

COMIDA Y CULTURA: IDENTIDAD Y SIGNIFICADO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO*

RAMIRO DELGADO SALAZAR
Universidad de Antioquia

Mediante la cuidadosa mezcla de sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que se encuentran en los diversos universos de la comida, cada grupo humano construye fuertes relaciones sociales y simbólicas: en cada bocado de comida vivimos a diario nuestra doble condición de seres culturales y biológicos. Cada sociedad ha codificado el mundo de los sentidos desde su propia mirada y su propia racionalidad, y en el comer están presentes las particularidades de un grupo humano. La comida es un amplio espacio de significados amarrados a nuestra historia social, el cual es un excelente terreno para hablar de diversidad cultural y de contemporaneidad.

Tanto la temporalidad como la espacialidad son parte fundamental en la aproximación a la interpretación de la cultura y el universo de la comida. Aquí nos referimos a un mundo contemporáneo, a una realidad actual en la que los territorios y los tiempos se traslapan y se habla de una economía mundial y un proceso de globalización. Se trata de un momento coyuntural en el que se enfrentan las ideas de lo global a aquellas que exigen el respeto a la pluralidad cultural y étnica del mundo.

¿Cómo abordar la diversidad cultural en el mundo contemporáneo? ¿Qué implica pensarnos diferentes, distintos? ¿Por qué

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 03/10/2000 y aceptado para su publicación el 08/11/2000.

* Este artículo es fruto del proyecto de investigación para la tesis de maestría en Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Se contó con el apoyo de la misma institución mexicana, así como con el apoyo del Instituto de Estudios e Pesquisas (INEP) de Guinea-Bissau, de la compañía Transportes Marítimos Mexicanos y de la compañía aérea de Guinea-Bissau TAGB, y se realizó entre 1990 y 1996.

es necesario hablar de globalización? ¿Cómo recorrer el universo de la comida como referente cultural?

A partir de la revisión de las categorías del “mundo contemporáneo” y sus “dinámicas globalizantes”, ubicaré el análisis de la diversidad cultural y las variables presentes en dichas categorías de tal forma que nos permitan abordar el universo de la comida como un espacio mediante el cual podemos tanto vivir la diversidad cultural y la identidad desde nuestra propia realidad, así como desarrollar proyectos de investigación particulares. Desde una reflexión sobre las categorías generales de éste análisis hasta una mirada del universo de la comida por la antropología llegamos a la presentación de un estudio de caso africano sobre el universo de la comida y la diversidad cultural.

Mundo contemporáneo, globalización y territorios

A partir de la importancia que tiene el referente territorial para toda sociedad en relación con sus significados culturales, es necesario mirar a la luz de hoy cómo se vive y se siente este territorio en un mundo en el que se habla de una economía mundial y de procesos de globalización.

El espacio atravesado por las múltiples marcas culturales que lo llenan de sentido nos remite a pensarlo como el territorio en el cual cada sociedad construye su historia presente, pasada y futura. El territorio se presenta como referente vital de la cultura en el cual se insertan las raíces de una identidad. La historia de cada sociedad está articulada profundamente al territorio y es en la tierra en donde comienza el universo de la comida en toda sociedad, de allí se empiezan a recolectar los ingredientes básicos para la construcción de un universo de la comida. Comer es digerir culturalmente el territorio. El control del territorio siempre ha sido un punto sustancial de las diversas sociedades, de él depende la existencia de la energía vital de la comida. Cada cultura le asigna diversos significados a su territorio que van desde ser y tener un valor de uso hasta ser un valor de cambio, una mercancía; la tierra es sentida y vivida desde la cultura. Además, en esta mirada al territorio es necesario articular el referente temporal, es decir, la dinámica

de cambio alrededor de los significados del espacio a través del tiempo.

A la luz del estado-nación, el territorio nacional es el lugar en el que se construye la identidad nacional; sin embargo, no podemos seguir pensando en esa concepción inventada de la realidad territorial nacional en la que se asume el espacio como neutro frente a las relaciones culturales que se establecen con él, y frente a la posibilidad de una diversidad cultural y por ende territorial en el país. El territorio remite permanentemente a una construcción cultural del espacio, en la cual se encuentran las marcas o señales propias de cada sociedad. Hablar de territorio es hablar de las posibilidades de existencia de un grupo humano y de la construcción de sus valores culturales y de su identidad.

En el mundo contemporáneo la dimensión del territorio no es ajena a las diversas relaciones económicas y políticas que se establecen entre los distintos países y ejes de poder. En diversas circunstancias se observa el territorio desde los intereses capitalistas y mercantiles y desde una economía mundial en la cual se separan los referentes culturales y simbólicos de los intereses económicos y políticos particulares y se mira más el territorio como un valor comercial y sinónimo de poder y control, o también se juega con él desde una figura ambigua entre su valor simbólico y económico. La globalización parte de una premisa fundamental acerca del territorio en la cual las llamadas “fronteras” se ven desplazadas frente a las dinámicas de “desterritorialización” y “reterritorialización” ocasionadas por los flujos económicos, políticos y sociales (población, información, símbolos, capital y comodidades) que rigen el orden mundial y por consiguiente las miradas globales del mundo y de sus diversas culturas.¹

Los distintos territorios en los que se construyen las culturas actuales se ven enfrentados a dos fuerzas que marcan el derrotero del mundo contemporáneo: la mirada global y transnacional apoyada por los ejes de poder económico y político que rigen el mundo. A su vez, mientras se construyen territorios

¹ Kerney, M., “The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism”, *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, pp. 547-565.

transnacionales desde la globalización, se destruyen los territorios de algunas sociedades en aras de una dimensión económica mundial y global de la cultura, en aras de una homogenización y un no respeto a la diversidad. Sin embargo, se dan también procesos de construcción territorial apoyados en la lucha por los derechos a un territorio y a la diversidad cultural. Al tener enraizada la cultura en el territorio es posible abordar la dimensión vital que representa todo lo concerniente a éste y sus repercusiones en la sociedad y en los valores culturales. Hablar de la comida es referirse permanentemente al territorio con el cual se construyen los diversos sabores de la cultura.

Cultura y etnicidad: conceptos para pensar hoy

La cultura entendida como un sistema simbólico de comunicación construido por las sociedades en un tiempo y un espacio determinado y en constante dinamismo permite acercarnos al mundo contemporáneo y hacer una lectura de cómo las sociedades o grupos de hoy están permanentemente construyendo sistemas de comunicación a través de diversos símbolos, y que sus referentes culturales son el producto de una historia de permanentes cambios, son una memoria de su vida. Por medio de la cultura, cada sociedad define su propia manera de ser, de tener su identidad, pero en el mundo contemporáneo y dentro de una visión del sistema mundial los procesos interculturales se dan con cierta frecuencia y diversidad, lo que permite la construcción permanente de nuevas culturas o la rearticulación de las ya existentes.

En el marco de la contemporaneidad y de los procesos de desterritorialización y reterritorialización, la lectura cultural debe partir de una visión cambiante de los referentes simbólicos de un grupo humano; la cultura aparece como una digestión permanente de nuevos símbolos provenientes de las relaciones interculturales actuales y de los diferentes momentos vividos por ese grupo, a través de la cual se dan cambios al interior de una cultura y se transforman sus significados. La cultura define los valores propios de un colectivo, delimita sus

referentes y por consiguiente marca la historia simbólica de un grupo; en esta historia encontramos las referencias de identidad de ese grupo.

Al referirnos a la categoría de cultura es importante remitirnos explícitamente a los conceptos de “identidad” y de “etnicidad”. Ambos conceptos se refieren a una dimensión histórica y cultural presente en el corazón de cada grupo humano, o de cada sociedad y que permite —dependiendo de las coyunturas políticas, hegemónicas, económicas, sociales y religiosas— aparecer como la manifestación simbólica de una pertenencia a un modelo de vida y de sociedad, es decir, una propuesta de “existencia”, “presencia” y “permanencia” étnica y de identidad con un mundo simbólico; o también se puede hablar de “culturas de protesta” o de “culturas de opresión” en el sentido en que a través de esas identidades o etnicidades de protesta y opresión se da respuesta a modelos hegemónicos de poder y se consolida la diversidad de las culturas en el mundo contemporáneo. Lo étnico es la forma a través de la cual se manifiesta la cultura de una sociedad; por lo tanto, referirnos a la etnicidad es remitirnos a las formas de expresión de cada grupo.

La “etnicidad” se nos ofrece como un territorio decisivo en la mirada al mundo contemporáneo. Desde esa mirada autónoma en la que se fortalecen los referentes culturales de un grupo, la “etnicidad” constituye lo fundamental para hablar de pertenencia y de presencia como grupo, hasta la mirada de la “etnicidad” como “La diversidad prohibida” generadora de acciones de opresión por parte del poder estatal y a su vez creadora de actitudes de respuesta y protesta por parte de cada grupo.² La “etnicidad” aparece como el conjunto de discursos sobre la realidad de la diversidad, no se trata de un sólo discurso de “la etnicidad”. Según sea el sector social y la coyuntura política y económica, la diversidad cultural sirve para apoyar los procesos de reafirmación cultural de los grupos, o también la diversidad a través de sus manifestaciones se vuelve un enemigo para el poder, ante el cual hay que actuar en busca de la

² Susana B. C. Devalle, “Etnicidad: discursos, metáforas, realidades”, en Devalle, Susana B. C. (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México, pp. 11-40.

legitimación de un estado-nación y de una identidad nacional.³ Lo “étnico” se vuelve un valor positivo o negativo dependiendo de las relaciones que se establezcan entre los ejes de poder y, por lo tanto, como la cultura es ese código de referencias simbólicas, también se ve y se vive desde lo positivo y desde lo negativo, de acuerdo con el sector desde donde ésta sea valorada.

“La etnicidad es un modo de conciencia social, así como una forma de ordenar las relaciones sociales. Es sólo en ciertos momentos de la historia de una sociedad cuando la etnicidad se afirma explícitamente aunque en la práctica haya sido ‘vivi-da’ y ‘usada’ todo el tiempo”.⁴ Y explícitamente en un mundo contemporáneo que nos refiere la globalización y el sistema mundial como los valores fundamentales, “la etnicidad” y “la identidad” tienen un papel prioritario en las lecturas sobre las sociedades actuales. Los valores que me amarran a mi historia social y cultural son aquellos que permanentemente afloran cuando de identidad se trata, y ahí se abre el universo de la comida como un territorio lleno de significados y de procesos mediante el cual cada sociedad vive su “identidad”, “sus significados”, su “eticidad”. La comida le permite a las sociedades a su vez vivir su realidad étnica en el marco de la contemporaneidad, así como se vive cualquier aspecto de la cultura en un mundo contemporáneo, global y económico y a su vez de respeto a la pluralidad y diversidad étnica.

“La cultura se vuelve el medio privilegiado para interpretar la realidad social y para comunicar esa interpretación a pesar de las situaciones de enfrentamiento, violencia y represión”.⁵ Siguiendo a Clifford Geertz desde el título de su artícu-

³ Al respecto de la diversidad de discursos sobre la “eticidad”, es útil la propuesta que tiene Susana B. C. Devalle: “Existe por lo tanto una pluralidad de discursos étnicos. Actualmente, estos discursos se pueden colocar ampliamente en las siguientes categorías: 1) La etnicidad como un elemento de apoyo para las clases dominantes y para el estado, 2) La etnicidad como un elemento que aporta una base para formas extremas de afirmación de la identidad, lo cual en situaciones de inseguridad social y económica suele respaldar un concepto rígido y exclusivo de la nación estado, negando con violencia cualquier expresión de diversidad, 3) La etnicidad como una fuerza contrahegemónica en la que la filiación étnica y la subordinación económica y política están correlacionadas y que actúa como una fuente de solidaridad política en un momento de conflicto político (Devalle, 1996, pp. 52-53).

⁴ Devalle, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

lo: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (1995, p. 19), las tareas ante el contexto cultural son desde una mirada interpretativa del denso entramado (en el sentido de profundo, de condensado) de significados que conforman una cultura. Interpretamos las diversas manifestaciones de una cultura: “La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas” (p. 26). Al acercarnos en la actualidad a la cultura, partimos de una postura que va hacia la interpretación de sentidos y valores con los cuales cada sociedad construye su entramado universo de significados; vive, siente y expresa su “identidad” y su “etnicidad”. El mundo simbólico brinda en el nivel de la cultura su dimensión pública en la medida en que hablar de significación es hablar de una comunicación entre dos seres o grupos.

Cómo abordar hoy la investigación sobre y con la cultura

Indudablemente el mundo contemporáneo impone metodologías, teorías y técnicas más acordes con las diversas realidades o sociedades de los sujetos del quehacer de la investigación. Nos referimos a una investigación con utilidad social en la cual los diferentes participantes del proceso encuentran beneficios al haber realizado esta tarea conjunta que es la investigación. El papel de las disciplinas sociales se articula con las preguntas para la investigación que se construyen con la comunidad, y la investigación es finalmente un diálogo de saberes que permite construir un *corpus* de ideas y significados para dar cuenta de esa pregunta expuesta mediante unos objetivos generales y específicos.

La categoría de Investigación-Acción-Participación (IAP), formulada por Orlando Fals Borda⁶ hace referencia a una metodología particular para abordar los procesos de conocimiento

⁶ Vale la pena presentar las premisas fundamentales de esta metodología que permiten tener una visión más completa de la IAP: *a)* autenticidad y compromiso, *b)* antidogmatismo, *c)* devolución sistemática, *d)* reflujo a intelectuales orgánicos, *e)* ritmo reflexión-acción y *f)* ciencia modesta y técnicas dialógicas (Fals Borda, *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla en praxis*, Bogotá, Ed. Tercer Mundo, 1978, pp. 96-105).

o investigaciones desde una lectura vital frente a la articulación de los sujetos generadores de ese proceso y sus significados culturales. Esta metodología sirve de creadora de respuestas desde la etnicidad a diversas coyunturas del mundo contemporáneo por medio de nuevas propuestas de investigación y de la realización de diversos proyectos particulares.

Sin embargo, ante la importancia metodológica de la IAP es necesario observar el aspecto de la localización geográfica de los grupos, sujetos de la investigación. La etnografía aparece idealmente como el estudio del universo cultural de una sociedad, idealmente situada en un "territorio particular". La nueva mirada del mundo desde la globalización abre el debate acerca de las tareas de investigación al hablar de los territorios transnacionales, es decir, las culturas transnacionales y una etnografía multisituada, ubicada en diferentes territorios en el mundo, una etnografía de la globalización. De cualquier forma, sea el estudio de la localidad o de la globalidad cultural, la dinámica de la IAP brinda un camino para el desarrollo de la investigación sobre la cultura en el mundo contemporáneo.

Cada vez más el mundo nos exige pensar la investigación como un proceso en el que hablamos de "investigar con y sobre", en el sentido de permitir, en esa mirada dialógica y reflexiva de la que habla la etnografía,⁷ la participación desde la palabra, desde el testimonio de la gente actora de esta experiencia de conocimiento denominada investigación.⁸ Con el uso del término "con" me refiero a una articulación y compromiso bilateral entre los sujetos ante el conocimiento por medio del cual se intenta garantizar el buen desarrollo del proceso de la investigación; además, hago alusión a la utilidad social de la investigación y me refiero al producto final de ese proceso a través del cual se presenta el balance de la investigación realizada: escribir, transcribir, inventar una historia, es el acto de dejar por escrito un proceso de investigación en el que se ha trabajado desde una lectura participativa, por lo tanto el texto es una construcción comunitaria, es un texto escrito con

⁷ M. Hammersley y P. Atkinson, *Etnografía: métodos de investigación*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

⁸ R. Delgado Salazar, "El trabajo de campo y el proceso investigativo", *Hurgar*, 1994, enero-junio, pp. 35-36.

la comunidad sobre la comunidad: quizás ahí estamos hablando realmente de un proceso de investigación con y sobre una cultura. La voz de los actores debe llevar el hilo conductor de ese proceso y es de vital importancia en el mundo contemporáneo la gestión realizada desde los grupos de base, desde las diversas comunidades, para jalonar procesos de investigación donde la voz principal es la voz de la gente. Sin embargo, es necesario escuchar la pregunta que, desde sus referentes africanos, V. Y. Mudimbe hace: “Es posible y legítimo tener un discurso sobre “el otro” y desde que punto de vista?”,⁹ en este aspecto, estamos observando lo relativo a la ética y la interpretación cultural y con qué conciencia se escribe y se describe al “otro”, sólo que en esta lectura de la investigación como proceso comunitario, esta realidad social deberá definir el lenguaje de ese discurso sobre y con el otro, construido a partir de un diálogo de conocimiento.

Abordar la cultura en el mundo contemporáneo es hablar de diversidades, etnicidades e identidades. Es además pensar un mundo desde la pluralidad cultural articulada a una mirada de globalización y transnacionalismo. La diversidad cultural nos exige abordar lo simbólico bajo la mirada de cambio y constante recreación y revitalización; la cultura es un sistema coherente de comunicación, de tal forma que a través de diversos lenguajes construidos en la contemporaneidad comunicamos la dinámica de cambio de la cultura y su permanente tarea de digestión de referentes particulares. En la cultura encontramos la historia acumulada y siempre actual de una sociedad.

Oler, tocar, saborear, oír, ver y pensar nuestra propia identidad alrededor de la comida

“Le está prohibido al hombre entrar en la cocina, (esta es) dominio reservado y privilegiado de la mujer [...] para la mujer negro¹⁰ —africana la cocina no es solamente el lugar donde

⁹ B. Mouralis, “V. Y. Mudimbe ou le Discours, l'Écart et l'Écriture”, Paris, Présence Africaine, 1988.

¹⁰ Es necesario retomar la utilización del término “negro”, “*negritude*” y mujer negro-africana en el marco del movimiento de reivindicación de las culturas e identi-

ella prepara el alimento de la familia; es también y especialmente para ella su lugar predilecto dónde ella organiza y conserva los utensilios y los productos de su soberanía en la vida comunitaria”.¹¹

En África la cultura no es solamente la lengua, vehículo de conocimiento de la historia y de sus tradiciones; sino también ese sentimiento de pertenecer a las mismas raíces, al territorio, al género de vida, a los mismos problemas de existencia, en fin, a todo eso que está en el origen de la etnia, a los hábitos alimenticios que constituyen un capítulo extremadamente revelador de la historia cultural de las sociedades humanas a través de las relaciones que pueden existir entre la alimentación y la vida espiritual.¹²

La comida [...] debe alimentar la mente colectiva antes de que entre en el estómago vacío. La comida debe alimentar el estómago colectivo antes de que pueda alimentar la mente colectiva.¹³

Los universos de la comida construidos por cada grupo humano permiten pensar la identidad amarrada directamente a los diversos sabores, colores, olores, texturas, sonidos y pensamientos en los cuales hombres y mujeres recrean cotidiana y extraordinariamente su sentido de pertenencia a unos referentes propios llenos de significado.

La aproximación a los espacios que ocupa y ha ocupado la comida en la vida de las culturas, así como las preocupaciones e interrogantes producidas por ella, nos llevan a un profundo y significativo terreno de la identidad de una sociedad. Los objetivos de las reflexiones sobre y con la comida han sido de la más variada índole: políticos, económicos, antropológicos, sociológicos, geológicos, geográficos, estratégicos, religiosos,

dades negras por parte de una élite de intelectuales de países africanos y caribeños, así como de algunos franceses que fortalecieron el movimiento conocido como de la “*Négritude*”.

¹¹ I. Kala-Lobé, “Violation de l’identité culinaire ‘negro-africaine’”, *Présence Africaine*, núm. 99-100, pp. 204-205.

¹² C. Savary, “Les aspects culturels de l’alimentation en Afrique: nourriture et culture en Afrique de l’Ouest”, *Géneve-Afrique*, vol. XXIV, núm. 1, pp. 85-101.

¹³ M. Harris, *The Sacred Cow and the Abominable Pig: Riddles of Food and Culture*, Nueva York, Touchstone, 1987, p. 15.

militares entre otros. La comida ha sido abordada por la investigación antropológica de diversas maneras: la construcción del “llamado objeto de estudio” o la selección de los sujetos participantes en la investigación han ubicado en diversos momentos el estudio por el comer: desde ser visto como un aspecto más de la comunidad que se debe describir o re-escribir, así como se describen los animales, las plantas, hasta pasar a ser tenido como el objetivo general de muchos procesos de investigación, en los cuales se aborda el universo de la comida y sus referentes de identidad; por medio de este enfoque se relaciona el universo de la comida con otros aspectos de la comunidad que no son objetivos de estos procesos, es decir, recorreremos la vida de un grupo humano mediante la presencia inevitable del acto de comer. También, apoyando su sentido en su riqueza simbólica, abordar aunque sea colateralmente el universo de la comida en propuestas de investigación sobre la economía, derecho, nutrición, medicina entre otras áreas, aporta referentes que enriquecen el objetivo general de esas investigaciones. Desde diferentes miradas el universo de la comida es el referente vital de una comunidad, de un grupo, de una sociedad y en él está presente una historia acumulada, “cocida” a lo largo de mucho tiempo. Además, la comida y el comer siempre están presentes en la vida de las personas y acompañan cualquier reflexión que se haga sobre la identidad y la etnicidad de una comunidad o grupo.

La comida se articula doblemente con la identidad de una cultura, está presente en los órdenes biológico, fisiológico y orgánico y a su vez se articula con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido. Por lo tanto, es importante abordar la situación particular de la muerte y de la vida como reflexión universal del ser humano y que en primera instancia depende del acto de comer: “mientras el enfermo coma no está tan enfermo”. Esa ubicación de la comida frente a la vida permite reforzar su presencia al interior de la identidad de un grupo y la presenta como el territorio en el que se viven las diversas expresiones de la identidad de una sociedad.

La comida en la visión antropológica

¿Antropología alimentaria? ¿Por qué? Mirar las sociedades con la perspectiva de sus elecciones alimentarias es abordarlas en su más grande intimidad; es hacer inteligible su relación con la naturaleza. En su doble dimensión metafísica y biológica, el alimento es una apropiación de la naturaleza, consumirlo es incorporarlo molecularmente a su propia sustancia.¹⁴

Desde sus inicios, la antropología se ha preocupado de la comida como un área de interés; el estudio de la comida a finales del siglo XIX y principios del siglo XX giraba en torno a su relación con el universo religioso. Frazer, Crawley y Malinowsky abordaron la comida desde el punto de vista del “tabú”,¹⁵ el consumo ritual y sobrenatural y el sacrificio y las relaciones ancestrales por medio del “tótem”.¹⁶ El enfoque funcionalista con influencia de la sociología francesa de Durkheim aborda la comida como parte de un sistema social en la medida en que cumple una función determinada, la cual junto con otras funciones permite la marcha y el mantenimiento de dicho sistema.¹⁷ La importancia dada al trabajo de campo dentro del enfoque funcionalista se articula a la situación expansionista de las metrópolis a finales del siglo XIX o XX, dándose en ese marco temporal el conocimiento y control del mundo. Una de las grandes limitantes del enfoque estructural-funcionalista es la ausencia de una visión histórica: diacrónica y sincrónica de las estructuras sociales estudiadas. La comida es sólo vista como parte de una estructura social y no es en sí el centro de la investigación ni el objetivo general de la misma. Al acercarnos al enfoque estructuralista, en la voz de Claude Lévi-Strauss, nos encontramos con el principio de búsqueda de una “estructura universal del pensamiento humano en sí misma”.¹⁸ La comida

¹⁴ A. Fromet, “L’anthropologie Alimentaire? Pourquoi?”, *Revue de L’Orstom*, s.f.

¹⁵ Acompañan al término “tabú”, las relaciones que se establecen entre lo prohibido y lo permisible; se habla de alimentos prohibidos y de alimentos permitidos. En el campo tanto de lo sagrado como de lo profano a través de las prohibiciones se establecen los límites y las fronteras articuladas a la identidad.

¹⁶ J. Goody, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.11.

¹⁷ J. Goody, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ Al respecto de esta idea de Lévi-Strauss, Mary Douglas comenta: “[...] pero principalmente él está deambulando en un espacio rarificado donde espera encontrar

se aborda a partir del análisis lingüístico del mito.¹⁹ Este análisis ha estado influido por Saussure y Jakobson a partir de la lingüística estructural y la elaboración por parte de Lévi-Strauss de unidades mínimas de análisis denominadas “gustemas”²⁰ (unidades de gusto) y “tecnemas” (unidades de transformación) que interactúan en forma binaria. Para Lévi-Strauss el proceso de transformación de la comida cruda en cocida implica la emergencia de la humanidad. En su texto *El origen de los modales en la mesa* (1970, p. 427) presenta la cocina como la que garantiza la necesaria articulación del hombre entre la naturaleza y la cultura. Para Jack Goody, el problema surge no sólo del uso de una dimensión puramente lingüística para abordar la comida, sino del uso de nuestro lenguaje para la creación, especificación y elaboración de nociones sobre otras culturas o sobre la cultura en general y en este caso específico sobre la comida.²¹ A pesar de que Lévi-Strauss propone una dimensión universal de las categorías, éstas no lo son y por lo tanto se debe partir de la especificidad cultural para la construcción de ellas. De tal forma que la estructura de su triángulo alimenticio: crudo, cocido y podrido, acompañado de lo asado, lo hervido, y lo ahumado como punto de referencia en el análisis de la comida se cae, se complica cuando se introducen nuevos elementos en el análisis.²² En esta misma línea es importante recordar a Issiaka-Prosper Laléyé cuando se refiere de forma crítica a la mirada que pretende abordar las distintas realidades de las so-

significados universales de la comida para toda la humanidad. El está buscando un precódigo, un mensaje panhumanista en el lenguaje de la comida [...] para analizar las categorías de la comida usadas en una familia particular, el análisis debe empezar con esas categorías particulares y no utilizar otras” (Douglas, 1971, p. 62).

¹⁹ Explica Lévi-Strauss: “Puesto que el hombre posee cinco sentidos, los códigos fundamentales son cinco, demostrando así la intervención de un inventario de todas las posibilidades empíricas [...] Uno de esos códigos ocupa una posición privilegiada: el que se refiere a los regímenes alimenticios, código gustativo por consiguiente, del cual los otros traducen el mensaje, más de lo que él sirve para traducir de ellos, puesto que son mitos de origen del fuego, y por tanto de la cocina (Lévi-Strauss, 1982, p. 166).

²⁰ La creación del término “gustema” nace de la influencia de la lingüística con el término de “fonema” y su posterior influencia en el enfoque estructuralista con la creación del término “mitema” (unidad mínima con significado en el mito); los tres corresponden a una visión lingüística aplicada a otros campos como la comida y la mitología.

²¹ Goody, *op. cit.*, p. 216.

²² *Ibid.*, p. 26.

ciedades bajo “un modelo único de análisis universal”. El autor plantea “la prohibición de imponer a realidades culturales que pertenecen a una cierta familia o civilización unos esquemas de observación, lectura e interpretación elaborados a partir del modelo de realidades culturales pertenecientes a otra familia o civilización radicalmente distinta” (1995, p. 318). Se observa entonces la comida desde la propia realidad de cada comunidad y desde sus propios códigos lingüísticos.

Mary Douglas, desde su enfoque cultural y estructuralista, se aproxima a la comida como a una unión entre los hechos biológicos y los hechos sociales, esto último es lo que más le interesa cuando se trata de “descifrar” una comida. Este enfoque parte de la idea de considerar la comida como un código que debe ser descifrado y el cual corresponde a una sociedad determinada y refleja un sistema social con dimensiones internas y externas.²³ La comida es simbólica de las relaciones sociales, hay una correspondencia entre una estructura social dada y la estructura de símbolos por medio de los cuales ella se expresa.²⁴ La misma Douglas, en su trabajo titulado “Las estructuras de lo culinario” (1995, pp. 171-197) se refiere a la importancia que tiene la cultura en el acceso a un universo sensorial que ya está predefinido y preevaluado para cada individuo al interior de una cultura, habla de “descubrir” los principios que gobiernan el reparto y la clasificación de gustos y olores (p. 175). Posteriormente en el mismo texto, plantea: “Cuando hayamos comprendido que la idea que nos hacemos de lo comestible está esencialmente enraizada en la cultura, no en la naturaleza, entonces podemos empezar a pensar en eventuales revoluciones alimentarias en el futuro” (p. 196).

En esta línea de mirar las interrelaciones existentes en una sociedad entre la comida y los diversos aspectos de la cultura, Igor de Garine en su trabajo “Los aspectos socioculturales de la nutrición” (1995, pp. 129-169) muestra cómo en un principio el comportamiento nutricional ha sido estudiado generalmente desde tres puntos de vista: a saber el fisiológico, el psicológico y el sociocultural. La comida está en el campo psicológico y en

²³ Douglas, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ Goody, *op. cit.*, p. 30.

el de la personalidad, en el mundo de lo simbólico y en el contexto de la cultura, la primera entendida como un sistema interrelacionado, dónde ésta como tal se encuentra vinculada a todos los aspectos de una sociedad. La comida recorre aspectos como las técnicas de producción, distribución, consumo, transporte y preparación, aspectos como las prohibiciones culinarias, el mundo supernatural y religioso, social y económico.

Dentro de la misma línea, K. C. Chang, en su trabajo *Food in Chinese Culture* aborda la comida según cuatro criterios básicos para su análisis: *a)* cuantitativo, *b)* estructural, *c)* simbólico y *d)* sicológico,²⁵ esto se enmarca en la definición de Chang de la comida como un lenguaje que funciona como un sistema de comunicaciones y de interacción social con el cual se comunican mensajes sobre la sociedad y el individuo (1977, pp. 12 y 376).

Desde una visión materialista cultural, Marvin Harris en su trabajo *The Sacred Cow and the Abominable Pig, Riddles of Food and Culture*, aborda el tema como un proceso de alimentación tanto del alma como del cuerpo (1987, p. 15). Además de su visión totalizadora del papel de la comida en una sociedad dada, se refiere a las diferencias entre las cocinas del mundo, debidas éstas a restricciones ecológicas y de oportunidades, las cuales difieren de una región a otra (p. 16).

La mirada que propone Jack Goody, en el marco de un enfoque cultural, en su trabajo: *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (1982, p. 37) define los parámetros de su análisis:

Mi propia discusión de la cocina se da no en términos de las estructuras dicotómicas de los gustemas, lexemas y aún tecnemas, sino en términos de las estructuras diversificadas de hogar y casa. La comida y el sexo deben estar relacionados con el proceso central humano de producción y reproducción. Dado que el primero está ligado con el modo de producción de los bienes materiales, el análisis de la comida tiene que estar relacionado con la distribución del poder y autoridad de la esfera eco-

²⁵ Al respecto de estos criterios, Chang habla de aspectos como el número de platos e inversión de tiempo y energía en su producción, también trata de los diversos platos que se preparan en relación con la ocasión a celebrar; toca además todo lo relacionado con lo simbólico y con el lugar que ocupa el comer en la vida de una persona o de una sociedad (Chang, 1977, pp. 11-13).

nómica, esto es, con el sistema de estratificación y clase y sus ramificaciones políticas. El estudio del proceso de proveer y transformar la comida cubre cuatro áreas principales: cultivo, distribución, almacenamiento; cocinar y comer, lo que representa las fases de *producción, distribución, preparación y consumo*.

En su esquema, la división en fases²⁶ y aspectos en cada uno de los procesos de producción, distribución, preparación y consumo del alimento permite aproximarse a la comida de manera más integral.

En su análisis, Chang (1977, p. 3) considera la comida como algo que forma parte de la cultura de la sociedad, una cultura implica un espectro de hábitos alimenticios comunes con su rango de variaciones:

La gente que tiene la misma cultura comparte los mismos hábitos alimenticios, es decir, comparten el mismo grupo de variables alimenticias. Dentro de la misma cultura los hábitos alimenticios no son necesariamente homogéneos. La gente de diferentes clases sociales y ocupaciones come de forma diferente.

Los trabajos de Meillasoux y Sahlins desde la antropología económica se acercan a la comida en la medida en que ésta es parte de los procesos de producción y reproducción de la vida inmediata. En su trabajo *Mujeres, graneros y capitales* (1977), Meillasoux se centra en las redes que se establecen en el nivel de la comunidad doméstica y el papel de las mujeres en esa estructura social en torno a la conservación de la comunidad. El enfoque de Marshall Sahlins abre nuevas perspectivas al

²⁶ Goody presenta la fase de producción como lo relacionado con la obtención tanto de los ingredientes minerales, animales y vegetales haciendo énfasis en los aspectos de ingredientes producidos, fuerza de trabajo y recursos productivos (tierra, agua, abonos); la fase de distribución la presenta como en la que se dan ciertas formas de transacciones que permiten la movilidad de los ingredientes y cómo llegan a formar parte integral de la comida de determinadas comunidades, es un proceso desde fuera y desde dentro de las sociedades; la fase de preparación está definida por los trabajos preliminares, la cocción y la preparación del plato, así como por los aspectos de quién cocina y con quién cocina (el grupo de la cocina) y para quién cocina (el grupo de consumo), así como la tecnología utilizada y la fase de consumo se analiza a partir de la organización de los participantes, el servicio y la distribución de la comida, su consumo, su limpieza y ordenamiento final, además, en los aspectos que hace énfasis son: la distribución del tiempo, la estructura de la comida, la manera de comer, la tecnología del comer, quién come y con quién lo hace y la diferenciación social de la comida (Goody, 1987, pp. 45-47).

considerar la comida dentro de la estructura social como un hecho delimitado por los niveles de positivo y negativo. La comida se ve como un canalizador de las relaciones sociales, y por lo tanto, posee niveles de “lo permitido” y “lo no permitido”. La comida vive las jerarquías sociales y habla de lo próximo y lo extraño. En este enfoque es importante plantear cómo se tiene en cuenta tanto el tipo de transacción como la concepción de la reciprocidad generalizada pasando por una equilibrada, para terminar con una negativa.²⁷

Desde ese amplio panorama de miradas antropológicas, encontramos una gama de enfoques conceptuales alrededor del universo de la comida. Desde perspectivas diferentes, la antropología se ha aproximado al acto de comer, y en esa aproximación se ha revelado un campo significativo para abordar y conocer las dinámicas de cambio cultural y de la diversidad culinaria de las distintas sociedades.

Los diversos enfoques metodológicos permiten encontrar en el acto de comer una posibilidad permanente de propuestas de investigación cuyos resultados pueden aportar mucho a la interpretación de la intrincada gama de significados que cada sociedad teje alrededor del universo de la comida.

Religión, comida e identidad entre los Manjaco de Guinea-Bissau: un estudio de caso

La comida es una puerta de entrada al mundo simbólico de las sociedades, y se encuentra en el punto crucial entre la vida y la muerte. Los contextos sagrados han articulado las relaciones entre la vida y la muerte, entre el ecosistema y los seres humanos y por lo tanto han introducido en sus referentes simbólicos diversos elementos relacionados con el hecho de comer, de nutrir de vida al cuerpo orgánico y al cuerpo espiritual.

El trabajo de campo en la comunidad manjaco se realizó entre diciembre de 1990 y abril de 1991 en la aldea de Bachile en la región de Cacheu, en Guinea-Bissau, país de África Occidental y ex y neo-colonia portuguesa. Adscrito al Instituto de

²⁷ M. Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983, pp. 206-209.

Estudios e Investigaciones del país integró un equipo de investigación en el que participaron el antropólogo Mamadou Jao y el archivista Jean Paul Mendes, ambos de Guinea-Bissau. Durante este trabajo de campo se partió de la pregunta inicial sobre comida e identidad y desde la idea de trabajar tres fuentes de información: *a)* la información bibliográfica, *b)* la información de archivos y *c)* la información construida en terreno.

Para los manjaco de Bachile, los contextos religiosos cubren el diario quehacer en una relación con su ecosistema. El universo de lo religioso es sentido y vivido permanentemente, y a través de esto la comida ocupa lugares privilegiados para los procesos de análisis de la identidad y de pertenencia a un colectivo étnico.

Una unidad indisoluble es la establecida entre las ceremonias realizadas por los manjaco y la presencia de la comida en dichos momentos. Platos preparados especialmente para la ocasión se combinan con platos del día a día, para así integrar las comidas que se consumen en las ceremonias del orden de lo sagrado.

Presencias materiales de las fuerzas del mundo son las figuras en madera que se encuentran ubicadas en diferentes territorios claramente delimitados, los *ira* son la presencia material de los diferentes espíritus. Ellos son actores principales de las ceremonias comunitarias, son los espíritus sagrados.

La comida y el vino de palma han sido ingredientes de las diversas ceremonias que los manjaco de la región de Cacheu han celebrado y celebran. La presencia de esta comida ha estado referida históricamente para esta comunidad de los manjaco: "Todas las ceremonias tienen que ser acompañadas de derrames de aguardiente o vino de palma, o de éstos y de comida, y del sacrificio de animales en los símbolos o *ira*".²⁸

Tanto las ceremonias relacionadas con los estados del ciclo vital, como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte, así como las ceremonias de protección, consulta y maldición articulan la comida en sus actos. En todas estas ceremonias, la comida desempeña un papel importante. En las

²⁸ A. Carreira, "Região dos Manjacos e dos Brame (Alguns aspectos da sua economia)", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Separata ano xv, 1961, pp. 735-784.

etapas y faenas relacionadas con la agricultura, los manjaco de Guncó realizan diversas ceremonias propiciatorias de un buen tiempo y unas buenas circunstancias en las cuales está presente con un sentido propio.

Algunas comidas y ceremonias encierran en sí mismas restricciones para algunas personas, los espacios propios de la preparación de la comida están claramente demarcados como territorios excluyentes e incluyentes. En Guncó se habla de estas prescripciones en las ceremonias de la circuncisión, en el nacimiento, entre las madres e hijos durante el periodo de nacimiento y los primeros meses del niño, así como también en las ceremonias de consulta del oráculo.

Las celebraciones, el universo de los espíritus y la comida no son campos lejanos del contexto de lo religioso. El territorio religioso de los manjaco de Guncó es el lugar por medio del cual se conectan las realidades materiales y el mundo de los espíritus. Ewe Lamski Crowley (1990, p. 310), en su trabajo sobre la región de Cacheu, define la religión de la región en los siguientes términos:

La religión de la región de Cacheu podría ser propiamente llamada espiritismo y definida como la creencia en un amplio rango de entidades sobrenaturales que influyen en actos y relaciones con los mundos natural, social y sobrenatural, por medio de contratos recíprocos iniciados por los suplicantes.

Se establecen contratos individual, colectiva y comunitariamente entre los niveles de la realidad: lo material y lo espiritual. En estas ceremonias que se realizan, la comida está presente en todos los actos de la comunidad, las ceremonias encierran el momento de interconexión de diversos niveles: hombres, espíritus y comidas. Entre los manjaco, el consumo de la comida en el marco de las ceremonias está siempre referido como parte de la interacción de fuerzas.

La comida y el mundo espiritual entre los manjaco

“Nosotros tenemos muchos tipos de *ira*, que tiene cada uno su poder [...] El *ira* es diferente a las maderas que plantamos al

lado de la casa y que representan el alma de los muertos de una familia. Las maderas que representan el alma de los muertos le llaman *itape* [...] No todo el mundo puede ver a los *ira*, sólo los clarividentes están en condición de hacerlo. Nosotros confiamos nuestras vidas a los *ira*, ellos nos defienden en nuestros cultivos, ayudan a nuestros hijos a encontrar empleo [...] Ellos hacen todo por nuestros deseos. Si ves a un manjaco derramar vino al *ira*, es simplemente para pedir un bien, pedirle que nos defienda contra el mal y luchar contra la entrada de epidemias y de todas las otras cosas”.²⁹

Hay una ceremonia en la que se ofrecen a ciertos *ira* huevos, un plato de arroz que se cocina sin sal y que uno le pone como salsa el aceite de pescado más el pescado seco, todo esto como un compromiso que se establece con ellos. En otro, podemos cocinar el arroz con sal, pescado seco y aceite; otros aún con el cerdo, la cabra, la vaca, el gallo o la gallina, pero todos esos *ira* exigen vino, que es lo más importante.³⁰

El consumo ceremonial del alimento y la realización de las ceremonias entre los manjaco de Bachile nos aproximan al universo religioso de su historia. Los dos relatos testimoniales introductorios nos presentan tanto la exigencia de diversos espíritus, como también la de personas especializadas en el conocimiento del mundo espiritual, así como de la presencia de la comida y de la diversidad de platos existentes para el mundo de lo sagrado.

La religión entre los manjaco, dadas las conexiones entre la comida y el espacio espiritual, permite hacer algunas reflexiones para aproximarse al territorio de las relaciones entre ambos elementos. George Brooks (1984, p. 13) cita a Jhon Mbiti para presentar las relaciones que establecen las religiones africanas:

Porque las religiones tradicionales permean todos los aspectos de la vida, no hay una distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo no religioso, entre lo espiritual y las áreas materiales de la vida. Dónde esté el africano, ahí está su religión, él la lleva consigo a la fiesta de la cerveza o para asistir a una ceremonia fúnebre [...] Las

²⁹ María Benante, comunicación personal, Bachile, 1991.

³⁰ Aya Benante, com. pers., Bachile, 1991.

religiones tradicionales no son inicialmente para el individuo, pero sí para la comunidad de la cual él es parte. Capítulos de las religiones africanas son escritos en todo lugar de la vida de la comunidad [...] Ser humano es pertenecer a la comunidad y hacer esto incluye participar en las ceremonias, creencias, rituales y festivales de la comunidad.

Para Ewe Lakmshi Crowley, dentro del universo cósmico de los manjaco existen entidades espirituales que controlan y median dentro de este espacio relaciones entre lo natural, lo social y lo espiritual. Esta autora se refiere a entidades sobrenaturales o espíritus, los cuales incluyen espíritus de la naturaleza, ancestros, divinidades no ancestrales y el altísimo Dios.³¹ El territorio de lo sagrado está delimitado y sacralizado entre todos los territorios de la comunidad manjaco y así el acceso a estos espíritus está también manejado por especialistas de lo religioso.

La muerte y su contexto religioso se representan en tallas en madera, la presencia de diferentes espíritus que nos protegen y en cuyo proceso de elaboración, de entronización y uso, la comida forma parte activa de estas ceremonias: tanto el vino de palma como las cabras están dándole sentido al mundo de lo sagrado. En el marco de las distintas ceremonias, la comida entra en una triple relación: es la comida de los hombres y las mujeres, es la de los muertos y espíritus, por medio de ella entramos en una transferencia de fuerzas vitales: es dar de comer a la divinidad y, al mismo tiempo, alimentarse de ella.³²

Algunas ceremonias entre los manjaco

Se ha hecho referencia histórica de las ceremonias realizadas en torno a la muerte entre los manjaco siempre en relación con la presencia de la comida: el consumo de carne en los funerales y en otras ceremonias propiciatorias del bien. Desde los primeros contactos o relaciones entre portugueses y perso-

³¹ E. Crowley, *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Región*, tesis doctoral, Yale University Press, 1990, p. 310.

³² L. Thomas, "Essai sur la conduite negro-africaine du repas (L'alimentation comme fait humain total)", *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tomo XXVII, serie B, p. 621.

nas de la región las prácticas religiosas de las culturas africanas se observaron en el marco de la hechicería, el salvajismo y lo primitivo frente a los modelos religiosos provenientes especialmente del mundo europeo, y esta visión de las realidades africanas permitía ver en las ceremonias fúnebres y el consumo de la comida actos orgiásticos y perturbaciones orgánicas:

Población de Bachile, asunto 2: El manjaco no es dado a la cría de ganado. Lo adquiere y se beneficia de la reproducción sin dedicarle los mínimos cuidados. Son valores que entran en la casa asegurándole a la muerte un funeral digno, aún teniendo mucho dinero, es el problema más angustiante (Archivo Histórico: D. 59.715).

La ceremonia del *Choro* es el eje de las celebraciones fúnebres y la carne ocupa un lugar primordial. Al estar en Bachile se celebró el *Choro* de una mujer que había muerto hacía muchos años y después de más de diez años se convocaba a la ceremonia: jueves, viernes, sábado, domingo y lunes, días éstos en los que la dimensión de la familia extensa se vive en medio de una ceremonia de vino de palma, arroz, salsas, aguardiente y otros licores. Hubo matanza de varias cabezas de ganado y de otros animales. Es en este contexto en el que las mujeres de Guncó hablan de la preparación de los platos para las ceremonias. María Benante nos relata cómo para preparar un plato de ceremonia llaman a las que saben cocinar bien y a la hora de repartir, la primera mujer de la casa es la que debe repartir la comida; si es en la aldea la celebración, son las mujeres mayores las que reparten la comida y todo depende de la ceremonia que se celebre, la edad y el género de la persona.³³ Asimismo, Georgette comenta que “Los más preciosos platos entre los Manjaco son cocidos casi que sólo para los funerales, las ceremonias y las fiestas”.³⁴

Para la comunidad manjaco, las ceremonias fúnebres son un intercambio de energía, de fuerzas, y los espíritus participan activamente en la vida de la aldea, del barrio y de la gente.

También en otras ceremonias, la comida está presente entre los manjaco de Guncó:

³³ María Benante, com. pers., Bachile, 1991.

³⁴ Georgette Benante, com. pers., Bachile, 1991.

Si ves a las mujeres agruparse alrededor de un *Ira*, eso quizás puede decir que han escuchado de una epidemia por ahí y para ser capaces de luchar para que esa enfermedad no llegue a la aldea, por eso a nivel del *ira*, ellas derraman vino de palma y dicen: “Hé aquí vino de palma, nuestro diablo, si nos vas a ayudar a luchar contra una enfermedad de la que hemos escuchado hablar, te daremos como recompensa cerdo, vaca, vino, arroz, más arroz o sólo vino” y las mujeres llevan su parte de arroz.³⁵

El universo de la comida marca la diversidad de los momentos vitales entre los manjaco de Bachile: en las ceremonias sagradas o en el quehacer cotidiano la comida define territorios y tareas al interior de las familias manjaco. Este universo de la comida de los manjaco se ve articulado a lo largo del tiempo y de los diferentes espacios que han sido vividos por la gente, de tal forma que en la comida encontramos referentes para observar la dinámica de transformación de la comida dentro de esta comunidad africana, dinámica que ha permitido articular los cambios y coyunturas en un mundo de sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que identifica una sociedad y permite diferenciar su identidad de la otras sociedades desde el profundo mundo del comer.

Para la la gente manjaco, como para cualquier sociedad, el territorio del universo de la comida es el lugar de confluencia de múltiples significados sociales que hablan de una identidad vivida por medio de las manifestaciones de la cultura en el marco del comer. Si bien para el estudio de caso aquí nos referimos a algunas ceremonias sagradas, podríamos hacer un recorrido por la historia cotidiana y ceremonial de la gente de Bachile, para sentir como la comida conecta la identidad de una comunidad y permite expresar por su propia dinámica de cambio la contemporaneidad del hecho culinario como valor étnico y de pertenencia a una cultura, el cual siempre está actualizado y siempre se refiere a una larga historia de presencia de la gente manjaco.

³⁵ Aya Benante, com. pers., Bachile, 1991.

Sobremesa: el universo de la comida y la diversidad

Quizás entre las diversas expresiones de la cultura, el universo de la comida es uno de los territorios más lleno de significados y símbolos dentro de una comunidad mediante el cual podemos pensar los tres valores centrales que hemos planteado en éste trabajo: la diversidad, la cultura y la contemporaneidad. La estratégica ubicación del campo de la comida en la vida tanto cotidiana como festiva de un grupo determinado hace que todos siempre estemos atentos al acto de comer. De él depende la existencia física y cultural de los seres humanos, de tal forma que hemos cargado de múltiples significados cada acción culinaria que tenga que ver con este campo, desde el proceso inicial de la producción, distribución y almacenamiento de los ingredientes de la comida, pasando por la preparación y el consumo de los distintos platos y la limpieza final luego de comer.

En la comida encontramos además el espacio de preparación y de cocción de la identidad, y por consiguiente es un lugar en el que se cocina la dinámica de cambio en una cultura. Una lectura del universo de la comida nos abre la puerta de estudio de la diversidad cultural, de la contemporaneidad de las culturas, y por lo tanto del permanente proceso de cambio.

Las diversas lecturas que se hagan sobre el universo de la comida, independientemente del tipo de sociedad que sea sujeto de ese estudio, abren el espacio de conocimiento de su identidad y los contextos particulares de esa comunidad. Ya sea que nos refiramos a de sociedades urbanas o rurales, a grupos urbanos, indígenas o negros, el universo de la comida brinda espacios de análisis de los constantes cambios que se dan en la vida de una sociedad, y a su vez la comida nos permite reconocer la historia acumulada de identidad que se refleja en cada plato de comida que ingerimos.

Mediante diversas propuestas de investigación en el campo de la comida, podemos abordar la diversidad cultural del mundo contemporáneo y a su vez hacer estudios profundos de las dinámicas de cambio y de identidad de una cultura.

El amplio territorio que articula el acto de comer con la vida de una comunidad abre la dimensión del lugar que ocupa

la comida en la vida de los seres humanos. Si aprovechamos este lugar privilegiado, podemos tratar procesos de cambio cultural, de revitalización cultural, étnica y territorial. ❖

Dirección institucional del autor:
Departamento de Antropología
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín, Colombia

Bibliografía

- BROOKS, George (1984), "The observance of Soul's Day in the Guinea-Bissau region: A Christian Holy Day, an African Harvest Festival, an African New Year's Celebration or all of the above", *History in Africa*, 11, pp. 1-34.
- CARREIRRA, Antonio (1961), "Região dos Manjacos e dos Brames (Alguns aspectos da sua economia)", *Boletim Cultural da Guinea Portuguesa*, Separata ano xv, pp. 735-784.
- CROWLEY, Eve Lakshmi (1990), *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region*, tesis doctoral, Yale University Press.
- CHANG, K. C. (ed.). (1977), *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspective*, Yale, Yale University Press.
- DELGADO SALAZAR, Ramiro (1994), "El trabajo de campo y el proceso investigativo", *Hurgar*, enero-junio, pp. 35-36.
- _____. (1996), *Una Aproximación a la comida en Bachile (Guinea-Bissau)*. Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad África, México, El Colegio de México, en proceso de publicación.
- DEVALLE, Susana B. C. (1996), "Nuevos desafíos para los científicos sociales", *Estudios de Asia y África*, 1996, vol. XXXI, núm. 99, enero-abril, pp. 43-62.
- _____. (1989), "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en Devalle, Susana B. C. (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*, México, El Colegio de México, pp. 11-40.
- DOUGLAS, Mary (1971) "Deciphering a Meal", en Clifford Geertz (ed.). *Myth, Symbol and Culture*, Nueva York, W. W. Norton and Co.
- _____. (1995) "Las estructuras de lo culinario", en Jesús Contreras (comp.), *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 129-170.

- FALS BORDA, Orlando (1978), *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.
- FROMET, Alain, "L'anthropologie alimentaire? Pourquoi?", *Revue de L'Orstom*, s.f.
- GEERTZ, Clifford (1995), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
- GOODY, Jack (1982), *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994), *Etnografía: métodos de investigación*, Buenos Aires, Paidós.
- HARRIS, Marvin (1987), *The Sacred Cow and the Abominable Pig: Riddles of Food and Culture*, Nueva York, Touchstone.
- KALA-LOBÉ, Iwiyé (1976), "Violation de l'identité culinaire 'negro-africaine'", *Présence Africaine*, núm. 99-100, pp. 196-223.
- KERNEY, M. (1995), "The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism", *Annual Review of Anthropology* 24, pp. 547-565.
- LALÉYE, Issiaka-Prosper (1995), "Mito y rito en la experiencia religiosa africana", en Ries, Julien (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado (1) Los orígenes del Homo Religiosus*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 317-340.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982), *De la miel a las cenizas: mitológicas II*, México, FCE.
- MEILLASOUX, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XXI.
- MOURALIS, Bernard (1988), "V. Y. Mudimbe ou le Discours, l'Écart et l'Écriture", Paris, *Présence Africaine*.
- SAHLINS, Marshall (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.
- SAVARY, Claude (1986), "Les aspects culturels de l'alimentation en Afrique: nourriture et culture en Afrique de l'ouest", *Géneve-Afrique*, vol. XXIV, núm. 1, pp. 85-101.
- THOMAS, L. Vincent (1965), "Essai sur la conduite negro-africaine du repas (L'alimentation comme fait humain total)", *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tomo XXVII, serie B, núm. 3-4, pp. 573-635.