

Publicado: 2006-05



Historia y antropología a propósito del cuerpo

History and anthropology about the body

Alfredo Martínez Sánchez

Profesor de filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria 'Fernando de los Ríos'. Profesor colaborador honorario e investigador de la Universidad de Málaga. Málaga.
alms22@hotmail.com

RESUMEN

La lectura de *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, obra de Jacques Le Goff y N. Truong cuya traducción acaba de aparecer, nos conduce a una exploración de las relaciones entre historia y antropología, tanto desde el punto de vista del antropólogo (Geertz, Goody) como del historiador (Escuela de los *Annales*). De este modo se ofrece, además, un contexto para la reflexión sobre la dimensión simbólica del cuerpo.

ABSTRACT

The reading of *A History of the Body in the Middle Ages*, a work by Jacques Le Goff and N. Truong, whose translation has just appeared, leads to an exploration of the relationship between history and anthropology, from the perspective of the anthropologist (Geertz, Goody) as well as of the historian (School of the *Annales*). In this way, a context is offered for reflection on the symbolic dimension of the body.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

cuerpo | proceso social | antropología e historia | ethnohistoria | historia del cuerpo | body | social process | anthropology and history | ethnohistory | history of the body

El cuerpo humano se ha convertido en un fecundo lugar de intersecciones disciplinares (notoriamente frecuentado hoy por la filosofía), que favorece particularmente el encuentro de la historia y la antropología (1). Podríamos remontarnos a la conferencia de Marcel Mauss sobre *Técnicas y movimientos corporales* de 1934 para encontrar una manifestación de este carácter fronterizo o transdisciplinar. Allí su concepción del "hombre total" (Mauss 1979: 340) convoca una triple perspectiva: socio-cultural, psicológica y biológica. Mauss afirma, igualmente, con respecto al objeto de su trabajo, que cosas que nos parecen naturales "son en realidad históricas" (Mauss 1979: 351) y poseen una dimensión simbólica (2). El sociólogo y antropólogo francés anticipa la investigación histórico-antropológica sobre el cuerpo cuando en su reflexión sobre la diversidad de *las actitudes* o los *hábitos* corporales, señala la naturaleza social de los mismos y perfila tanto una perspectiva histórica como una aproximación propiamente etnográfica. La obra de J. Le Goff y N. Truong *Una historia del cuerpo en la Edad Media* se presenta como una muestra de "antropología histórica": "Y la historia del cuerpo tal vez comenzó con esta conferencia de Marcel Mauss, o en cualquier caso la de la antropología histórica a la que se vincula el presente ensayo" (Le Goff y Truong 2005: 21). Dos disciplinas, antropología e historia, que no han dejado de aproximarse o de encontrarse en los últimos años, en ocasiones, la antropología ha sustituido el trabajo de campo por la documentación histórica, y la historia ha entendido su labor como un descubrimiento del Otro análogo al del antropólogo (3). Por otra parte, el resquebrajamiento de los ideales positivistas y de los modelos científico-naturales en antropología ha reducido su distancia con respecto a otras ciencias sociales o humanas, hasta devenir, incluso, en algunas versiones, en un dispositivo más del *magma textual* de filiación posmoderna capaz de devorar casi cualquier cosa (4). Como ha escrito Clifford Geertz, en su característico estilo, antropología e historia encuentran asegurada cierta afinidad en "su preocupación por lo que ha venido en llamarse con mayúsculas posmodernas y con estremecimiento posestructuralista *El Otro*" (Geertz 2002: 85). Efectivamente, "intentar comprender a personas muy diferentes a nosotros, con condiciones materiales diferentes, movidas por ambiciones diferentes y con ideas también diferentes sobre qué es la vida, plantea problemas muy similares, ya hablemos de condiciones, ambiciones e ideas de la Liga Hanseática, de las Islas Salomón, del conde duque de Olivares o de los Hijos de Sánchez. Varían poco las cosas si cuando tratamos con un mundo de otro lugar, ese otro lugar está lejos en el

tiempo y el espacio" (Geertz 2002: 85).

Sin embargo, la analogía no es completa: "la equivalencia de la distancia cultural entre, digamos, nosotros y los francos y entre nosotros y los nigerianos no es para nada perfecta" (Geertz 2002: 85). Tanto el *nosotros* como el *ellos* significan algo diferente para quienes miran hacia atrás (historiadores) y para quienes miran a un lado (antropólogos). Lo que no impide que historiadores y antropólogos compartan e intercambien territorios cada vez con mayor frecuencia, con un trasfondo en el que las diferencias epistemológicas se entrelazan con las divisiones y estructuraciones institucionales. Esta situación se advierte, por ejemplo, tanto en la mayor atención que los historiadores occidentales prestan a la historia no occidental, como en el interés antropológico por las sociedades de los países occidentales y por las minorías que hay en ellos. Geertz dedica una de las secciones de "El estado de la cuestión" en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (Geertz 2002: 82-102) a analizar algunos ejemplos recientes de la relación entre antropología e historia. Por una parte, tenemos los trabajos de un grupo de historiadores sociales (Grupo de Melbourne) ocupados con ideas y materiales antropológicos, que darían como resultado distintas variantes de "antropología historizada" o de "historia antropologizada", por otra, encontramos a historiadores y antropólogos (el autor los agrupa bajo el título de "Construcción Simbólica del Estado") que intentan coordinarse explícitamente para estudiar un tema común: las relaciones entre significado y poder. Mientras que en el primer caso estaríamos ante una "unión deliberada de modos diversos de discurso", en el segundo se trataría más bien de una convergencia "no intencionada y casi fortuita" de los dos modos de discurso. El diagnóstico de Geertz es que el interés recíproco entre la historia y la antropología perdurará, no es una moda, pero tampoco conducirá mucho más allá de la situación actual: "o a la amalgama de los dos campos en uno nuevo o a que uno de ellos se trague al otro" (Geertz 2002: 102).

Durante la formación de la antropología como ciencia social, cuando se consagró a la observación de *pueblos sin historia*, o al menos sin escritura, y privilegió el trabajo de campo, estaba claro que la historia trataba del pasado, utilizando básicamente documentos escritos, y la antropología del presente, acudiendo casi exclusivamente a testimonios orales. Según Jack Goody (Goody 1997) la limitación de esta antropología social con respecto a la investigación histórica no se debía, en general, a razones metodológicas o de disciplina sino a la escasez de documentos escritos en los pueblos estudiados. Pero el interés por la historia no desapareció nunca del todo entre los antropólogos (se refiere particularmente a la antropología social británica que tiene su origen en Malinowski). Porque difícilmente podían prescindir en sus indagaciones de una dimensión temporal, y porque entre sus materiales se encontraban los relatos del pasado realizados por sus informadores. En un sentido más formal la historia estaba presente, además, en el trabajo de antropólogos influidos por el marxismo. La realidad es que, sin rechazar la utilidad de la distinción entre una perspectiva sincrónica y una perspectiva diacrónica es prácticamente imposible excluir todo componente temporal de la observación de campo, que ha de prolongarse durante un período suficiente para comprender los ciclos y las evoluciones de la vida individual y grupal. Cuando los cambios sociales se aceleran en estas comunidades, como ocurre, por ejemplo, en el paso hacia la descolonización y a la independencia, la importancia del punto de vista histórico se acentúa.

En la historia, por su parte, se han producido diversos cambios. La voluntad de hacer la historia de determinados pueblos (*pueblos sin historia*), asociada en gran medida a la aparición de nuevas naciones en el proceso de descolonización, ha exigido el concurso tanto de la historia oral como de la lingüística, la arqueología o la etnología (al mismo tiempo la antropología debía tomar en cuenta los cambios sociales producidos en los procesos de colonización e independencia de estos pueblos). Incluso en las sociedades con escritura el desarrollo de la historia social ha centrado la atención sobre grupos que, en cierto modo, estaban normalmente *fuera de la historia*, como los iletrados, los campesinos o la clase obrera, lo que supone ampliar el repertorio de las fuentes empleadas (grabaciones magnetofónicas que registran relatos orales y fotografías en los casos más recientes, instrumentos de trabajo y otros materiales etnográficos, en casos más lejanos, etc.). Estas transformaciones han supuesto una aproximación del trabajo del historiador al del antropólogo, así, G. Duby ha llegado a afirmar, por ejemplo, que en la historia oral "el historiador tiende a calcar su cuestionario del de los antropólogos" (citado por Ormières 2003: 121). Resulta reveladora la diferencia del papel que las fuentes orales tienen cuando se investiga lo que Goody llama *pueblos sin historia* o una sociedad como la europea (particularmente, en esta referencia, África y Francia). Mientras que en África se trata de *tradiciones* orales, normalmente detentadas por ciertos individuos legitimados socialmente, que ayudan a reconstituir la historia o a

conocer el pasado en ausencia de documentos escritos, o cuando estos son insuficientes, en un país como Francia "el objetivo esencial del recurso a las fuentes orales no es reconstruir un pasado, cuyas líneas principales ya han trazado las fuentes escritas" (Ormières 2003: 131). En este caso el papel de la fuente oral es el ofrecer otra versión u otro aspecto de la historia, según el punto de vista de los que los actores, frecuentemente para "dar la palabra a los olvidados de la historia, a las minorías, a los dominados" (Ormières 2003: 131).

Por otro lado, la estrategia comparativa que caracteriza el enfoque antropológico (5) no es exclusiva de los antropólogos, Jack Goody insiste en este aspecto como rasgo común. Tanto los historiadores como los antropólogos realizan una labor, explícita o implícita, de comparación, ya sea traduciendo conceptos de una lengua a otra teniendo en cuenta el contexto cultural, ya sea comparando la propia sociedad con la estudiada de un modo más general. Esta actividad constituye un frecuente lugar de intercambio entre la antropología y la historia, especialmente en el caso de los medievalistas. Paralelamente, los antropólogos han prestado atención durante el siglo XX a los materiales históricos de distinta forma, según se tratara de la antropología de sociedades *tradicionales* o de una *antropología del presente*, pero en todo caso este interés es bien distinto de la especulación histórica que practicó el evolucionismo del siglo XIX.

En su caso, los historiadores se han hecho investigadores de campo para recoger historias orales y los antropólogos se han hecho historiadores para comprender el pasado del pueblo que estudian. Pero, a pesar de los intercambios y las aproximaciones entre historia y antropología, e incorporando las reflexiones sobre la condición temporal en la antropología, ambas conservan su identidad en la medida en que sigue siendo cierto que la historia es esencialmente documental y trata especialmente del pasado, mientras que la antropología social es esencialmente observación y trata sobre todo del presente. Para Goody la antropología y la historia solo se confunden en algunos casos límites (Goody 1997: 289).

Con respecto a la tradición francesa el mismo autor señala que la convergencia entre historia y antropología se ha producido en Francia más que en cualquier otra parte. Cita, por ejemplo, a Martine Segalen como pionero de la antropología histórica (pero a título de antropólogo) con su obra *Quinze générations de Bas-Bretons* (Goody 1997: 291). Por su parte, los historiadores franceses, bajo la doble influencia de la Escuela de los *Annales* y de Durkheim, han estado frecuentemente abiertos a la influencia de la antropología, especialmente en el estudio de la familia, el parentesco y el matrimonio, mientras que los trabajos sobre la herencia y el reparto de la tierra facilitan la aparición de estudios histórico-antropológicos. Sin embargo, un autor francés aprecia otro aspecto de la cuestión al centrar su reflexión sobre historia y antropología en el uso de las fuentes orales, observando que la Escuela de los *Annales* no apreció especialmente la historia oral (salvo excepciones y un impulso inicial), mucho más explotada en los países anglosajones (Ormières 2003: 121 y 122) .

A partir de la década de los sesenta las fuentes orales se sitúan en el centro de las relaciones entre la antropología y la historiografía francesas, en la misma, o en mayor, medida que las fuentes escritas, especialmente en el caso de los africanistas. Por una parte, los historiadores acuden a las fuentes orales, por otra, los antropólogos se adentran en la investigación histórica de *sus* pueblos. El uso de fuentes orales africanas empujó a los antropólogos franceses a interesarse por la historia cuando quisieron comparar los testimonios, de fiabilidad culturalmente condicionada, con fuentes escritas (como los archivos coloniales). Paralelamente, "los discípulos de Braudel se apasionaban por la antropología histórica" (Ormières 2003: 126), y algunos años más tarde ciertos antropólogos, como Marc Augé, comienzan a interesarse por una *antropología del presente*, haciendo de la sociedad actual un terreno de investigación etnológica (Ormières 2003: 126). De manera que, en particular en la escena francesa, encontramos tres movimientos cercanos en el tiempo: el recurso de los antropólogos africanistas a la historia, el desarrollo de la antropología histórica en el contexto de los *Annales*, y los inicios de la inflexión hacia una antropología del presente.

Hay distintas formas de entender la antropología histórica, pudiéndose calificar el sesgo antropológico del historiador Le Goff en términos de una antropología simbólica o de una historia subjetiva (6) (que atiende a la importancia de la historia material), como resultado de la evolución de la Escuela de los *Annales* en los años 80, aunque ya a comienzos de los 70 señalaba la atracción ejercida por la etnología sobre la historia hacia la historia lenta (el largo plazo o la larga duración que se acerca a una perspectiva sincrónica), y hacia la región de lo cotidiano y lo ordinario. En la presentación de *Hacer la historia I* podía leerse: "Aquí se abre camino la provocación máxima a que debe responder la historia nueva, la de las

demás ciencias humanas. El campo que ocupaba en solitario en calidad de sistema de explicación de las sociedades por el tiempo se ve invadido por otras ciencias, cuyas fronteras están mal definidas, y que pueden absorberla y disolverla. La etnología ejerce aquí la atracción más seductora y, rechazando la primacía de la escritura y la tiranía del acontecimiento, arrastra a la historia hacia la historia lenta, casi inmóvil, de la larga duración braudeliana. Refuerza la tendencia de la historia a sumergirse en el nivel de lo cotidiano, de lo ordinario, de las "mentalidades" (Le Goff y Nora 1978: 9). En 1982 llegaba a afirmar explícitamente su deseo de que la historia, la antropología y la sociología formaran una sola ciencia, si bien señalaba las dificultades, así como el alejamiento, presumiblemente temporal, de algunas corrientes antropológicas interesadas en la esencia del hombre (véase Le Goff 1988: 48).

Otros autores como, en nuestro país, el profesor Alfredo Jiménez, entienden la antropología histórica como *etnohistoria*, contemplada como una disciplina más antropológica que histórica. El etnohistoriador es el antropólogo que utiliza documentos escritos, por tanto, las mismas fuentes que el historiador, pero se diferencia en que su tarea consiste en "convertir un material esencialmente *histórico* en material *etnográfico*" (Jiménez 1997: 32) (7). Sin embargo, Jack Goody entiende la "etno-historia" como el relato que un pueblo hace de su propio pasado (Goody 1997: 288).

En 1929, Marc Bloch y Lucien Febvre crean en Strasbourg la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, que a partir de 1946 se llamará *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, y posteriormente *Annales, histoire, sciences sociales*. La nueva historia propuesta por *Annales* se caracteriza por el interés en la vida cotidiana, y en lo económico-social, frente a la historia política, y por la atención que concede a las mentalidades, a las técnicas y a las costumbres. Para Le Goff, la expresión *Nueva Historia* es sinónimo de una antropología histórica, entendida como el estudio del hombre en sociedad (ha afirmado que "La nueva historia se forma esencialmente mediante la relación con la sociología y la antropología") (Le Goff 1988: 45). *Una historia del cuerpo en la Edad Media* responde a supuestos básicos de esta manera de concebir la historia: vocación pluridisciplinar y protagonismo de lo colectivo, de la vida cotidiana, de las manifestaciones culturales frente al relato de acontecimientos. Su objeto no son los hechos, sino el hombre. Por otro lado, la antropología histórica, tal y como es practicada por Le Goff (acompañado aquí por el periodista Nicolas Truong, cuya presencia puede indicar cierta intención divulgadora), trata de evitar una eventual tendencia idealista de la historia francesa de las mentalidades (véase Le Goff 1980: 81-98). La historia de cuerpo se hace eco no solo de las ideas, de las mentalidades y de las representaciones, sino también de las instituciones, de las técnicas, y de las economías (véase Le Goff y Truong 2005: 145). En este sentido, una historia global debe completar la atención hacia el cuerpo con la consideración de la base material de la sociedad, así como sortear el peligro de una idealización del cuerpo, si bien la propia atención hacia éste implica un propósito que ya estaba en Marc Bloch: evitar "mutilar al hombre de su sensibilidad y de su cuerpo" (Le Goff y Truong 2005: 24).

Una historia del hombre, una historia global, debe comprender una historia del cuerpo. Y que el cuerpo tenga una historia supone, de entrada, su condición cultural (8). Precisamente la idea de que el cuerpo pertenecía a la naturaleza y no a la cultura ha jugado un papel fundamental en el olvido del cuerpo en la investigación histórica. Este olvido tiene sus excepciones, y, tras el antecedente de Michelet, son Marcel Mauss y Norbert Elias los que señalan la dimensión cultural del cuerpo (9), convirtiéndolo en objeto de las ciencias sociales y desvelando la vinculación entre antropología e historia. La primera parte de la "Introducción" está dedicada a enhebrar brevemente estas excepciones, entre las que encontramos también los nombres de Lucien Febvre y Marc Bloch, situando explícitamente la empresa de los autores en la tradición de la Escuela de los *Annales*, para terminar con las aportaciones de Michel Foucault. Si el *olvido del cuerpo* y la necesidad de una *historia encarnada* justifican el tema principal del libro, el resto de la "Introducción" tratará de contestar a la pregunta *¿Por qué la Edad Media?*. Por un lado, por lo que supuso el triunfo del cristianismo, que marcó sustancialmente las ideas y las prácticas corporales, por otro, porque la Edad Media es la matriz de nuestro presente. A esto hay que añadir la relevancia del cuerpo durante este período, hasta llegar a convertirse, según los autores, en el corazón de la sociedad medieval.

Desde un punto de vista más general, Le Goff había ya señalado que la historia de la Edad Media resulta especialmente apropiada para la antropología histórica. Creo que merece la pena reproducir aquí una frase, publicada a comienzos de la década de los 80, particularmente pertinente: "Era un tipo de historia que concedía mucha importancia tanto a la vida material como a la simbólica. Usted sabe que estas dos esferas constituyen la base del análisis antropológico. Además, la nueva historia de carácter

antropológico es una historia de hombres que no sólo tienen ideas sino también cuerpo, de hombres que se alimentan, que se visten, que viven biológicamente y materialmente" (Le Goff 1988: 61).

La hipótesis axial en torno a la que se construye el texto está presidida por la noción de tensión. Las tensiones caracterizan la dinámica de la sociedad y la civilización medievales, y entre las principales se encuentran la tensión entre el cuerpo y el alma, y la tensión, respecto al primero, entre su condena y su valoración. La ideología cristiana reprime el cuerpo, justifica su humillación, pero el cuerpo se resiste. Al mismo tiempo, la encarnación de Dios en Cristo abre, desde el propio cristianismo, una interpretación positiva del cuerpo. Esta tensión se manifiesta de diversos modos, pero está emblemáticamente representada por la oscilación entre *Carnaval* y *Cuaresma*.

Por un lado tenemos el rechazo y la condena del cuerpo. La Edad Media impulsa una depreciación sexual que ya se había iniciado en el Imperio Romano. Una circunstancia capital en este proceso fue la transformación del pecado original en pecado sexual. La subordinación de la mujer está ideológicamente vinculada a la presunta imperfección de su cuerpo, llegando a atribuir la fecundación sólo al sexo masculino. La naturaleza humana es sexualizada a través de la noción de *carne*, frente a la que el ascetismo llega a proponerse como modelo ideal de vida cristiana. El cuerpo es la prisión y el veneno del alma (sin embargo, habrá que esperar hasta el siglo XVII para que se produzca una separación radical entre ellos, cuerpo y alma son indisolubles como el exterior y el interior del hombre).

Pero esta imagen predominante de la Edad Media no da cuenta de toda la realidad: hay también una resistencia y una revancha del cuerpo. Prácticas paganas sobreviven en el medio rural (que domina demográficamente la Europa medieval). Y aunque, en líneas generales, la Edad Media ignoraba lo que nosotros llamamos amor (el término puede tener incluso un sentido peyorativo frente a la noción de *caritas*) esto no implica la ausencia de erotismo, incluso junto a la represión del cuerpo encontramos, en canciones, esculturas o *fabliaux* la manifestación de un erotismo que se expresa a veces de manera obscena (si bien esto debe interpretarse considerando las convenciones propias de los géneros). De nuevo, la tensión, que impide ver la Edad Media sólo como una época de negación del cuerpo.

Tensión o ambivalencia que también se encuentra, por ejemplo, en lo que concierne a la alimentación: de una parte, encontramos el ayuno, el ascetismo y la penitencia, así como la gravedad del pecado de gula (frecuentemente asociado a la lujuria), mas, por otra, la alimentación se constituye en una de las principales fuentes de placer, a lo que se une el desarrollo de determinados aspectos culturales, tanto desde el punto de vista de la gastronomía, como en lo concerniente a las normas de comportamiento.

El cuerpo sigue presente mediante las lágrimas y la risa. Las lágrimas se inscriben en la renuncia de la *carne*, en una teoría de la economía de los fluidos corporales, pero más tarde llegan a ser entendidas de un modo favorable, como un don o una gracia de origen divino: las lágrimas son, por tanto, espiritualizadas (representan una comunicación entre el cuerpo y el espíritu), mientras que la risa permanecerá siempre vinculada al cuerpo, a lo humano-terrenal (hay una cierta rehabilitación, alrededor del siglo XII, de la sonrisa o de una risa controlada).

Del mismo modo, el cuerpo desnudo, aunque suele caer del lado del pecado, también puede significar belleza e inocencia. En la polémica medieval sobre el cuerpo de los elegidos en el Paraíso triunfa el bando de los partidarios de la desnudez, puesto que se restaura el estado anterior al pecado original. Oscilaciones, resistencias o ambivalencias semejantes se persiguen también a través del examen del sueño, de la vejez, de la actitud ante la enfermedad o el dolor, ante el cuerpo de los muertos, ante el trabajo, escenificando la riqueza de una visión compleja del período. François Villon es el mejor intérprete de la sensibilidad del siglo XV con respecto al cuerpo, personificando una exacerbación de las tensiones al final de la Edad Media.

Una de las referencias más frecuentadas con respecto al argumento del libro es la del cuerpo como metáfora institucional o política (la metáfora organicista tiene antecedentes antiguos). Probablemente la formulación más conocida es la de Jean de Salisbury (el Estado es un cuerpo en el que el príncipe ocupa la cabeza, el senado ocupa el lugar del corazón, etc.). Pero hay otras combinaciones como la que asocia la cabeza al papa y el corazón al rey. La cabeza representa la función dirigente pero también lo alto (con el valor simbólico que tiene en la concepción jerárquica del cristianismo). La metáfora del corazón tienen una amplia presencia en la Edad Media: indica, en contraposición con el cuerpo en cuanto tal, todo lo que hay de espiritual en el hombre, pero también la vida afectiva. Por otro lado, contrasta con el sentido

concedido al hígado, asociado al vientre y a las entrañas, como lugar de la concupiscencia. Otro simbolismo es el desarrollado en el siglo XV mediante el tema de los cinco sentidos.

La historia del cuerpo, aunque también tiene fases y aspectos más rápidos (la aparición de la peste negra, la moda) es globalmente una historia lenta. Esto constituye una ventaja para los autores, una vez más en la tradición de la Escuela de los *Annales*: frente a la historia referida a la vida de un individuo o a los acontecimientos políticos, prefiere otros sujetos que proporcionan una visión de la historia con otro ritmo, el ritmo de procesos de más largo alcance (*longue durée*).

La riqueza temática de la obra, en algo más de 150 páginas, hace que el tratamiento de las diferentes técnicas, actitudes, o ideas relativos al cuerpo sea, frecuentemente, algo somera, a cambio ofrece una visión de conjunto, y las notas, junto a la bibliografía, invitan a adentrarse en los numerosos senderos franqueados. La antropología histórica del cuerpo se suma así a la construcción de una interpretación del ser humano que haga justicia a una concepción integral.

Finalmente, la variedad de temas y aproximaciones, en ésta como en otras obras análogas, no deja de suscitar algunas cuestiones epistemológicas ¿qué concepto, o conceptos, de cuerpo podemos encontrar en estas historias del cuerpo? La historia de las representaciones, se mezcla con la de las técnicas, con la de las instituciones, e incluso con la de realidades o fenómenos propiamente psíquicos. Es posible que los contornos de una historia del cuerpo estén aún poco definidos, aunque sus bordes no puedan dejar de ser anchos y transitados.

Notas

1. Alain Corbin y Georges Vigarello han dirigido una historia del cuerpo en tres volúmenes (Seuil), dos de los cuales aparecieron en 2005, y un tercero acaba de ver la luz en febrero de 2006, que comprende desde el Renacimiento hasta nuestros días, y comparte con el trabajo de Le Goff y Truong una dimensión antropológica (y no es la única en Francia, como demuestra, por ejemplo, el proyecto del filósofo Bernard Andrieu, que ya ha publicado *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX siècle* -Harmattan, 1993-). Este trabajo, que trata de ser una síntesis de la investigación histórica sobre las transformaciones del cuerpo en la sociedad occidental, puede ser contrastado, o completado, con las investigaciones etnológicas -preferentemente sincrónicas- sobre las representaciones y las prácticas concernientes al cuerpo en otras culturas. Sin embargo, una obra como *Antropología del cuerpo y modernidad* de David Le Breton (Nueva Visión, 2002) reúne tanto elementos históricos como etnológicos concernientes a nuestra cultura.

2. Sobre esta cuestión afirma: "Mi disertación no tendría fin si quisiera enumerar todos los hechos que demuestran la relación entre el cuerpo y los símbolos morales o intelectuales" (Mauss 1979: 343).

3. La dialéctica entre cambio y permanencia en historia, expresada en la cita de Bloch ("fondo permanente" de la naturaleza humana y de la sociedad junto a cambios en el espíritu y el cuerpo humanos -Le Goff y Truong 2005: 24-), podría ser análoga a la que en antropología se establece entre diversidad y universalidad. Ambas podrían unificarse bajo una perspectiva antropológica general. Sin embargo, los modos de tratar esa dialéctica pueden diferir, normalmente la antropología ha estado más interesada en el polo de lo universal, pero como ha escrito C. Geertz "bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo -en sus rarezas- puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano". Para él "la idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela más claramente en aquellos rasgos de la cultura humana que son universales, y no en aquellos que son distintivos de este o aquel pueblo" es un prejuicio que no comparte (Geertz 1992: 50). Con respecto a la colaboración entre antropología e historia Le Goff ha dicho que "una de las cosas de la antropología que más seducían al historiador era la de ser una historia de las diferencias" (Le Goff 1988: 46).

4. Como escribe Carlos Reynoso "Cuando alguien afirma que lo que hacen los antropólogos es escribir, se olvida de todo lo demás que los antropólogos hacen antes y después de la escritura" (Reynoso 2003: 55).

5. Véase Marvin Harris (1991: 24).

6. Carlos Barros ha propuesto denominar *historia subjetiva* a una constelación de nuevas historias que tienen por objeto el sujeto y que comprendería la historia de las mentalidades en su sentido más estricto, la antropología histórica, la historia socio-cultural, y la psicohistoria (Barros 1993: 49-67).

7. Por otra parte, el profesor Jiménez es de los que entienden la etnografía como "un arte de interpretar, una manera y una capacidad de narrar, un juego de palabras, una obra de creación, una actividad humanística" (Jiménez 1997: 52).

8. Siendo esto exacto, es quizás necesario volver a mencionar el peligro de una idealización que supondría una suerte de *desmaterialización* del cuerpo, que lo convertiría únicamente en un artefacto cultural.

9. El interés por el cuerpo, como aspecto verdaderamente relevante, en antropología se demuestra ya en el siglo XIX, y precede al mostrado por la sociología (véase Bryan S. Turner, "Recent developments in the theory of the body", en Mike Featherstone y otros, *The body: Social process and cultural theory*, Sage, Londres, 1991: 2- 35).

Bibliografía

Barros, Carlos

1993 "Problemas de la historia, hoy. III Jornadas de Estudios Históricos", *Problemas actuales de la historia*. Salamanca, Ediciones Universidad, 1993. (Conferencia impartida el 2 de marzo de 1991 en el curso extraordinario de la Universidad de Salamanca organizado por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea).

Geertz, Clifford

1992 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona, Paidós.

Goody, Jack

1997 "Histoire et anthropologie. Convergences et divergences", *Ethnologie Française*, XXVII, 3: 282-292 (versión francesa ampliada de 1993 "History and Anthropology: Convergence and Divergence", *The Bulletin of the Institute of Ethnology*, nº 75: 1-27).

Harris, Marvin

1991 *Introducción a antropología general*. Madrid, Alianza Universidad.

Jiménez, Alfredo

1997 "¿Antropología histórica?", *Antropología histórica: La audiencia de Guatemala en el siglo XVI*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 23-52.

Le Goff, Jacques

1980 "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Le Goff y Nora, *Hacer la historia III*. Barcelona, Laia.

1988 *Entrevista sobre la historia*. Valencia, Editions Alfons el Magnànim [la entrevista se realizó en 1982].

Le Goff, Jacques (y Pierre Nora) (eds.)

1978 *Hacer la historia I*. Barcelona, Laia [edición original: *Faire de l'histoire*, Gallimard, París, 1974].

1980 *Hacer la historia III*. Barcelona, Laia.

Le Goff, Jacques (y Nicolas Truong)

2005 *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005. (*Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Éditions Liana Levi, 2003).

[La referencias que no indiquen otra cosa se refieren a esta obra.]

Mauss, Marcel

1979 "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos: 335-356.

Ormières, Jean-Louis

2003 "Las fuentes orales: ¿instrumento de comprensión del pasado o de lo vivido?", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, nº 30: 119-132.

Reynoso, Carlos

2003 "Presentación" a Clifford Geertz (y otros), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Turner, Bryan S.

1991 "Recent developments in the theory of the body", en Mike Featherstone (y otros), *The body: Social process and cultural theory*. Londres, Sage: 2- 35.