antropología de las relaciones entre el hombre y medio ambiente*. CIESAS, México.
- Jacorzynski, Witold y Bortoluzzi, Manfredi (coords.). (2010). *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas*. CIESAS, México.

- Kirk, G. S. (1985). *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.
- . (2002). *La naturaleza de los mitos griegos*. Paidós, Barcelona.
- Lavie, Peretz. (1997). Memoria y sueño, en *El fascinante mundo del sueño: estudios de neurofisiología*. Barcelona, Drakontros.
- Le Goff, Jacques. (1986). Tiempos breves y tiempos largos, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. México, Gedisa.
- . (1991). Capítulo 1. Memoria, en *El orden de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). Memoria y técnica, en *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca, Venezuela.
- Lévi-Strauss, Claude. (1985). Naturaleza y cultura, en *Las estructuras elementales del parentesco I*. Planeta Agostini, Barcelona.
- . (1995). Magia y religión, en *Antropología estructural*. Paidós básica, España.
- . (1995). *Mito y significado*. Alianza Editorial, Madrid.
- . (2008). Mitología y ritual, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, México.
- López y Rivas, G. y Gabriel, Leo (coords.). (2005). *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*. UAM-Ixtapalapa, México.
- Mauss, Marcel. (1973). *Obras. Vol. 2. Institución y culto*. Seix Barral, Barcelona.
- Mayr, Franz. (1989). *Mitología occidental*. Anthropos, Barcelona.
- Méndez Gastelumendi, C. (2002). *El poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*. IEP, Lima.
- Ortiz-Osés, A. (1993). *Las claves simbólicas de nuestra cultura: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*. Anthropos, España.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México.
- . (2001). *La metáfora viva*. Editorial Trotta, Madrid.
- . (2006). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI, México.
- Sacks, Oliver. (1991). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Anagrama, España.
- Salcedo González, Blanca. (2014). La guardiana del agua: resistencia simbólica y control social, en *El delirio de las sirenas. Laberintos de metáforas en la tradición oral nahua del sur de Veracruz*. Tesis Universidad Veracruzana, Xalapa.

- Solange, A. (coord.). (1988). *El placer de pecar y el afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades, INAH, México.
- Todorov, Tvezan. (1982). *Simbolismo e interpretación*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela.
- Virno, Paolo. (2003). El fenómeno *dějà vu* y el fin de la historia, en *El recuerdo del presente. Ensayo sobre tiempo histórico*. Paidós, Buenos Aires.
- Wagner, Peter. (1997). *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*. Ed. Herder, Barcelona.
- Watkins J., W. N. (1976). Tipos ideales y explicación histórica, en *La filosofía de la explicación social*. FCE, México.
- Weckmann, Luis. (1996). *La herencia medieval de México*. FCE-Colmex, México.
- Wittgenstein, Ludwing. (1985). *Comentarios sobre "La rama dorada"*. UNAM, México.
- Žižek, Slavoj. (1998). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.

SOBRE LOS AUTORES

Federico Colin Arámbula

Pasante de la Licenciatura en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente de tiempo completo de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana desde 1980. Autor del libro de texto *Veracruz. Historia y Geografía. Tercer Grado*, en coautoría con María Isabel Ibáñez Prieto, José Luis Márquez Sánchez y Héctor Martínez Domínguez, en 1995. Miembro del comité editorial de la revista *UVserva* desde el año 2016.

René Cabrera Palomec (Ixtepec, 1947-Xalapa, 2018)

Etnólogo con Maestría en Ciencias Antropológicas por la ENAH. Participó como ayudante de campo en el proyecto sobre Estructuras de dominación política en el valle del Mezquital, dirigido por Roger Bartra y Luisa Paré. Desde 1977 se incorporó como catedrático a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. En 2008 recibió el Premio al Decano por la Universidad Veracruzana.

María de Lourdes Becerra Zavala

Doctora en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por la Universidad Autónoma de Coahuila (2020). Docente de la Facultad de Antropología. Docente de la Licenciatura en Gestión Cultural y la Maestría en Producción Artística y Marketing Cultural en Realía, Instituto Universitario para la Cultura y las Artes. Responsable del Observatorio de Políticas Culturales de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

José Francisco Javier Kuri Camacho

Doctor en Ciencias y Humanidades por la Universidad Autónoma de Coahuila, es investigador del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana y fundador y miembro honorario de la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA).

Pertenece al cuerpo académico Estudios antropológicos y transdisciplinarios. La línea de investigación que cultiva es Subjetividad, cultura y espacio.

Cristina María Millán Vásquez

Doctora en Historia con Especialidad en Historia Cultural por la Universidad del País Vasco. Es docente de tiempo completo en la Facultad de Antropología y docente invitada en la Maestría en Historia Contemporánea de la Facultad de Historia, ambas de la Universidad Veracruzana. Desde 2017 cuenta con la distinción de perfil deseable de Prodep. Actualmente tiene el cargo de Jefe de Carrera en Antropología Histórica.

Eduardo Ponce Alonso

Doctor en Ciencias Humanas en el área de Estudios de las tradiciones, por el Colegio de Michoacán. Especialista en temas de manufactura artesanal, tecnología social e “injerto cultural”. Interesado en la región del valle del Perote en el estado de Veracruz, en donde ha realizado investigación y publicaciones. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Antropología, adscrito al programa de Licenciatura en Antropología Histórica.

Blanca Jimena Salcedo González

Maestra en ciencias sociales en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Colaboró en 2013 en el proyecto Violencia y procesos sociales de la ciudad de Oaxaca, enfocándose en el área de violencia intrafamiliar y capital social. Es docente de la Facultad de Antropología. En el 2017 obtuvo el financiamiento PACMYC, como coordinadora del proyecto Galería itinerante de cultura popular en Xico, del cual se publicó el libro *Cuentos desde casa de la abuela*.

ÍNDICE

Introducción - - - - -	7
JOSÉ FRANCISCO JAVIER KURI CAMACHO Y CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ	
Notas filosóficas sobre antropología histórica, a partir del 2020 - - - - -	17
FEDERICO COLIN ARÁMBULA	
Presentación de la Licenciatura en Antropología Histórica- - - - -	21
RENÉ CABRERA PALOMEC	
Pensando la vida cotidiana y políticas culturales a lo largo de veinte años - - -	25
MARÍA DE LOURDES BECERRA ZAVALA	
La construcción de la antropología histórica desde el espacio y la cultura - - -	45
JOSÉ FRANCISCO JAVIER KURI CAMACHO	
Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares - - - - -	73
CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ	
Tradición e identidad desde la perspectiva de la antropología histórica-- - - - -	97
EDUARDO PONCE ALONSO	
La memoria colectiva y el olvido en la antropología histórica: sueños colapsados en el ocaso - - - - -	119
BLANCA JIMENA SALCEDO GONZÁLEZ	
Sobre los autores-- - - - -	151

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana la doctora Sara Ladrón de Guevara se publicó AVATARES DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: XX AÑOS DE REFLEXIÓN coordinado por José Francisco Javier Kuri Camacho y Cristina María Millán Vásquez. Este ejemplar fue impreso bajo demanda en el país de adquisición. La fuente tipográfica utilizada en su composición es Life BT de 10/14 puntos. El cuidado de la edición y la maquetación estuvo a cargo de Aída Pozos Villanueva.

Este libro es resultado del trabajo de un grupo de académicos de la Licenciatura en Antropología Histórica que han reflexionado sobre cinco campos de conocimiento, a saber: vida cotidiana, espacio social, cuerpo, identidad y memoria colectiva. Estas categorías fueron analizadas en los procesos de aprendizaje en el aula y en el trabajo sobre terreno, análisis que se efectúa como parte sustancial de la investigación y de la formación profesional de los futuros egresados. La tradición de la antropología en general, y de la licenciatura en particular, se caracteriza por la interdisciplinariedad y por su preocupación por la sociedad. En las dos últimas décadas del siglo XXI se están revisando las acciones de las sociedades para hacer y estar en este mundo, por tanto, es necesario no solo difundir los aportes, retos, enfoques y posturas de la antropología histórica, sino también su pertinencia social, algo que ha sido permanente desde su creación.

ISBN 978-607-502-938-2



9 786075 029382 >



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial