

**LA PRÁCTICA CULTURAL DE MODIFICAR EL CUERPO
COMO UN *TEXTO* DE INFORMACIÓN E INTERPRETACIÓN
SOCIAL PARA LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA. UNA
PERSPECTIVA SEMIÓTICA**

Rosaura YÉPEZ VÁSQUEZ¹
Ramón ARZÁPALO MARÍN²

Resumen:

En muy diversas culturas se mantienen arraigadas costumbres ancestrales que han reforzado y refuerzan aún su identidad étnica a través de la modificación del cuerpo, con especial referencia a la cabeza, como es el caso de las culturas andinas de Perú. Los signos comprendidos en estos textos culturales los podemos decodificar y reconstruir para dar sentido y valor a la trayectoria del hombre: creador y usuario de símbolos por excelencia.

Palabras clave: Texto, signos, símbolos, imagen corporal

Abstract:

Ancestral customs that have reinforced ethnic identify via the conception of corporal modification, remain rooted in many cultures, especially with regard to the head, as occurs in the Andean cultures of Peru. We can decode and reconstruct the signs included in these texts in order to understand the meaning and value to man's trajectory: Creator and user of symbols.

Keys Words: Text, signs, symbols, body images

¹ Doctora en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. Email: daliajaz@servidor.unam.mx

² Doctor en Filosofía. Coordinador del Posgrado en Antropología . Instituto de Investigaciones Antropológicas . UNAM. Email: arzapalo@servidor.unam.mx

Fecha de recepción del artículo: Julio 2007

Fecha de evaluación: Octubre 2007

Résumé

Dans de nombreuses cultures différentes restent ancrées des coutumes ancestrales qui ont renforcé et renforcent même leur identité ethnique à travers la modification du corps, avec une référence particulière à la tête, comme c'est le cas pour les cultures andines du Pérou. Nous pouvons décoder les signes inclus dans ces textes et les reconstruire pour donner un sens et une valeur à l'histoire de l'homme : le créateur et l'utilisateur des symboles par excellence.

Mots clefs : Texte, signe, symbole, image corporelle

I. Introducción:

El texto se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado (Lotman, I. 1993: 15-20).

De acuerdo con la cita de Iuri Lotman acerca del *texto*, (Lotman: ibidem) nos transportamos ahora al análisis de la práctica cultural de modificación del cuerpo, con fines y motivos diversos, según el contexto cultural de los antiguos andinos originarios de Paracas y Chancay. El punto de partida se basa en la consideración de que el estudio del cuerpo se presenta como un *texto cultural* y éste a su vez, como la herramienta conceptual para el *análisis semiótico e interpretativo* de la cultura, particularmente del modelado cefálico intencional, objeto de estudio y reflexión en esta presentación. Entre otras modificaciones del cuerpo hay que considerar tanto a las trepanaciones craneales como las lesiones suprainianas, la pintura corporal y decoración de los dientes.

Toda modificación del cuerpo tiene un fin simbólico, el cual constituye pues una escritura corporal, porque contiene *signos* no verbales

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

plasmados en el cuerpo del individuo, aunque detrás de esos signos está la palabra como parte del lenguaje.

El trabajo de gabinete se realizó tanto en el Museo Nacional de Antropología de Lima, Perú, como en el Phoebe Hearst Museum de la Universidad de California, Berkeley; esto permitió el acceso a miles de restos antiguos humanos, que permanecen todavía en espera de ser estudiados integralmente es decir, tomando en consideración su entorno social. Esto lleva a reflexionar sobre una serie de interrogantes que se plantean, y que éstas permiten ir teorizando sobre el tema, con hipótesis, métodos y propuestas para comprender el comportamiento de los grupos que modificaron su cuerpo: la cabeza modelada en diferentes formas, el tatuaje en las momias andinas y la pintura corporal, entre otros. A través de estos signos inertes, difícilmente podemos llegar a distinguir cabalmente las características del comportamiento en el seno de la cultura como realidad vivida, ya que se trata de poblaciones pasadas; y, que como único *texto social* para su comprensión e interpretación, han quedado ciertamente sus huesos (objeto de estudio principalmente de la antropología física y la osteología cultural, en particular). Son éstos pues, los objetos que guardan la información socio-cultural de estos grupos andinos, como portadores de estos textos de *comunicación no verbal*.

Por lo tanto, *la cabeza modelada*, como otras ornamentaciones del cuerpo antes mencionadas, constituye un *signo* que representa algo y contiene un conjunto de *significados culturales* que suceden y se manifiestan en la cultura. Ésta interviene pues como un amplio complejo sistema de signos. De ahí que Clifford Geertz expresa:

La cultura es la trama de significados en función de la cual los seres humanos interpretan su experiencia y conducen sus acciones; la estructura social es la forma que asume la acción, la red de relaciones sociales realmente existentes. La cultura y la estructura social, no son entonces, sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. (Geertz, C. 1957: 20)

Si transportamos esta definición de cultura a las modificaciones culturales del cuerpo, cargado de *signos*, portadores éstos de *significados culturales*,

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

podemos notar que existe un estrecho vínculo dentro de la *configuración simbólica* entre el *texto óseo* y el mensaje que guarda como elemento o rasgo cultural. Podemos entonces deducir que, las modificaciones culturales del cuerpo, tanto en poblaciones antiguas como en las sociedades tradicionales actuales, constituyen *signos informativos* de la estructura simbólica que emana la cultura. Todo *texto* entonces es un enunciado en un lenguaje cualquiera, no necesariamente lingüístico.

Por lo tanto, la definición de *texto* se toma a partir de la semiótica de la cultura, “que es la disciplina que examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados” (Lotman 1993: 15-20). Es a través de la antropología física que la osteología cultural estudia al hombre, a través de sus restos óseos; y el investigador considera a éstos como un *texto óseo* para escudriñar la información ahí contenida para ir aproximándose a ese mundo socio-cultural que encierra. Por ello, el estudio del material antiguo humano, con modelado cefálico intencional, implica un proceso de meticulosa observación, para reconocer los diferentes tipos de plasmación cultural en el cráneo. Al examinar la repetición de determinados rasgos o características de dicha práctica, se va infiriendo el *significado* de tales elementos del *texto del cuerpo humano*, el cual contiene los *significados* de la cultura, determinando así la función de cada uno de ellos. Esto consiste en abstraer en una primera fase, las diferentes formas de cabezas modeladas, para luego ir comprendiendo el comportamiento socio-cultural del hombre antiguo.

Ante esta dinámica, se plantean las siguientes interrogantes: ¿Qué implica analizar la metáfora corporal en las cabezas modificadas en diferentes formas?; pongamos por caso un cráneo con *modelado anular*, forma *esfero –cilíndrica* ante otro tipo de modelado *cuneiforme*, forma *tronco –cónica* (frontal plano oblicuo y occipital plano erecto- tabular erecta de Imbelloni) ¿Qué valor cultural se le ha concedido a cada tipo de modelado?, ¿qué está simbolizando esta diferencia de modelados cefálicos en un mismo grupo étnico?, ¿hubo en la sociedad Paracas una diferenciación real de modelados según la jerarquía social?, o ¿es éste un rasgo común de la cultura? (figura 1a, b y c)

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 1a. Cráneos modelados culturalmente del grupo andino de Paracas (Perú) analizados en el Museo Nacional de Antropología de Lima. El primer ejemplar (lateral izquierdo), corresponde a un sujeto de sexo femenino, adulto; mientras que el segundo ejemplar, pertenece a un individuo de sexo masculino, adulto. Ambos casos proceden de Paracas Cavernas –Preclásico andino ¿Qué están simbolizando estas formas diferentes de modelar la cabeza?, ¿Acaso una diferenciación de género al interior del mismo grupo?, ¿Las mujeres modelaban la cabeza simbolizando belleza, rango o *estatus social* y adquirían una forma diferente del varón? (Yépez V. 2006: 582 y 588). Ilustración de cráneos anulares oblicuos de *formas esfero –cilíndricas*.

Como se puede apreciar, estos grupos de la misma cultura han modelado su cabeza en diferentes formas, porque se infiere una probable diferenciación de modelados según sexo en la alta jerarquía social, o bien determinados modelados femeninos por razones de belleza, los cuales son característicos del alto rango social de la persona. El rasgo en cuestión no es común en toda la etnia bajo estudio. Esto quiere decir que del total de cráneos analizados de la cultura Paracas (39 ejemplares) se han identificado cuatro grupos de modelar la cabeza: Los anulares (figura 1a), los tabulares cilíndricos (figura 1b –foto lateral derecha), los cuneiformes (figura 1b –foto lateral izquierda) y modelados fronto –occipitales erectos de formas bilobuladas (figura 1c). De la cultura Chancay se analizaron 28 ejemplares con modelado cefálico en el tipo fronto –occipital erecto y oblicuo de formas bilobuladas (figuras 2 y 3).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 1b. Ilustración de dos ejemplares craneales que exhiben modelados culturalmente de la cabeza, en forma diferentes. El primer ejemplar corresponde a un ejemplar del *tipo cuneiforme* o *fronto-occipital erecto de frontal curvo levantado*, occipital plano erecto y el *casquete sincipital* (los parietales levantados) de forma *tronco-cónica*. El segundo caso presenta un *modelado tabular cilíndrico oblicuo levantado*, con *frontal alargado* y *presión* en su *porción media*. Obsérvese que estos ejemplares a pesar de corresponder al mismo lapso cronológico (Preclásico andino), ambos sujetos presentan un modelado diferente. Por lo tanto, esta diferencia, estaría *simbolizando* diferencia de *estatus social* en el grupo; probablemente así sea, debido a que los *modelados tabulares cilíndricos*, al parecer pertenecían a un *estatus social alto*, estos ejemplares no presentan ningún tipo de trepanaciones craneales, mientras que el grupo del tipo cuneiforme, es el único que sí presenta trepanaciones, y traumatismos craneales, quizás porque este grupo representaba al pueblo en general, que estaba al servicio de las élites y en enfrentamientos constantes, debido a los golpes y traumatismos craneales. Cráneo 1707 -1984 .Sexo: Femenino –adulto joven de 35 años (Perú), (foto lateral izquierda). Cráneo 2504/P38U-1984. Sexo no determinable. Tercera infancia entre 10 y 11 años de edad (foto lateral derecha). Ambos corresponden al Preclásico de Paraca.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 1c. Ejemplar craneal procedente de la cultura Paracas Cavernas (500 a.C.). Corresponde a un niño de tercera infancia de 8 a 9 años de edad aproximadamente. Presenta un modelado cefálico *fronto-occipital erecto* de *formas bilobuladas*. Cotéjese con los ejemplares anteriores y se notará que se sale totalmente de los moldes establecidos en los modelados anulares, tabulares cilíndricos y cuneiformes. Al parecer, este grupo es netamente costeño, dentro del desarrollo de la cultura Paracas. ¿Existe tal vez una relación de identidad con los demás costeos del área central andina?, pues a lo largo de los Andes costeos, las poblaciones antiguas modelaron su cabeza en general de acuerdo con este tipo de modelado de la figura 1c. Por otro lado, los costeos no presentan trepanaciones craneales, pero si encontramos en sus cabezas una pequeña lesión suprainiana, que según Weiss (1961) se llevaría a cabo con fines profilácticos (Yépez V. 2006: 669 y 670).

Respecto a los ejemplares analizados en este estudio, de la cultura Chancay, los modelados de la cabeza, son homogéneos, redondeados y *bilobulados*, son los cráneos bajos o comúnmente llamados “chatos”, como se puede observar en los casos que se ilustran a continuación. El análisis comparativo de estos ejemplares con los cráneos de la cultura Paracas, confirman una *diferenciación étnica* de modelados entre los Chancay con respecto a los Paracas. Aunque al parecer los *bilobulados* extremos como el cráneo 6909 deben presentar una *diferenciación social*

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

que corresponde a *un estatus* de alto rango del individuo dentro del grupo, comunidad o sociedad (figuras 2 y 3a, b y c).



Figura 2. Ejemplares craneales de *formas bilobuladas del tipo fronto –occipital* erecto y oblicuo.

El primer ejemplar corresponde al sexo masculino de 25 a 30 años. Cráneo 10218 –El segundo caso pertenece a un infante de 6 a 8 años de edad. Cráneo 10353 –Ambos proceden de Ancón –Cultura Chancay (Perú). Museo Nacional de Arqueología, Antropología é Historia del Perú. Obsérvese en el infante, su cabeza ensanchada a ambos lados, es decir la extensión de los parietales hacia ambos lados dan *forma* de *abánico* (Yépez V. 2006: 689 y 701).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

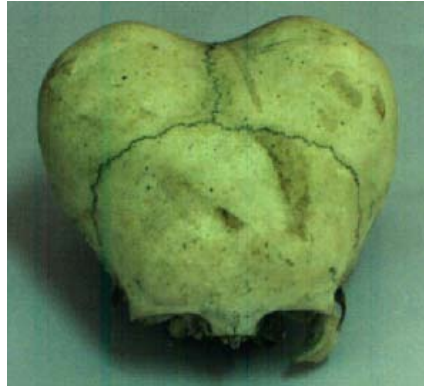


Figura 3a. Cráneo N° 6909 – presenta un modelado *fronto-occipital oblicuo, bilobulado* en forma de corazón; grado extremo de *bilobulación*. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. Corresponde al Período Intermedio Tardío, (Época de las Naciones y Confederaciones, Etapa Posclásica, Segunda fase) 1200 a 1440 años d.C. (Yépez V. 2006: 704 -705).

Procedencia: Cerro del Oro. Cañete/Huaura – Cultura Chancay.
Sexo: Femenino. **Edad:** Adulto joven de 30 años aproximadamente.



Figura 3b. Obsérvese en norma lateral el cráneo del individuo 3a. Probablemente la causa de muerte, fueron los efectos fisiológicos, debido a la presión de los instrumentos modeladores, para lograr la *forma bilobulada*, la cual se ha relacionado con el “*culto lunar*” (Weiss y Rojas Ponce 1967 -1968: 298).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 3 c. Ilustración del posible aparato modelador cefálico del tipo de modelado *fronto -occipital bilobulado*, que se exhibe en las fotos (figura 3a y b).

Obsérvese la tablilla horizontal colocada en el occipital y la pretina ancha que es colocada sobre la línea sagital, la cual ejerce una fuerte presión, provocando así una *bilobulación* extrema; lo mismo sucede con la presión de las amarras que surgen de la tablilla occipital hacia el frontal, produciéndose un aplanamiento tanto del occipital como del frontal. *Dibujo imaginado por Huapaya Manco (ibidem).*

Weiss y Ponce (1967-1968: 299) proponen una explicación de las lobulaciones en el terreno de la osteología cultural como “la idealización de la variante bilobulada del tipo de deformación cefálica Huaura, rasgo

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

Tiahuanaco generalizado en el litoral peruano del Horizonte Medio (800 - 1100 d.C.)”.

En lo que respecta a las lobulaciones, se refieren al ensanchamiento de ambos huesos parietales, debido a la presión ejercida con el instrumento modelador. Esta presión fue tanto posterior como anterior. Y debido a ésta, se forma entre los parietales dos esferas o lóbulos. La foto de la Figura 3a exhibe claramente la imagen de la cabeza bilobulada y sus lobulaciones en ambos parietales; por ejemplo, la divinidad bilobulada arquetipo es una mujer; las formas masculinas son posteriores. En la cerámica Chancay negro sobre blanco, la figura principal es un varón. Los autores arriba mencionados se refieren al grupo étnico asentado en Huaura (norte de Lima) que modificó su cabeza en forma similar a la Figura 3a y 3b. (figuras 4a, b, c y d).



Figura 4a. Ceramio representando a una mujer y su pequeño, la cabeza *bilobulada*. “El niño del huaco, muestra dos particularidades trascendentales: la cabeza bilobada y desnuda, ambas marcan el carácter divino, sobrenatural de la criatura” (Weiss y Rojas Ponce 1967-1968: 309). Como se puede observar, los ceramios (o huacos) que exhiben cabezas bilobuladas, están asociadas al ceramio con asa puente (*ibidem*: 304 -305).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 4b. Representación de un ceramio antropomorfo con cabeza *bilobulada* asociada a un huaco con asa puente. Obsérvense los motivos zoomorfos realistas, “de ancestro Moche: peces, aves marinas, pelícanos, un pez raya de gran tamaño; también la luna en cuarto, algunas veces con perros en actitud aullante” (Weiss y Rojas Ponce 1967: 298).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*



Figura 4c. Botella silbadora que representa a la diosa del mar con una concha y relieve de peces. Cultura Chimú (Castillo Butters 2005: 167). Al parecer, el poblador andino costeño estuvo rodeado de deidades femeninas.

La presencia de deidades femeninas en los Andes alcanzó una gran difusión en todas las culturas de esta región (Castillo Butters: 2005:163). De éstas, se encuentran representaciones desde 3,000 a.C. hasta 1,500 años d.C. Las primeras evidencias que atestiguan el papel central de lo femenino y de la mujer en la religiosidad de nuestros antepasados son las “figurinas”, diminutas esculturas asociadas con los rituales de fertilidad. Estas representaciones se difundieron por todo el territorio y en todos los

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

tiempos, desde la Amazonía, en Chambira, Loreto (2,500 años a.C.), pasando por la sierra central, en Huari (500 a 900 años d.C.), hasta la costa, en Caral (Lima) de 3,000 a 1,800 años a.C.

Todas las diosas estaban vinculadas con la animación de la naturaleza, pero sus mitos realzan paradigmas femeninos diversos (ibidem). *Chaupiñamca*, venerada como *diosa de la fertilidad* y del *bienestar de los pueblos*, para que otorgara su fuerza vital, debía ser estimulada por medio de una danza realizada por varones semidesnudos. Su fiesta era en el mes de junio, cuando se recogían cosechas.

Tal como se observa, el *hombre* tomó ciertos *signos de la naturaleza*, como la *luna*, el *sol*, el *mar* entre otros, para darles una connotación significativa en su trayectoria; y a la vez a esos signos naturales, él les ha concedido una *simbolización divina*, que fue inscrita en su cuerpo como una marca de *identidad con sus dioses*. La figura 4c, ilustra la representación de la *diosa del mar* con su *cabeza bilobulada*; podríamos en consecuencia preguntarnos: ¿Existía un rasgo de identidad religiosa con la diosa lunar? (figura 4d)

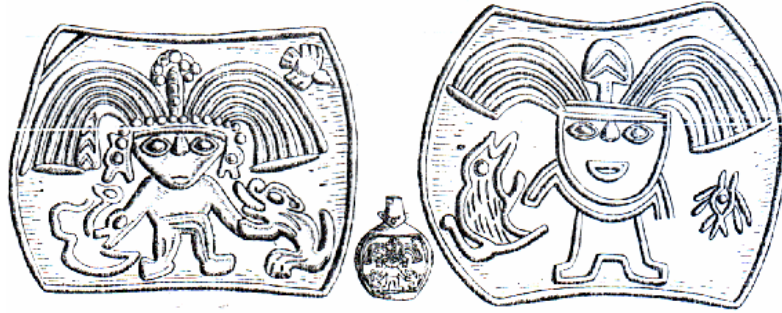


Figura 4d. Trilogía de la deidad lunar. Se señala aquí una alegoría que deber estar relacionada con alguna función de los dioses, o con un ciclo ligado a faenas agrícolas; la estrecha vinculación de la deidad con los perros apunta hacia un eclipse lunar, aunque no podemos descartar la posibilidad de que se trate aquí del Dios Solar o aún del Ser Supremo, el que aparece en el centro con los dos animales (Carrión Cachot 1959: 99).

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Obsérvese a la *diosa lunar* con la forma bilobulada de la caída de sus cabellos. Tal vez la forma sea adoptada de la cabeza *bilobulada* de los chancayanos (figuras 2 y 3). Acaso los chancayanos adoptaron la forma de cabeza que exhibía la diosa lunar para identificarse con ella.

II. Una caracterización de texto y su aplicación en el estudio de las modificaciones culturales del cuerpo.

En consecuencia, las generalizaciones expuestas anteriormente se basan en los *hechos* que se observan y de los cuales se extrae la información cultural para interpretarlos, y aunque éstas puedan dar lugar a serias diferencias de opinión, trataremos aquí de argumentar a lo largo de la exposición, apegados a una heurística gradual y sistemática. Analicemos la siguiente caracterización de lo que se considera que son los textos:

Los *textos* (o discursos) son productos semióticos de las comunidades sociales, en tanto que las ideologías, son sistemas simbólicos de interpretación de ciertos aspectos de la experiencia comunitaria. Importa, pues, distinguir entre producto o suma de productos concretos de una determinada actividad social y sistema o conjunto de sistemas que rigen la producción de tal o cual clase de objetos semióticos. (Buxó 1990: 37-57)

Partiendo de esta cita, coincidimos con el autor al establecer que los *textos* o discursos son *procesos de signos* que se establecen en las comunidades sociales, están estrechamente ligados a las ideologías, por lo que, los *textos* e *ideologías*, no pueden ser percibidos aisladamente. Todo *texto* refleja una concepción de la vida social, como algo que está organizado en términos de símbolos (signos, representaciones) cuyo *significado* y *significatividad*, se deben captar si es que queremos comprender su organización y formular esas construcciones del mundo conceptual en que las sociedades tradicionales viven o han vivido en tiempos pasados; es decir, se trata de formular la manera en que las comunidades o pueblos tienen sentido para sí mismas; y, comprendiendo eso, podremos entender ese mundo vinculado a esa cosmogonía de ese hombre.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Entonces preguntarnos ¿Y por qué el material antiguo humano con evidencia de prácticas culturales, como el modelado cefálico intencional es un texto? Precisamente porque contiene *signos no verbales* llamados *códigos sociales*, que se nos presentan de manera codificada. Ya que la cabeza tiene un modelado cefálico, es portadora de información sociocultural.

El material humano antiguo como *texto*, interviene como fuente o recepción de la información, y es así como el *contexto sociocultural* constituye un ente comunicativo, del cual se van a abstraer el *significado* y la *significatividad* que expresan y contienen las cabezas modeladas. “El contexto cultural es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo *texto* puede entrar en diversas relaciones con las diversas estructuras de los distintos niveles del mismo” (Lotman 1993: 15-20). Para complementar la caracterización de texto, Beuchot afirma lo siguiente:

[...] los textos no son sólo los escritos, sino también los hablados, los actuados y aun de otros tipos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado. Una característica particular que se requiere para que sean objeto de la hermenéutica, es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan polisemia, múltiple significado. Esto ha hecho que la hermenéutica, para toda una tradición, haya estado asociada a la sutileza. Esta última consistía en la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto; también de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor, plasmado en el texto y que resistía a ser reducido a la sola intención del lector. (Beuchot 1998: 7-8).

Como se puede observar, el *texto* no sólo se refiere a un documento escrito, sino que su significación es muy amplia. El texto se presenta ante nosotros como una fuente de información social, que requiere por lo tanto, de una adecuada interpretación. Sus signos, como elementos mínimos de formación textual, tanto sintáctica como de su contenido semántico (o significados de los mismos) pueden ser de naturaleza verbal o no verbal y éstos a su vez, gestuales, olfativos, gráficos, etc.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

Si interpretamos los significados contenidos en las cabezas modeladas (en poblaciones antiguas), según la metodología hermenéutica, ésta tendría tres aspectos principales:

1. El *texto* (lo constituyen las modificaciones culturales del cuerpo); en este caso particular, la cabeza modelada como práctica social de la cultura, posee el *significado* con el cual se vincula.
2. El *autor*, que ha generado la norma comunicativa al modelar el cuerpo, especialmente la cabeza; en este caso; el gobernante, la sociedad, o la comunidad, cuyos fines y motivos han influido en la vida del individuo, en el grupo y su sociedad.
3. El *intérprete* o lector que va a descifrar el código empleado, el *contenido simbólico* que le ha concedido el autor o el plasmador de esta creación cultural.

Estos elementos que forman parte del *proceso hermenéutico*, en donde interactúan el *autor*, el *lector* y el *texto*, constituyen el terreno en el que se dan cita los participantes del acto comunicativo. El énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro al extraer del *texto*, el significado. Asimismo, tenemos que darnos cuenta, que el *texto* ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor, ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra, con sus variantes espaciales y temporales. Así, la realidad del *texto* comprende el *significado* o la realidad del autor y el *significado* o la realidad del lector, y vive de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro. El texto entonces

[---] posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad. Pero tiene el doble aspecto de connotación y denotación, de intención y extensión, o de sentido y referencia. El *texto* tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el *texto* mismo [...]. (ibídem: 19)

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Los pasos a seguir para el proceso interpretativo requieren plantear qué es el *texto*, algo que resulta ser una pregunta interpretativa, que requiere a su vez, una respuesta interpretativa; es pues, un *juicio interpretativo*, ya sea una hipótesis o una tesis que tendrá que comprobarse; y, para eso se sigue una argumentación interpretativa. La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa ese *texto*?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice?, o ¿qué dice ahora?, y otras más de esta índole. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el *juicio interpretativo* comienza siendo hipotético, hipótesis y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de descondicionar la hipótesis, esto es, ver que se cumpla efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento *hipotético-deductivo* (ibídem).

El análisis del *texto óseo*, se considera básicamente desde la perspectiva semiótica de Peirce (Peirce, Ch. 1986) y la de Morris (Morris, Ch 1958, 1974). Este último autor afirma que:

El hombre es el animal que más se vale de signos. Otros animales, además de él, por supuesto, responden a ciertas cosas como signos de otras, pero tales signos no alcanzan la complejidad y elaboración que se hallan en el lenguaje, escritura, arte, aparatos de ensayo, diagnósticos médicos e instrumentos de señalamiento. Ciencia y signos están inseparablemente interconectados ya que ella provee a los hombres de signos más confiables y, a la vez, materializa sus resultados en sistemas de signos. La civilización depende de signos y sistemas de signos y la mente humana es inseparable del funcionamiento de los signos, si no es que, realmente, la mentalidad deba identificarse con tal funcionamiento.

Todo lo anterior nos conduce a deducir que, el estudio de la práctica cefálica como un acto *simbólico* de la cultura, posee un gran significado social y podemos analizarlo desde una relación triádica.

Dentro de la relación triádica de la práctica cefálica como *signo* consideramos tres elementos:

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

1. La cabeza modelada tiene un *objeto* al que representa y es lo *significado*. Es decir como expresa Marty (Marty 1990: 9-12), el *objeto* es la acción comunicadora del *representamen* (*signo en la vida social*). Esto quiere decir que la, *forma del modelado cefálico*, tiene un objeto que *significa* y es al que representa. Un *modelado anular* entonces, tiene una forma *esfero-cilíndrica* y los *modelados cuneiformes* tienen el *casquete sincipital* de forma “cónica”, en donde los parietales se juntan para ofrecer dicha forma *significativa*. La forma *esfero-cilíndrica*, *cónica* y *tronco-cónica* constituyen objetos con *significado* y representan al modelado del individuo. Este *objeto*, que guarda el *significado*, puede significar una *diferenciación étnica*, puede ser una *distinción* según el *estatus social*, como bien lo exhiben los *mangbetú* del África, quienes representan a un grupo o comunidad. Puede significar también a un *grupo social* de la *alta* jerarquía, dentro de la comunidad en que viven. En Paracas se encuentran distinciones de modelados, que al parecer corresponden a diferentes grupos étnicos que se asientan en la Bahía, y que algunos grupos pueden pertenecer a la sociedad Paracas, mientras que otros podrían ser foráneos.
2. Un fundamento del *representamen*, es aquello en lo que se basa el *signo* (la cabeza modelada) para significar a lo significado. Por ejemplo: la *cabeza* es un *objeto* y la *forma del modelado cefálico* es un *signo* que significa el fundamento del *representamen* que va a significar a lo significado.
3. Un interpretante a su vez, es el efecto sobre una persona mediatamente determinado por el objeto, por medio del *representamen*.

Por lo que, la cabeza modelada como *signo simbólico* que representa algo, esto es, en la *acción* de *significar* o significación, tiene dos aspectos: 1) externamente frente a nuestros ojos expresa algo (una cabeza modelada en forma de *cilindro*, en forma de *cuña*), en otras palabras *denota*, pero a la vez connota (contiene el aspecto subjetivo) una gran

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

significatividad en la vida del individuo y en su grupo o sociedad. Más aún, dentro de un proceso *signico* o de *semiosis*, podemos tomar en consideración los siguientes niveles:

1. Desde una *dimensión sintáctica*, que *implica* un análisis de la relación entre signos, la *sintaxis* representa un primer paso, va del *significado textual* o *intratextual* al *intertextual*. La razón es que el *significado sintáctico* se presupone en primer lugar, sin él no puede haber (como aspectos del análisis) *semántica* ni *pragmática*.
2. Desde una *dimensión semántica*, que *denota* y *connota* se estudian las relaciones de los signos con los objetos a los cuales son aplicables. “la explicación pertenece a la semántica, pues tiene que ver con la conexión del *texto* con los objetos que designa” (*ibidem*). Es decir hacia el significado de los signos.
3. Desde una *dimensión pragmática*, se expresa la relación de los signos con los intérpretes; por lo tanto,

[...] puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación gramaticales, y tras la explicación – comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor. Y en esto se usa un método *hipotético – deductivo*, método según el cual en la interpretación se emiten hipótesis interpretativas frente al texto, para tratar de rescatar la intención del autor, y después se ven las consecuencias de la interpretación, sobre todo mediante el diálogo con los intérpretes (Beuchot 1999: 15-16).

En consecuencia, esta manera de analizar el texto, considerando las dimensiones de la semiótica nos permite conocer dicho proceso *signico* y sus relaciones mutuas, el cómo se relacionan y se complementan unos signos con otros, o la relación entre ellos mismos. Por lo que, el *significado* y el *significante*, están presentes en todas las dimensiones de la semiótica.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Morris manifiesta que nos encontramos con la *semiosis* (procesos de signos) siempre que algo funciona como *signo*, lo que equivale a afirmar la presencia simultánea de *signifiant* (significante) y *signifié* (significado), pero además también la de un intérprete en acción (Morris, Ch. 1974: 14). Pero siempre es de *signos* y no de simples *signifiants* de lo que habla cuando se afirma que la *sintáctica* se ocupa de relaciones de los *signos* entre sí; del mismo modo que cuando se dice que la *pragmática* tiene como objeto de estudio las relaciones de los signos con sus intérpretes. No se está trata aquí, por cierto, de *signifiés* (significados) simplemente. Las relaciones de simples *signifiants* (significante) con otros *signifiants* serían sólo geométricas o acústicas, o de otro tipo extraño a la *semiosis*; y las relaciones de los *signifiés* con los intérpretes también serían ajenas a la *semiosis*; podríamos llamarlas ‘psicológicas’ o ‘sociológicas’ si estos términos no indicaran situaciones que en realidad presuponen la *semiosis* en vez de excluirla, (Ferrucio, R. L. 1976: 61-66). Lo que significa que, el *signo* es la situación entera, puesto que es la suma de las tres dimensiones: dentro de todo *signo* plenamente entendido, hay una relación de un vehículo y un *designatum* (designación) (y eventualmente un *denotatum* =*significar*), una relación entre el vehículo mismo y otros vehículos (que son a su vez centro de las mismas relaciones) y una relación entre el vehículo mismo, un intérprete con un interpretante.

Al respecto, Ricoeur (1998: 86 -105) manifiesta que los *textos*, pueden ser de varias clases y señala la palabra *texto* al escrito (plasmado en la cabeza modelada), al diálogo y a la *acción significativa*, éste último concierne al trabajo de la antropología. De ahí que se presupone al estudio de las cabezas modificadas en poblaciones antiguas (a partir del material *óseo craneal*), como un *texto de información e interpretación social*, por la acción significativa que contienen las cabezas modeladas.

Se considera entonces que el *texto óseo* humano como elemento sociocultural cumple la función de un mensaje proyectado del portador de la información, que en este caso, es la sociedad, el grupo o comunidad que establece la regla para modelar la cabeza, con *significados* y

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

significantes inmersos en el cuerpo humano. Además el *texto óseo* cumple la función de “memoria cultural colectiva” (Lotman 1993: 15-19), que permitirá enriquecer algunos aspectos de la información que esté depositada en él. También el *texto óseo* actúa como mediador de la estructuración y reestructuración de las construcciones metaculturales en las que el investigador tiene que examinar.

III. Texto y contexto cultural

En cuanto al trato entre el *texto* y el *contexto cultural*, Lotman manifiesta que, en este caso el *texto*, no interviene como un agente del acto comunicativo, sino en calidad de un *participante*, con plenos derechos, como una fuente o un receptor de información. Por lo que las relaciones del *texto* con el *contexto cultural*, pueden tener:

Un carácter *metafórico*, cuando el *texto* es percibido como sustituto de todo el contexto, al cual él en determinado aspecto es equivalente, o también un carácter metonímico, cuando el texto representa al contexto como cierta parte del todo (Buxó 1990 *op. cit.*). Además, puesto que el *contexto cultural* es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo *texto* puede entrar en diversas relaciones con las diversas estructuras de los distintos niveles del mismo. Por último, los *textos*, como formaciones más estables y delimitadas, tienden a pasar de un contexto a otro, como ocurre por lo común con las obras de arte relativamente longevas: al trasladarse a otro contexto cultural, se comportan como un informante trasladado a una nueva situación comunicativa: actualizan aspectos antes ocultos de su sistema codificante. Tal ‘recodificación de sí mismo’ en correspondencia con la situación pone al descubierto la analogía entre la conducta *signica* de la persona y el *texto*. Así pues, el *texto* por parte, al volverse semejante a un macrocosmos cultural, deviene más importante que sí mismo y adquiere rasgos de un modelado de la cultura, y, por otra, tiende a realizar una conducta independiente, al volverse semejante a una persona autónoma (Lotman: *ibidem*).

Por lo que, el enfoque semiótico de la cultura como el de la antropología interpretativa, permite tener una noción general de lo que significa tratar a las prácticas culturales del cuerpo, como un texto *socio cultural*, cargado de *significados* y de *significatividad* y que se presentan

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

primeramente como elementos informantes, los cuales podrán ser comprendidos e interpretados a partir de la antropología física bajo una teoría y método transdisciplinarios, como condición de análisis para llegar a comprender todas esas manifestaciones culturales que el hombre ha ejercido en su cuerpo.

El presente trabajo se estructura como una reflexión hacia el estudio del material óseo humano que evidencia una plasmación cultural, ya sea el modelado cefálico intencional, las trepanaciones craneanas, los tatuajes impresos en momias andinas, el uso del hueso con fines artísticos (instrumentos musicales), utilitarios entre otros (peines, agujas, etcétera). Todo esto constituye un *texto cultural*, de profunda *significación* para la investigación dentro de la antropología; sin embargo, sería fundamental para la antropología física, que estudia al hombre a partir de sus restos humanos. De igual manera, para otras disciplinas dentro de la antropología, como la arqueología, que estudia las obras que ha dejado el hombre.

En consecuencia, el material óseo humano dentro del estudio de la antropología física, se presenta como la herramienta conceptual para el análisis simbólico de la cultura. Debemos empezar a desarrollar *sistemas de análisis*, en los que haya que construir representaciones para aproximarnos a conocer esa concepción de la vida social y que frecuentemente está manifiesta en el *texto cultural del cuerpo*. Nuestras pesquisas actualmente se apoyan en disciplinas que han desarrollado ampliamente este tipo de construcciones simbólicas, como bien dice Geertz:

No es hermandad interdisciplinaria lo que se necesita, ni es tampoco un eclecticismo menos petulante: es el reconocimiento, por ambas partes, de que las líneas que agrupan a los estudiosos en áreas intelectuales o, lo que es lo mismo, que los clasifican en comunidades diferentes, en los días que corren poseen ángulos enormemente excéntricos. El punto en el cual las reflexiones de los humanistas sobre las prácticas de los científicos sociales parecen más urgentes, es el que concierne al despliegue en el *análisis social*, de modelos trazados a partir de dominios humanistas: ese

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

“cauteloso razonamiento según analogías”, como lo llamaba Locke, que “a menudo nos conduce al descubrimiento de verdades y producciones útiles, que de otro modo hubieran permanecido ocultas”. (Locke, estaba hablando de frotar dos varas entre sí para provocar fuego y de la teoría calórica de la fricción atómica, aunque la sociedad comercial y el contrato societario también le habrían servido como imágenes). Mantener el razonamiento cauteloso, y por ende útil, y por ende verdadero, es, por así decirlo, el nombre del juego. La analogía del juego es tanto cada vez más popular en la *teoría social* contemporánea como cada vez más necesitada de examen crítico. El impulso para observar una u otra clase de conducta social como una y otra clase de juego proviene de cierto número de fuentes (no excluyéndose, quizá, la prominencia de los espectáculos deportivos en la sociedad de masas). Pero la más importante de estas fuentes es la concepción de Wittgenstein de las formas de vida como juegos del lenguaje, al lado de la concepción lúdica de la cultura de Huizinga y de las nuevas estrategias de *La teoría de los juegos y la conducta económica* de von Neumann y Morgenstern. De Wittgenstein proviene la noción de *la acción intencional* como algo “que sigue una regla” (Geertz 1991: 63-77).

De ahí que coincidimos con lo expresado por este autor, en el sentido de que la clave para la transición del texto a lo *análogo* del texto, de la escritura como discurso a la acción como discurso, es, como también lo señaló Paul Ricoeur (*op.cit.*) el concepto de ‘*inscripción*’: *la fijación del significado*. La gran virtud de la extender la noción de texto más allá de las cosas escritas en papel o esculpidas en piedra es que dirige la atención sobre precisamente este fenómeno: *cómo se lleva a cabo la inscripción de la acción*, cuáles son sus vehículos y cómo trabajan, y qué es lo que la *fijación del significado* a partir del flujo de sucesos: la historia a partir de lo que sucedió, el pensamiento a partir de lo pensado, la cultura a partir de la conducta, implica para la interpretación sociológica. Contemplar las instituciones sociales, las costumbres sociales, los cambios sociales, ‘legibles’ en algún sentido, implica modificar todo nuestro sentido sobre lo que es la interpretación hacia modos de pensamiento más familiares al traductor, al analista factorial o al empadronador.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Tratamos aquí de comprender, describir e interpretar, a través de un sistemático análisis las prácticas culturales que el hombre ha ejercido en su cuerpo en poblaciones antiguas, como también, actualmente lo realizan las sociedades tradicionales y, en parte, algunos grupos urbanos. Toda práctica cultural, contiene inscripciones sígnicas que demandan un estudio profundo sobre la significación. Y así,

Lo que se impone es darse cuenta de que el fenómeno alcanza a la antropología, y especialmente advertir que decir que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración [...]. La finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto de la semiótica de la cultura. Entendida como sistemas de interacción de signos interpretables (yo llamaría símbolos) [...]; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. (Geertz 2005: 26-27).

En consecuencia, en esta perspectiva de estudio la antropología, con particularidad la antropología física irá enriqueciendo su rol dentro del sistema de la cultura, tanto en el contexto social antiguo como en el contemporáneo. El objetivo es aproximarnos a conocer los significados contenidos en el texto corporal con modificaciones culturales: *la modificación de la cabeza en los antiguos andinos de Perú*, entre otros, el tatuaje en momias andinas, las trepanaciones craneales como las lesiones suprainiana, plasmadas en el cuerpo humano.

IV. El significado social de las prácticas culturales de modelar el cuerpo.

Acercarnos al *significado social* de las prácticas culturales de modelar el cuerpo, es entrar al conocimiento de esa *praxis social* (todo quehacer social) que está estructurada con particularidad en las cabezas modeladas,

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

las que se presentan como *signos no verbales*, y éstas a su vez son parte del lenguaje humano. Asimismo la cabeza modelada se presenta como parte de *la estructura simbólica de la cultura* y como la *representación social del cuerpo*.

No cabe duda alguna de que el mundo y por ende, todas las sociedades humanas están rodeadas de símbolos. Le Breton (1991: 90) manifiesta que toda descripción del mundo es pues una manera más de *simbolización*, es decir, una interpretación, cuyo valor se mide según el grado de adhesión que produce en el colectivo y según la eficacia que es capaz de producir frente a las expectativas comunes que ha creado. El hombre no vive en un universo puramente material, vive en un universo de sentido y de valores, y en el que éste “comparado con los animales, el hombre no vive solamente dentro de una realidad más vasta, vive, por así decirlo, en una nueva dimensión de la realidad” (Cassirer 1975: 43), donde la naturaleza no es nada más naturaleza, es otra cosa: *un universo de símbolos*, a la que no agota ningún saber parcial, ya sea cultural o científico (aunque también habrá que considerar que las ciencias son hijas de la cultura). Una trama ininterrumpida de *sentidos* y de *valores* nutre la correspondencia entre el hombre y el mundo y entre los hombres mismos. Y define también su eficacia (Le Bretón 1991).

Queda pues el hombre expuesto y frecuentemente, sobreexpuesto a una enorme cantidad de signos, muchos de ellos de carácter simbólico; la carencia de interés en muchos de éstos los hacen permanecer ignorados y en otros, a su conocimiento parcial por muchas de las razones antes expuestas. Desde la antigüedad el hombre se ha interesado en conocer su pasado y las circunstancias de su existencia; el antropólogo moderno continúa con este interés y sigue en la búsqueda de mejores herramientas metodológicas para el logro de estos fines. Y ésta es parte de nuestra tarea.

Las consideraciones anteriores están dirigidas hacia el conocimiento y mejor comprensión de lo que es *la configuración simbólica de la cabeza modelada intencionalmente* y que refleja el *acto creador* del hombre;

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

una dimensión imaginaria que lo llevó a utilizar su cuerpo como la *sede* de *metáforas corporales*, de gran *significado social y cultural*. Y en efecto entender y comprender las plasmaciones culturales que el hombre ha ejecutado en su cuerpo, implica indagar la “*significación y la significatividad*” de esas fuerzas creadoras que han dado origen a las diversas manifestaciones culturales. Por ello, es mucho más importante empezar por entender las relaciones que existen entre el *significado* y la *significatividad* de la práctica cultural de modelar la cabeza y por qué se empieza definiendo a la cabeza modelada como un *signo* (representa algo para alguien); y hoy ante nuestra mirada sigue representado un conjunto de significados. Estas son cuestiones fundamentales a las que nos enfrentamos con el análisis de esta práctica cultural. Estas plasmaciones culturales son por su propia naturaleza, respuestas a semejantes problemas fundamentales de la existencia. Por ejemplo, la cabeza modelada y ornamentada en una determinada *forma*, *denota* información: algo está significando, y por otro lado *connota* significados y el valor o *significatividad* de su importancia dentro del *etno* o de la colectividad.

El hecho de que se mencionen muchas interrogantes no tiene otro objeto, que indicar la amplitud de lo investigado y señalar los diversos modos que hay para enfocarlo desde el *contexto óseo*, es decir, desde la osteología cultural, la cual forma parte de la antropología física. Este conjunto de partes, en que se divide el trabajo osteológico en la presente investigación, no constituye una visión general ni un esquema estrictamente ilimitado, sino una muestra representativa en la que se destacan las relaciones entre diferentes temas y disciplinas que interactúan, se complementan y se relacionan entre sí, en más de una manera.

¿Qué hacer entonces en la búsqueda de una respuesta ante lo que parece ser inexplicable?: Las reglas básicas del método científico nos orientan hacia lo que debemos hacer para avanzar: seguir con el paulatino estudio comparativo que toda sana metodología aconseja; la fisonomía de lo andino deberá lograrse con el cotejo primero de las propias variantes andinas, luego, de las demás sociedades amerindias, para finalmente

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

ubicarla dentro del concierto de la aventura humana (Ortíz Rescaniere, 1985: 63-64). De ahí que el propósito de este estudio, es continuar estudiando este extraordinario tema haciendo un estudio comparativo en el área mesoamericana. Por lo tanto, el enfoque simbólico abarca una ardua tarea de investigación, desde examinar fuentes históricas, especialmente sobre los mitos y la religión andina, fuentes contemporáneas, como la de efectuar la interpretación del registro óseo antiguo y del registro arqueológico para obtener la información del dato social que representan *in situ* los restos y complementarla con las notas etnográficas y etnológicas. Esto nos conduce a establecer las relaciones entre el *significado* y la *significatividad* de cada tipo de modelado para aproximarnos al simbolismo actual del grupo bajo estudio.

El objetivo fundamental de este trabajo, es ofrecer una propuesta antropológica tomando los esquemas conceptuales de texto y los *procesos de los signos* (semiosis) y su funcionamiento en la vida sociocultural del hombre, para ir así teorizando acerca del *proceso simbólico*. La modificación del cuerpo, como el modelado cefálico intencional no sólo se ha presentado en las poblaciones antiguas, sino también en las sociedades tradicionales contemporáneas, un gran fenómeno social, que también constituye una forma de *comunicación social*, que se ha servido y sirve de signos que reflejan valores y orientaciones culturales en las diversas sociedades con significados diferentes y otros parcialmente similares. Además de ser un proceso sociocultural, todas estas prácticas culturales de modelar el cuerpo, constituyen también un *arte*. Y al hablar de arte necesariamente tenemos que auxiliarnos de la estética “la ciencia de lo bello, con mayor precisión, y a lo bello artístico” (Hegel 1997: 11), pero también considerando lo bello natural, lo que está en la naturaleza, esta autor ha manifestado que el hombre se ha servido siempre del arte como medio para tomar conciencia de las ideas y de los intereses más elevados del espíritu. Los pueblos han depositado su concepción en los productos del arte, la han expresado y han adquirido conciencia de ella por medio del arte, en donde la sabiduría y la religión se han concretado en formas creadas por el arte.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

Pero todo ese arte ha partido de la interacción del hombre con la naturaleza; por lo tanto, lo bello natural es la base para proyectar lo bello artístico; sin la naturaleza que le brinda los elementos *signicos* no habría proyección para desarrollar lo bello artístico. Así, en este estudio se aporta un nuevo camino para explorar la cabeza modelada como arte y como diagnóstico dentro de la estructura simbólica de la cultura, cuya representación social está manifiesta en una parte del cuerpo: *La cabeza modelada*.

A menudo, las plasmaciones culturales de pueblos pertenecientes a culturas distintas a las nuestras y sobre todo, de otras épocas, hechas a través de expresiones sociales, artísticas, rituales o religiosas nos parecen extrañas e incomprensibles:

A todo observador imparcial de las formas de vida de los pueblos primitivos lo asalta irrecusablemente como primera impresión que dichos pueblos estén separados de nosotros por un profundo abismo y que no es posible, por consiguiente, comprender su actitud extraña a partir de nuestro mundo. Esto se aplica tanto a su actividad artística como a la abundancia de prescripciones y prácticas que reglamentan su vida (Jensen 1966: 21-53).

Lo anterior bosqueja sobremedida el quehacer del antropólogo: el estudio del hombre y sus creaciones socio y culturales. Y en este sentido, tenemos que comprender que nuestras sociedades tradicionales actuales viven de manera diferente a las llamadas modernas y que debemos respetar sus usos, costumbres, formas de vida e ideología y sobre todo valorar su ingenio, el arte que desarrollan, la manera tan sencilla y eficaz de cómo se conducen cotidianamente. Condición necesaria para todo ello por supuesto, es el pleno conocimiento de dichas culturas.

Enfoquemos ahora la atención al aspecto histórico y tratemos de penetrar en la profundidad del tiempo para llegar hasta el hombre prehispánico; preguntémosle ahora la manera de cómo concibió la idea de modificar la cabeza de los recién nacidos para obtener paulatinamente una *forma* o *modelo de cabeza* establecida en el grupo y, lo que es más importante, a crear este símbolo dentro de su cultura y comunicarlo a sus miembros;

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica

constituye esta parte importante de la investigación la heurística necesaria que el investigador habrá de reconstruir o de recrear de alguna manera, para el logro de una adecuada interpretación de estos signos y de su función cultural en los ámbitos social, geográfico y temporal

El interés por comprender el *simbolismo* de las cabezas modeladas cabe decir, ha motivado el establecimiento de una *analogía* de determinados grupos con otras culturas andinas, para obtener resultados sobre qué grupos practicaron dichos modelados, y que estarían representando.

El objetivo de presentar una propuesta de análisis simbólico a partir del marco teórico de la semiótica y la semiosis (proceso de signos), parte de la premisa: *toda descripción del mundo es simbólica* dentro del contexto de la cultura. Si las sociedades humanas son fuentes de símbolos y vivimos en un universo de signos en los que están inmersos los símbolos, en efecto, la práctica cefálica se presenta como parte de la *estructura simbólica de la cultura* cuya *representación social* está manifiesta en una parte del cuerpo: *la cabeza*.

Ésta, representa un conjunto de *significados* entre los cuales se establecen relaciones de representación social, representaciones de generación en generación con respecto al grupo, representación de valores culturales que constituyen un sistema de comunicación y significación social; en su conjunto pues, tiene carácter cualitativo.

La hipótesis es que, esta creencia se inició como una idea de dominar el cuerpo y el espíritu, ya que lo espiritual involucra todo un complejo ideológico: creencias, costumbres, mitos religiosos, entre otros, frente al entorno corporal interno y al entorno externo. Posteriormente surgiría como un medio de *identificación étnica* en el grupo o colectividad. Por lo que en algún momento, la cabeza pasa a establecerse como el *segmento simbólico* más importante del cuerpo, para comunicar, expresar y manifestar la riqueza de su vida sociocultural dentro de su grupo o colectividad. Y seguramente a partir del cambio de vida de las sociedades, esta práctica cultural cefálica en algunas sociedades o grupos

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

étnicos, se modifica, “especialmente entre jerarquía y pueblo, como en la sociedad Maya” (Romano 1987: 25 -41).

El conocimiento de la parte *simbólica* de la costumbre de modelar la cabeza, indica que los dos grupos humanos de la costa peruana (Paracas y Chancay) que la realizaron y los que reproducían el modelado, lo efectuaron bajo estructuras determinadas por la sociedad en que vivían, lo que implicaba ya, un conocimiento de la organización y la dinámica propia de las mismas condiciones reproductoras de sistemas de representaciones colectivas, en donde el hombre tenía plena conciencia de lo que significaría adoptar una forma de cabeza en el grupo

Este proceso es complejo, así que habrá que distinguir dentro de la *semiosis social* los siguientes niveles de análisis, los cuales nos permiten conocer el funcionamiento de éstos en la vida del hombre y acercarnos al aspecto *simbólico* de la práctica cultural de modelar la cabeza, es decir, a las relaciones en un *proceso signico* (relaciones entre tipos de modelados):

1. Un nivel de análisis dentro de *una dimensión sintáctica*, implica estudiar las relaciones entre los *signos*, es decir, las relaciones que existen entre sí de los modelados cefálicos *cuneiformes de frente plana oblicua y occipital erecto* cuya forma de los parietales son tronco-cónicos y cónicos, *versus* modelados *cuneiformes de frente curva y occipital plano erecto* (ambos son *signos* de algo), en los que pueden existir conexiones de homogeneidad y de heterogeneidad con respecto a las formas modeladas de la cabeza. Dichas relaciones entre los signos serán de coherencia.

2. La cabeza modelada en un determinado tipo, permite un *análisis semántico* en el que se estudian las relaciones que existen entre los *signos* y los *objetos* (significado). Este análisis denota y connota estudiar relaciones que existen entre las formas modeladas en la cabeza de los individuos (*signos*) con lo significado (u objetos). Las relaciones que se dan, serán de *correspondencia*.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

3. La práctica cultural de modelar la cabeza proclama además realizar un estudio dentro de la dimensión *pragmática*, que permita explicar las relaciones de los modelados cefálicos con los usuarios y éstos pueden ser varios (emisor y receptor). Es decir son las relaciones de los signos con los intérpretes. Es un nivel de interpretación, que permite captar la intencionalidad del autor de la práctica cefálica. Las relaciones que se dan son de *uso*.

Es esta última dimensión de gran relevancia para la interpretación del texto y de sus elementos constituyentes, por ser precisamente la que destaca la objetividad y en consecuencia nos destila confianza para recuperar el *significado* del hablante o autor; en este ámbito es donde las ciencias humanas se traslapan y fusionan para dar paso a la comprensión y a la explicación, hasta alcanzar el tranquilo espacio en el que cómodamente sintamos que la heurística nos permite comprender a través de la explicación y regresar en el sentido contrario, con toda tranquilidad (Beuchot 1999: 32).

Ante lo expuesto, se plantean ciertas interrogantes que necesitan respuesta, o más bien problemas importantes que requieren ser estudiados, con el auxilio de una *metodología* que oriente al investigador, que le enseñe el camino más adecuado para así obtener más y mejor conocimiento acerca de cuestionamientos de esta índole: ¿Por qué ha sido la cabeza, el segmento corporal más privilegiado que el hombre ha elegido para modelarla con respecto al cuerpo?, ¿Constituye la cabeza, la representación social del cuerpo?

Bibliografía

Beuchot, Mauricio (1999): *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Segunda edición corregida y aumentada. México.

Buxó, José Pascual (1990): “La estructuración semiótica de las ideas”. *Acciones Textuales* N° 1. Universidad Autónoma Metropolitana,

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Enero –junio. México.

Cassirer, Ernst (1975): *Essai sur l'homme*. París, Minuit

Castillo Butters, Luis Jaime (2005) “Diosas. Magas, sacerdotisas, señoras. Las mujeres en el antiguo Perú”. *Divina y Humana. La mujer en los antiguos México y Perú*. Editores Consejo Nacional para la cultura y las artes de México y Ministerio de Educación del Perú.

Geertz, Clifford (1991): “Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Gedisa Editorial. España.

Geertz, Clifford (2005): *La interpretación de las culturas*. Décima tercera reimpresión. Gedisa Editorial. España.

Hegel, Friedrich (1997). *Lecciones de Estética*. Primera edición en Ediciones Coyoacán, México.

Jensen, Ad. E. (1966): *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Primera reimpresión 1975. Fondo de Cultura Económica. México.

Le –Breton, David (1991): “Cuerpo y Antropología: de la eficacia simbólica”. *Diógenes*. Revista Semestral 153. Coordinación de Humanidades –UNAM- México.

Lotman, Iuri (1993): “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* N° 9, enero – diciembre

Marty, Robert (1990): *La semiótica de Ch. S. Peirce: presentación formalizada*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Morris, Charles W. (1958). *Fundamentos de la Teoría de los Signos*. Suplemento del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos N° 12. Universidad Nacional Autónoma de México.

Morris, Charles (1974). *La significación y lo significativo. Estudio de las relaciones entre el signo y el valor*. Alberto Corazón, España.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1985): “Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica”. *Antropológica* Año III, Nro. 3. Universidad Católica del Perú. Lima.

Pierce (1986): *La ciencia de la semiótica*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1998): “¿Qué es un texto?”. *Lingüística y Literatura*. Año 19, N° 33, enero –junio. Universidad de Antioquia.

Rossi-Landi Ferruccio (1976): *Semiótica y Estética*. Colección y Epistemología dirigida por Armando Sercovich. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Romano P, Arturo (1987): “Iconografía Maya”. *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*. México.

Sercovich, Armando (1960: 9-14) “Presentación Interpretantes para Charles Sanders Peirce: Semiótica e Ideología”. *La ciencia de la semiótica*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Weiss, Pedro (1961) *Osteología cultural. Prácticas cefálicas. Tipología de las deformaciones cefálicas –Estudio cultural de los tipos cefálicos y de algunas enfermedades óseas*. Tomo II. Lima, Perú.

Weiss, Pedro y Pedro Rojas Ponce (1967 -1968) “Estudio de las imágenes con cabezas bilobuladas de la cerámica Chimú y Chancay”. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXV. Lima, Perú.

Yépez Vásquez, Z. Rosaura (2006). *La práctica cultural de modelar la cabeza en dos culturas andinas del Antiguo Perú: Paracas y Chancay. Un estudio de los procesos de significación de la cabeza modelada intencionalmente*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

YÉPEZ VÁSQUEZ, R y R. ARZÁPALO MARÍN: *La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica*