

Género e identidad cultural¹ en la sociedad colonial: Algunos aportes epistemológicos a la antropología del cuerpo²

Elinet Daniel Casimir³

Resumen

En este ensayo se desarrolla una epistemología de género en la sociedad colonial respecto al uso del cuerpo, la violencia y el abuso sexual, sin pretender negar los trabajos anteriores que apuntan el tema. Los europeos desembarcaron en el Nuevo Mundo, se enfrentaron a un mundo dócil y curioso. En su misión de crear colonias, proporcionaron a los pueblos originarios la evangelización en cambiar las estructuras religiosas y las creencias. El uso secular del cuerpo del otro por los europeos occidentales durante siglos generó espectacularmente la violencia en sus facetas multidimensionales. Martirizar el cuerpo masculino y abusar el cuerpo femenino durante la colonia fue el itinerario de la agenda europea para alcanzar al éxito de la explotación humana.

Palabras claves: Epistemología de género, cuerpo, violencia y sociedad colonial.

Gênero e identidade cultural na sociedade colonial: Algumas contribuições epistemológicas para a antropologia do corpo

Resumo

Neste trabalho desenvolve uma epistemologia de gênero na sociedade colonial em relação ao uso do corpo, violência e abuso sexual, sem pretender negar trabalhos anteriores que abordam o tema. Os europeus ao desembarcarem no Novo Mundo enfrentaram um mundo dócil e curioso. Em sua missão de criar colônias, com a evangelização dos povos originários, mudaram as estruturas religiosas e crenças. O uso secular do outro corpo por europeus ocidentais durante séculos gerou de modo drástico a violência em suas facetas multidimensionais. Martirizar o corpo masculino e abusar do corpo feminino durante a colônia foi o itinerário da agenda europeia para alcançar o sucesso da exploração humana.

Palavras chave: epistemologia de gênero, corpo, violência, sociedade colonial.

1 - Muchos autores desarrollan con eminencia este concepto tan complejo y tratan de abordarlo respecto a su campo de conocimiento. Entre ellos se anotan Cristián Parker (Chile), Paulo Freire (Brasil), Daniela Rawics (Argentina), García J. & Jaksic I. (Cuba & Ucrania), Encarnación Soriano Ayala (México) y otros. Nosotros lo percibimos, sin alejar el planteamiento de estos autores, como “el diálogo pertinente y permanente entre el pasado mítico-histórico y el presente vivido de un corpus social que actúa individual y colectivamente para salvaguardar la memoria colectiva. Se reconoce en la dialéctica de la conciencia histórica y las prácticas culturales cotidianas” (Daniel E.: 2011).

2 - Esa nueva disciplina de la antropología contemporánea abarca el tema de género, desarrollada ampliamente por el sociólogo y antropólogo francés David Le Breton. Véase su obra *Antropología del cuerpo y modernidad*, 2004. La antropología del cuerpo analiza los usos y visiones que se construyen socialmente y el lugar que el propio envase adquiere en un momento determinado. Ha sido objeto de estudio por diversas disciplinas y pensadores, aquí se resumen los más importantes. El primero en dar una postura antropológica del término fue David Le Breton, para quien el cuerpo “es un fenómeno social y cultural, una construcción simbólica y no una realidad en sí misma o un dato indiscutible”.

3 - Antropólogo-sociólogo por la Universidad de Estado de Haití, maestrante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM de México. Líneas de investigación: antropología cultural, procesos identitarios, identidad cultural, género y etnocultura, cosmovisiones, epistemología de la historiografía.

Este ensayo, basándose en la reinterpretación discursiva sobre el encuentro etnobiológico afro→europeo←indígena, desarrolla la cuestión del uso del cuerpo por el imperia-lismo europeo occidental en la sociedad colonial y hace algunos aportes a la crítica episte-mológica de la diferencia cultural planteada por Europa colonial. Por tanto, el encuentro entre el Viejo y Nuevo Mundos al nivel etnobiológico –que abarca cultura, identidad y mestizaje- está en el corazón de este trabajo. También, plantea relacionar las implica-ciones y nuevas formas de dominación de la configuración capitalista de la modernidad respecto al género.

¿Cómo se puede analizar al nivel teórico-epistemológico este encuentro? ¿Cómo plantear estudiar el discurso europeo del otro a partir de su práctica en el nuevo mundo durante la colonia? Son principales interrogaciones que nos prestan la atención en el análisis discursivo de la matriz cultural latinoamericana en el plano de la historia cultu-ral. Estos cuestionamientos nos permiten desplazar la mirada colonial europeo del otro “americano”, desde la antinomia crónica *civilizado europeo/bárbaro americano*, hacia una nueva epistemología de género.

Para abordar el tema de género en la sociedad colonial desde una nueva epistemolo-gía, enfocamos sobre herramientas teórico-metodológicas de la antropología del cuerpo, desarrollada por el sociólogo y antropólogo David Le Breton en su obra *Antropología del cuerpo y modernidad* (2004). Aquella obra enfatiza la importancia de pensar el cuerpo por sus usos y representaciones en la modernidad. Para el antro-po-sociólogo, en las socie-dades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona y está ligada a la posesión y no a la identidad, en ese sentido, la frase “mi cuerpo” surge de la emergencia y el desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales durante el Renacimiento y se extendió en el modernismo y el post-modernismo. Según el autor, el cuerpo es un objeto de análisis y la lectura antropológica un instrumento iluminador de las diversas áreas del trabajo humano, se percibe como la extensión del alma (1990). También acercamos de la reflexión que hacen Folgar L. & Rodríguez Gímenes R. sobre el papel y el lugar del cuerpo en la construcción de la identidad analizando los usos y abusos de la diferencia cultural (2009).

Los abordajes a este tema son abundantes. Sin embargo, en este trabajo, nos interesa más desarrollar la parte epistemológica de género en la sociedad colonial respecto al uso del cuerpo, la violencia y el abuso sexual, sin pretender negar los trabajos anteriores que apuntan el tema. Cuando los europeos desembarcaron en el Nuevo Mundo se enfrentaron a un mundo dócil y curioso. En su misión de crear colonias, proporcionaron a los indí-genas la evangelización en cambiar las estructuras religiosas y las creencias. Al respecto, Irene Silverblatt (1990) señala, por ejemplo, que “los incas no conocían a Cristo, pero adoraban al Sol como padre y a sus difuntos reyes como antepasados-héroes. Aún más sorprendente, y tal vez más condenable, era que las mujeres adorasen a la Luna como madre y veneraban a las reinas incaicas como las fundadoras de dinastías femeninas”.

Esta ideología evangélica en la práctica generaba y legitimaba la violencia corporal y el abuso sexual.

El encuentro etnobiológico en el Nuevo Mundo: Latinoamerindia⁴, entre hombres europeos, mujeres africanas o indígenas y el uso violento del cuerpo masculino nos lleva hoy en día a una nueva interpretación de este encuentro en el plano de estudios de género respecto a la identidad cultural. Este nuevo abordaje del tema de género se basa en la crítica de la representación del “otro” en el imaginario europeo durante más de tres siglos; un otro insignificante y a la vez significativo. Ahí está toda la dialéctica de la contradicción de la visión colonial europea respecto al *género*.

Aquí, es importante precisar la alta significación de los efectos psicológicos que producen la evangelización y la esclavitud sobre la estructura familiar colonial a través de la “violencia corporal”. El papel del catolicismo, como ideología al servicio de la máquina de la esclavitud, en la destrucción de las estructuras familiares indígenas es fundamental para tematizar la relación trilogica: cuerpo - fuerza de trabajo - abuso sexual. Tampoco esta relación puede ser estudiada sin tomar en cuenta la noción de “autoridad” político-institucional o eclesiástica en la sociedad colonial. Evangelización y esclavitud son fundamentos en todo análisis crítico riguroso para entender la cuestión de género, el abuso sexual y corporal en dicha sociedad.

La cristianización del indígena fue una de las más grandes preocupaciones de la corona española para conquistarlo espiritualmente. Es preciso ubicar esa conquista espiritual en el contexto de la división del mundo cristiano europeo y el liderazgo de España en defensa del catolicismo. Felipe II insiste en este proceso y da indicaciones sobre la abolición de las prácticas religiosas aborígenes⁵.

El análisis del concubinato entre europeo y la mujer del nuevo mundo y el mestizaje, como efectos psicosocio-afectivos de este encuentro etnobiológico, nos permite observar las ficciones del discurso contradictorio europeo, a partir de lo cual el viejo mundo constituye su identidad cultural. Evangelización y esclavitud son dos factores imprescindibles que manejan, hasta hoy en día, los actores- productores de la modernidad capitalista⁶ en su fase imperialista. El uso secular del cuerpo del otro por los europeos occidentales durante siglos generó espectacularmente la violencia en sus facetas multidimensionales. Martirizar el cuerpo masculino y abusar el cuerpo femenino durante la colonia fue el itinerario de la agenda europea para alcanzar al éxito de la explotación humana.

4 - Este concepto es del filósofo Carlos Lenkersdorf mexicano de origen alemán para propiciar la inclusión latinoamericana. Véase su artículo “Latinoamerindia”, en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, 2006. En realidad nos queda más adecuado este concepto que “América Latina” en el plano de la construcción de Pensamiento nuestroamericano.

5 - “Real orden sobre destrucción de santuarios indígenas” en Archivo General de la Nación de Colombia, tomo 1, 1577, p.534.

6 - Véase Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 1997.

Por un lado, el martirizar del cuerpo masculino. Sancho de Navarra revela el tratamiento que tuvieron los indígenas como animales de carga: “una de las formas de trabajo más duras a que fueron sometidos los indígenas fue la de servir como animales de carga para el transporte de personas y bienes”⁷, mejor dicho el empleo de los indios como acémilas fue la más bestial de la deshumanización europea y la desvalorización del cuerpo humano. El europeo debe ser el objeto de la vergüenza humana y sentirse culpable.

La pérdida acelerada de la mano de obra indígena, que era el factor económico más importante de la colonia, desembocó en la traída de fuerza de trabajo esclava, la explotación de las minas y el cultivo de las tierras, desde la segunda mitad del siglo XVI, fue recayendo sobre la población africana. Autoridades, mineros y comerciantes insistieron ante la corona sobre la necesidad de importar esclavos para activar la economía e incrementar la hacienda real ya que el comercio de negros originaba importantes impuestos⁸. Los comportamientos de los esclavos negros fueron regidos por el famoso Código Negro⁹ de 1685 de Louis XIV. Louis Salla-Molins¹⁰ considera el código negro como el texto jurídico el más monstruoso de los Tiempos Modernos. Señala que este texto sirvió también para otras colonias europeas y la expulsión de los judíos.

Por otro, el abusar del cuerpo femenino. Silverblatt (1990, 103) señala que, según el cronista incaico Guamán Poma de Perú, los curas eran los más viciosos perpetradores de la deshumanización de la mujer; bajo el pretexto de enseñar el catecismo o conferir la penitencia a las mujeres, los curas las obligaban a servir como trabajadoras, amantes y prostitutas. Esas revelaciones muestran las formas en que las mujeres, explotadas por su trabajo y vejadas sexualmente, eran manipuladas por aquellos hombres que detentaban posiciones de autoridad en el mundo europeo-colonial. La transformación de la mujer indígena en prostituta, dice el autor, fue uno de los trá-

7 - Archivo General de la Nación de Colombia, tomo 1, p.517.

8 - Archivo General de la Nación de Colombia, p.393.

9 - Fue una serie de disposiciones jurídicas de 60 artículos que regularon los comportamientos del esclavo de Saint Domingue. Ha sido elaborado por Jean Baptiste Colbert Marquis de Seignelay y promulgado en marzo de 1685 por Louis XIV, para reglamentar el comercio y la esclavitud de los Negros en las colonias francesas de América (Guyane, Martinique, Guadeloupe, Saint Domingue). El esclavo se consideraba como una mercancía, una cosa, un mueble privado (artículos 44-54), y el maestro colon tenía el derecho de vida y de muerto sobre éste. Los esclavos de Saint Domingue fueron bienes muebles de sus maestros colonos sin haber tenido seguimiento de garantía hipotecaria. Al respecto, véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du Canaan*, Editorial Presses Universitaires de France, 1987

10 - Profesor emérito de filosofía política en París I y Toulouse II señala que, en la segunda mitad de siglo XVI-II, la corona española expidió varios Códigos Negros adaptando el Código francés de 1685 e incorporando parte de la anterior legislación esclavista española para conformar un cuerpo jurídico coherente con miras a controlar la población esclava y lograr un tratamiento más humanitario que evitara los levantamientos, las rebeliones y el cimarronismo.

gicos derivados de esta imposición de las tradiciones occidentales de género sobre la sociedad andina (p.107), la cual afirmación que extendemos a todas las sociedades coloniales. Como otra faceta de las relaciones deshumanizadoras del género durante la sociedad colonial, las mujeres podían vender sus cuerpos a cambio de seguridad y ventajas (p.108).

Entonces, las injusticias sufridas por la mujer indígena no se limitaron a la explotación económica. Se las obligaban a trabajar virtualmente bajo condiciones de esclavitud. La mujer nativa también sufrió el abuso sexual. Silverblatt hace ver que la violación y el concubinato forzado de la mujer fueron cometidos por las autoridades españoles e indígenas que tuvieron privilegios. Para muchas mujeres indígenas, el robo de sus tierras y de sus cuerpos era doble yugo que les había sido colocado durante el deshumanizador proceso de la colonización (p.102). Las mujeres indígenas y negras sufrieron la degradación absoluta por los europeos.

Maryse Condé (1988), en su novela histórica *La bruja de salem*, trata rescatar este aspecto cicatrizante de la historia de las mujeres indígenas y negras durante el periodo colonial a través del personaje central Tituba: “Abena, mi madre, fue violada por un marinero inglés en el puente de *Christ the King* un día de 16 cuando el velero navegaba hacia Barbuda. Yo nací a consecuencia de esta agresión. De este acto de odio y de desprecio”¹¹. Así, los europeos destruyeron a los pueblos originarios toda “utopía” de la existencia humana, pueblos sin “espacio de esperanza”¹² durante tres siglos.

Ahora bien, tratamos de diagnosticar las preguntas establecidas anteriormente como nuestra guía de partida y aclararlas. Proponemos aquí una lectura crítica de la comprensión del encuentro etnobiológico tricontinental (Europa-África-América) durante la colonia a la luz de la antinomia europea: civilización/barbarie; diríamos en mejor dicho las prácticas y contradicciones del saber dominante europeo. Analizamos esa antinomia ante la matriz cultural latinoamericana y la cuestión de identidad, precisamente la concepción de género en las colonias.

Llegamos al punto de vista que los europeos inventaron la “diferencia cultural negativa”¹³ del otro en la vergüenza humana para construir su identidad cultural.

11 - Véase la obra *La bruja de salem*, Impreso por GRAFO-Bilbao, Madrid, 1988. Traducido del título original *Moi Tituba, sorcière noir de Salem*, Editorial Mercure de France, París, 1986, al español por Concha Serra Ramoneda.

12 - Al respecto, hay que leer David Harvey, *Espacios de esperanza*, Editorial AKAL, Madrid, 2000.

13 - Nos referimos a la visión negativa que asignó el pensamiento dominante europeo al otro en el espejo de las diferencias culturales. No es cierto que existe una cultura inferior ni una superior a otra. La cultura siempre ha sido un determinante de homogeneización de las experiencias humanas. Son los seres humanos portadores de la diferencia y no la cultura como conjunto de experiencias y valores. La diferencia cultural quiere decir el acuerdo de que cada grupo social o étnico tiene su cultura propia respecto a la dinámica de sus prácticas del saber. En este sentido la diferencia cultural negativa es la opuesta de esa idea y tiene que ver con el rechazo del otro como semejante.

Impulsaron la violencia del cuerpo como factor de dominación. En realidad, los colonizadores demuestran un factor de inferioridad humana en la medida que ellos eran incapaces de reconocer y aceptar el otro como semejante. La construcción de la identidad cultural de Europa y su desarrollo económico se han basado exclusivamente sobre la explotación de la fuerza humana y el cuerpo del otro. La sed de riqueza y la búsqueda del oro provocaron la trata de esclavos a través del comercio triangular al utilizar el cuerpo de éstos como máquina capitalista de producción de bienes y servicios¹⁴.

Según la lógica del colonizador, el cuerpo del otro es carne de cualquier animal. El cuerpo masculino de los esclavos africanos e indígenas era el motor del desarrollo económico de las potencias europeas durante la colonización. Desde la perspectiva que el otro del Nuevo Mundo es un bárbaro, una especie de animal primitivo que hay que evangelizar para volverlo civilizatorio, el occidente avivó la violencia como forma de dominación y la matización del cuerpo masculino como factor psicológico a la no-resistencia de la parte del esclavo. Resulta que esa lógica volvía al contrario porque el esclavo, más tarde, va a tener la conciencia de su estado social y humano y comprimir su amo a su condición de esclavo hasta impulsar su libertad humana. Lo que el filósofo alemán Hegel explica como “la dialéctica del amo y el esclavo” en su obra *Fenomenología del espíritu* (1807: IV). Esa dialéctica, David Le Breton la sintetiza antropológicamente diciendo que el cuerpo es la extensión del alma (1995: 3).

Al marginalizar el otro como *ser* insignificante, los europeos buscaron violentamente la dominación del otro, al mismo tiempo utilizaron el cuerpo femenino del otro negativo “chosifié”¹⁵ para satisfacer su placer sexual, es decir hermenéuticamente conocer otro cuerpo sexuado significativo. Cuando sabemos que el acto sexual es la relación más alta, profunda y significativa que entretienen los seres humanos, donde resultan los vestigios etnobiológicos como constancia de la aceptación de la igualdad humana. Aunque esa relación era sobre todo forzada y violentada. El nuevo nacido que proviene de ese acto de poder entre el hombre europeo y la mujer sometida (africana o indígena) es mestizo(a) o mulato(a), vestigio del encuentro etnobiológico. Este vestigio concluye que el cuerpo sexuado generó el apetito y uniformidad del placer en cuanto al uso del cuerpo de la mujer. Por fin, los europeos son mentirosos seculares al detrimento de la convivencialidad humana. La esclava es una mujer como todas,

14 - No se puede ignorar que el esclavo fue el motor generador de riquezas europeas y el medio de transporte, como animal cargado de mover el maestro colón de un lugar a otro.

15 - Es el adjetivo derivado de la palabra francesa “chose” (cosa). El esclavo o la esclava fue considerado (a) por el colonizador como una cosa, un mueble sobre cual el maestro puede decidir de su transacción cotidiana. Sin embargo, en el terreno de la sexualidad, la esclava fue considerada “igual” que todas las mujeres dando el placer sexual al hombre. Al respecto, véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du canaan de 1685*, en 60 artículos, Paris, PUF, 1987.

con sus características femeninas propias. Y los europeos colonizadores lo asumieron como un hecho de la experiencia humana.

Diríamos que es relevante al nivel epistemológico cuando un Sélim Abou dice: “la différence se traduit par l’indifférence” (1981, 12) o un Clyde Kluckhohn afirma: del punto de vista de la cultura, “chaque homme est semblable à tous les autres...” (1981b, 30)¹⁶. El autor pone énfasis sobre el estudio de las relaciones entre los pueblos y culturas que definen hoy en día la modernidad en sus múltiples dimensiones de actuar en la vida humana.

Digamos esas consideraciones en el terreno de la epistemología crítica plantean el problema de la ética de género en el periodo colonial. ¿Cómo el encuentro etnobiológico entre europeos y esclavas se ha devenido *costumbre*¹⁷? Este problema nos permite ver, hoy en día a los límites del pensamiento europeo en la construcción de la humanidad y las debilidades escondidas del discurso científico occidental. Al analizar esas dos formas del uso del cuerpo del otro masculino y femenino por el europeo, se muestran claramente las contradicciones y las ambigüedades del pensamiento europeo occidental visto como pensamiento dominante. En realidad es un pensamiento más etnocidio que emancipador basado en las diferencias culturales (culturas superiores e inferiores).

En el plano de la dicotomía *civilizado/bárbaro*, hay que reinterpretarlo como nuevo discurso de la matriz etnocultural latinoamericana en buscar nuestro camino propio a partir de nuestro pensamiento y nuestras prácticas culturales. Lo que queremos plantear es propiciar una nueva epistemología hermenéutica a la crítica del discurso dominante de la Europa colonial respecto a la temática de género, una lectura crítica de la comprensión de esa dicotomía inventada por los colonizadores europeos para forjar su identidad. A saber, la diferencia del otro en lo opuesto: *europeo civilizado/americano bárbaro* (afro-indígena). Una diferencia basada en etnocidios y desaparición del otro.

Al revés, no podríamos considerar que el bárbaro fue el europeo -y no los indígenas y afros- en su éxito de brutalidad para robar y destruir a otro lo que lo pertenecía simbólica y culturalmente. Su explotación humana durante siglos le queda una vergüenza humana inolvidable en la memoria colectiva humana. Mientras que, el Otro del Nuevo Mundo, más allá de la concepción eurocéntrica, expresó su amabilidad para aceptar al europeo como “conocimiento nuevo”, como lo hizo con los comerciantes asiáticos y los de Medio Oriente durante el periodo precolombino. Por

16 - Véase Sélim Abou, *L’identité culturelle*. (1981). Traducción libre: la diferencia se traduce por la indiferencia/la différence se traduit par l’indifférence; cada hombre es semejante a todos otros/chaque homme est semblable a tous les autres.

17 - Aquí consideramos antropológicamente la ética como costumbre en el sentido de Rossana Cassigoli, en su “curso magistral de Ética y política”, Facultad de Ciencias Política y Sociales, UNAM, semestre del enero-junio de 2011.

ello, el otro americano -del nuevo mundo- pagó el precio de su “naïveté” (inocencia) cultural.

Esa “naïveté” cultural puede ser analizada en otros contextos. Reportamos aquí una anécdota, sobre el decir de un jefe africano, que un indígena muisca - en Tunja capital del departamento de Boyacá de Colombia- memoriza para ilustrar el juego tramposo del colonizador: “cuando llegaron los españoles al continente, nos reunimos con ellos y rezamos, nosotros teníamos la tierra y ellos la biblia, cerramos los ojos y cuando los abrimos, ellos tenían la tierra y nosotros la biblia” (Xieguasinzá: 2011).

Es decir que los pueblos originarios fueron víctimas en toda su esencia de la vida humana a través de sus cuerpos: deslocalización forzada, deshumanización humana, reducción al animal de carga, violación y prostitución corporal, abuso sexual, aculturación forzada, por no citar que estos. Por eso, hay que reinterpretar el discurso dominante occidental frente al otro y tomar distancia con este esquema de pensamiento de mentiras que no nos refleja para nada en cuanto a nos prácticas y formas de vida desde el origen.

Política, Capitalismo y Cuerpo

En la actualidad, el cuerpo femenino sigue siendo esclavizado y violentado por el capitalismo mercantil. En su forma nueva de actuar la violencia simbólica, la modernidad capitalista hace del cuerpo de la mujer a través de la propaganda publicitaria un medio mercantil de generar ganancias. Es vigente que “el cuerpo sigue siendo un instrumento de ejercicio del poder” (Mancillas, 2011); nadie ignora la política, el capitalismo y el cuerpo son factores generadores de la violencia institucionalizada.

“El cuerpo ha pasado a ser lo que era el alma en otros tiempos: el soporte privilegiado de la objetivación el mito director de una ética del consumo. Se observa cómo el cuerpo está estrechamente involucrado con las finalidades de la producción como soporte (económico), como principio de integración (psicológico) y como estrategia (política) de control social” (Raffaelli, 2007: 37).

“El cuerpo en la modernidad se muestra como un objeto manipulable ante los poderes y violencias que se generan en su entorno, así un cuerpo modificado es la demostración de poder ante lo natural, un cuerpo mutilado es la exhibición del poder y las violencias de cuerpos ajenos ante uno que se considera extraño

y amorfo, un cuerpo famélico es testimonio de lo que otros cuerpos pueden llegar a manipular social y físicamente de seres que son al final cuerpos excedentes” (Mancillas, 2011).

Con el desarrollo de una visión multiculturalista, los estados nacionales se imponen sobre las sociedades contemporáneas y a medida que la globalización a lo largo del siglo XX hacía de las migraciones el fenómeno más evidente en la conformación de poblaciones mestizas a partir de los nuevos contactos de diversas poblaciones humanas que el imperialismo capitalista provocó sobre distintas antiguas etnias. La antropología culturalista estadounidense de los años 1980 acuñó este concepto para designar en términos identitarios cuáles eran los procesos por los cuales las poblaciones surgidas de contactos entre poblaciones migrantes construían imágenes sobre su historia y su auto-reconocimiento como herederos de un patrimonio cultural común.

Una antropología crítica de los procesos de construcción de la alteridad cultural en contextos sociales de dominación de Latinoamérica, por su parte, comprendería a la etnogénesis como un proceso de lucha por la reivindicación de la diferencia cultural con una sociedad hegemónica que la estigmatiza simbólicamente, al tiempo que la explota económicamente¹⁸.

Así los aportes de David Le Breton (2009) a la teoría antropológica del cuerpo o de género son relevantes en el terreno de la cultura política contemporánea. El autor afirma que las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el mundo dualista al que está acostumbrado la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común.

Según Le Breton, el cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros -una estructura social de tipo individualista-, con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo -poseer un cuerpo más que ser un cuerpo. El cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del

18 - Al respecto, hay que relacionar los trabajos de Simone-Ernestine-Lucie-Marie Bertrand de Beauvoir (conocida como Simone de Beauvoir): En su obra *El segundo sexo* (1949), destaca un profundo análisis sobre el papel de las mujeres en la sociedad y la construcción del rol y la figura de la mujer.

Y Maria Nash en su texto: “Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina” (2006), explica como las identidades colectivas forman parte de una “dinámica relacional siempre en construcción, readaptación, negación o confrontación, sostenida, además, por bases que pueden ser plurales y discutidas”.

ego. Es la parte indivisible del sujeto, el factor de individuación, en colectividades en las que la división social es la regla. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. No es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural.

Por su parte, Bryan S. Turner propone ideas base para una teoría social del cuerpo, conceptos y niveles de análisis, y traza un mapa del contexto que obliga a la sociología a retomar el cuerpo como punto de partida para el análisis de lo social (2004).

Para concluir nuestro ensayo sobre la antropología del cuerpo desde la realidad histórica de los pueblos originarios desde la sociedad colonial, donde el cuerpo visto por el occidente no es nada más que una farsa en la teoría del conocimiento occidental. Hay que vislumbrar y denunciar este discurso *ethnocidaire* occidental que sigue generando la violencia a partir de nuevas formas de uso del cuerpo en la modernidad capitalista. Propiciamos otra lectura del uso del cuerpo y otro discurso alternativo respecto al tema de género en la evolución histórica humana. Concluamos con Le Breton que el cuerpo es un fenómeno sociocultural a la vez biológico. El uso del cuerpo de los esclavos (el otro) por el colonizador era lo más radical que nunca el cuerpo humano ha conocido en la evolución de la humanidad. El cuerpo, como expresión del poder y de convivencialidad humana, sigue siendo un instrumento capitalista para generar ingresos y ganancias.

Hay un alejamiento del poder del cuerpo de la potencia real a favor de un actor ficticio. Del ser humano(A) que pierde la conciencia de su potencia a la ficción capitalista (B) que actúa su violencia simbólica y dulce, el cuerpo se mueve en dirección de B. El día que la mujer y el hombre se dan cuenta conscientemente del poder del cuerpo, se puede cambiar el mundo hacia una modernidad no-capitalista como deseaba Bolívar Echeverría.

Referências

SILVERBLATT, I. (1990); *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Editorial Bartolomé de Las Casas, Lima.

LE BRETON, D. (1995); *Anthropologie de la douleur*. Métailié, Paris.

_____, (2004); *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____, (1998, 2009); *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

FOLGAR, L. & RODRÍGUEZ G. R. (2001); “Una reflexión del lugar del cuerpo en la construcción de la identidad”. En Actas del VII Encuentro interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas.

BEAUVOIR, S. (1949); *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard.

- TURNER, B. S. (1989, 2009); *El cuerpo y la sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BOLÍVAR, E. (1997); *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista.
- IBARGUEN, M. A. (2006); “El arco emocional de las multitudes”, en Norma de los RIOS MÉNDEZ & Irene SÁNCHEZ RAMOS (Coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, UNAM, pp.547-564.
- RAFFALLI, C. (diciembre-enero de 2007). “El silencio de la carne”. E. Bracho, Ed. *Veintiuno*(14).
- ABOU, S. (1981); *L'identité culturelle*. Editions Anthropos, Paris.
- CITRO, S. (Abril 2011); “Una aproximación a la antropología del cuerpo”. Universidad Buenos Aires-CONICET.
- NASH, M. (2006); “Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina”, en Revista CIDOB d'afers internacionals, n° 73-74.

