

EL CUERPO BIOSOCIAL: PARADIGMA DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA. REFLEXIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA ONTOLÓGICA.

Judith L. Ruiz González^a, Carlos Serrano Sánchez^a y Daniel Grecco Pacheco^b

^a*Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal Coyoacán, México, E-mail: cserrano@unam.mx*

^b*ENAH, Periférico Sur y Zapote s/n. Colonia Isidro Fabela. C.P. 14030, CDMX México*

RESUMEN

En este trabajo se examina la percepción del cuerpo humano en los estudios de Antropología Física, a partir de una revisión bibliográfica, en particular de la literatura mexicana, en la cual se ve reflejada la tradición cartesiana, misma que establece distinciones categóricas entre mente y cuerpo, naturaleza y cultura: se crea un dualismo de carácter biosocial para explicar la naturaleza del *Homo sapiens*, que ha repercutido epistemológicamente a la hora de abordar nuestro objeto-sujeto de estudio, desde la racionalidad científica. Finalmente enfatizamos que, desde el punto de vista de las ontologías, no existe sólo una realidad universal, sino diversas formas particulares de concebir el mundo y los cuerpos.

PALABRAS CLAVE: especie humana, persona, cuerpo, naturalezas-culturas, ontología, México.

THE PERCEPTION OF THE HUMAN BODY AND NATURALISM IN PHYSICAL ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

This paper examines the perception of the human body regarding studies on physical anthropology, parting from a bibliographic review mainly centered on Mexican authors. The cartesian tradition seems reflected on said pieces of work, establishing categorical distinctions between mind and body, nature and culture: a biosocial dualism is created in order of explaining the *homo sapiens*' nature, which has had an epistemological impact when approaching our object-subject of study, from scientific rationality. It is finally emphasized that, according to ontologies' point of view, there is not only a universal reality, but several particular ways of conceiving the world and the bodies.

KEYWORDS: human species, person, body, natures-cultures, ontology, Mexico.

INTRODUCCIÓN

El cuerpo humano es un tema de reflexión para la Antropología Física porque ha sido el eje rector en los diversos enfoques que tratan la complejidad de las poblaciones humanas a partir de él, tanto en el pasado como en el presente. Es claro que desde la racionalidad científica se ha tratado de definir, significar y delimitar a la especie humana (Vera, 2011a); lo cual es un abordaje surgido históricamente en las ciencias naturales, mismo que proyecta así una conceptualización universal de lo que se considera es el “ser humano” y lo que es el “cuerpo humano”, en el marco de la cultura occidental. A la vez, se ha generalizado que la noción de persona está vinculada únicamente con la especie humana, materializada en el cuerpo humano, al que se le atribuye una agencia social.

Bajo el pensamiento de la cultura occidental, el *Homo sapiens* es el único productor de una realidad social, es de este modo que se excluye a cualquier otra entidad no humana –animales, plantas, astros, rocas, agua, objetos, imágenes, etcétera– que puedan tener intencionalidad, agencia y, por ende, afectar igualmente a la realidad social, así como entablar vínculos sociales entre ellos y con el agente humano.

Las perspectivas sobre el estudio de los cuerpos y la noción de persona en los estudios antropológicos cada vez ganan una mayor complejidad y diversidad a partir de etnografías y reflexiones realizadas desde las décadas de 1980 y 1990 con los aportes que han hecho Marilyn Strathern (1988), Roy Wagner (1991) y Alfred Gell (1998); quienes basaron sus investigaciones en el área de la Melanesia; dichos autores desarrollaron nociones e ideas sobre tipos de cuerpos diferentes del cuerpo biosocial occidental. Más recientemente, autores como Viveiros de Castro (2002a, b, 2016), Bruno Latour (2007), y Philippe Descola (2002, 2003), han planteado la pertinencia de pensar en el concepto de persona más allá de la mera atribución a la especie humana; así, la apariencia externa sería sólo un atributo incidental del ser, una variedad de formas, y el ser humano sólo una de ellas (Vigliani, 2016).

El esbozo que se presenta a lo largo de este artículo se encamina a proponer una nueva mirada y una reflexión sobre los cuerpos, en plural, no occidentales, a partir de este apartado crítico de la antropología ontológica. Se busca la posibilidad de reconocer un espectro más amplio, más allá de las reflexiones habituales de la Antropología Física, con la idea de considerar otras formas de pensar el cuerpo, el Ser, y el Ser en el mundo, contrastando con la visión occidental de un único cuerpo biosocial. Se pretende con ello reflexionar en torno a la percepción

del cuerpo humano en la Antropología Física y cómo la ontología naturalista ha permeado la forma de abordar nuestro objeto-sujeto de estudio, ya sea desde los trabajos que han sido tildados de biologicistas, hasta las últimas tendencias que tratan de comprender la experiencia corporal de ser en el mundo.

La reflexión surge a partir de la antropología ontológica, sus preceptos rompen con modelos que habían marcado el universalismo y el relativismo. Lo que nosotros entendemos por naturaleza, para otras sociedades resulta diferente e inverso, de esta manera, la naturaleza no se percibe como algo universal sino cultural. Por el contrario, nosotros consideramos cultura a lo que es dado por la sociedad, y para otras sociedades la cultura es algo natural, en el sentido que es universal y, por lo tanto, no es variable algo que está dado.

El concepto de ontología fue discutido por primera vez en la Grecia Antigua por Aristóteles y Platón en sus estudios sobre la metafísica, con la principal definición: “el estudio de un ser como ser, ligado intrínsecamente a la experiencia” (Aristóteles, 2011). La propia etimología de la palabra indica para este significado, con *ontos*, que está relacionado con “los seres”, y *logía* “el estudio o conocimiento”. En la Filosofía, la ontología es la rama que se dedica a los estudios sobre la existencia, el ser, la realidad. En la Antropología, con las recientes discusiones que pertenecen a lo que se ha llamado el “giro ontológico”, tal concepto es utilizado como una alternativa al concepto de cultura (Venkatesan *et al.* 2010). Según autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002^a, b, 2016), Henare *et al.* (2007), Venkatesan (*et al.* 2010) y otros, ontología tiene una potencia más grande para tratar la alteridad, la diferencia, de otros grupos humanos que tienen concepciones sobre el ser y sobre el mundo, diferentes de las nociones occidentales.

Para estos autores, la palabra ontología está asociada a otros mundos, a un reconocimiento efectivo de la diferencia. Es algo pensado en contrapartida con el concepto de cultura, que es el equivalente de “representación”, en donde hay un mundo, una realidad y varias cosmovisiones o culturas (Henare *et al.* 2007).

Este cambio fundamental fue percibido por primera vez durante las investigaciones de Alfred Irving Hallowell, sobre los ojibwa, grupo indígena de América del Norte. Hallowell discutió de manera inicial muchas de las cuestiones que serían centrales para el giro ontológico cuarenta años después. Durante sus interacciones con los ojibwa, el antropólogo notó una marcada diferencia entre la forma en que estas personas se relacionaban entre sí con la presencia constante de seres no-humanos de forma activa en sus relaciones sociales. Hallowell identificó un malentendido y una diferencia ontológica entre el pensamiento

occidental y el ojibwa, destacando la necesidad de tomar en serio a estos otros seres tal como se presentaban en la ontología ojibwa (Hallowell 1969).

Buscando “resolver” y discutir estas incomprensiones que vienen de distintos mundos de conocimientos, algunos antropólogos y antropólogas pasaron a reflexionar sobre las principales bases de la disciplina a partir de reflexiones sobre el concepto de ontología. Con eso, es posible identificar dos corrientes de pensamiento principales, que, si bien postulan cuestiones teóricas y metodológicas diferentes, tienen grandes lazos de conexión y diálogo entre ellas (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 109).

La primera está conformada por quienes se dedican a trabajar en estudios de ciencia, tecnología y sociedad, que buscan abordar la existencia de seres, formas de existencia y ontologías más allá de la moderna. Estas obras pretenden desentrañar este “velo modernista” que cubre nuestras sociedades occidentales y oculta otras formas de vida y existencia. Es una corriente formada por autores como Bruno Latour, Tim Ingold, Donna Haraway, Karen Barad e Isabelle Stengers, quienes comenzaron a desarrollar una serie de críticas a las dicotomías y al pensamiento cartesiano moderno impuesto a diferentes culturas y sociedades a lo largo de la historia.

Por otra parte, tenemos las propuestas de los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola, que se caracterizan por presentar inquietudes por cuestiones teóricas y metodológicas de la disciplina antropológica. Para ello, este grupo se apoya en trabajos y reflexiones etnográficas para reivindicar un movimiento de “tomar en serio” al otro, a otras alteridades, trabajando con diferentes pensamientos y formas de pensar más allá del mundo occidental, con la proposición de una apertura ontológica que reconozca estas diferencias (Alberti 2016: 164; González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 102).

Lo anterior ha sido pensado a partir de un movimiento de aceptar hasta las últimas consecuencias las premisas ontológicas del *otro*, considerando la existencia de una alteridad radical, identificando las diferencias reales entre las perspectivas occidentales y las de pueblos no-occidentales, no como diferentes visiones de un mismo mundo, sino como la presencia de mundos completamente distintos entre sí (Viveiros de Castro 2002a, b; Carro-Ripalda 2016: 105).

Tomando estas reflexiones como base, nuestra propuesta es hacer una revisión crítica de las categorías y conceptos sobre cuerpo humano y persona occidentales, lo que nos permite tomar conciencia de los fundamentos de nuestra disciplina y así considerar otros modos de identificación humana para tratar de comprender las dinámicas de los diferentes grupos sociales desde sus bases

ontológicas, y no desde nuestras categorías que se producen dentro un marco de referencia propio naturalista u occidental, desde el cual interpretamos y ponderamos una ventaja epistemológica sobre otra.

Las ideas discutidas en el desarrollo de este artículo tienen la intención de examinar de manera principal los estudios sobre el cuerpo y sus diferentes y complejas manifestaciones en las variadas ontologías no occidentales. Esto desde perspectivas que desafían a la Antropología Física a cuestionar y reflexionar sobre la existencia de otras ontologías para poder pensar en alternativas y estudiar las diversas manifestaciones corporales en otros contextos; respetando y tomando en cuenta la alteridad y la diferencia que se manifiesta en los múltiples cuerpos existentes.

LA UNIDAD DE LO DIVERSO Y LA DIVERSIDAD DE LO UNITARIO

Es común para el pensamiento científico asumir que todo lo que es universal en el ser humano, por consiguiente, es natural; mientras que todo lo que se circunscribe por una norma corresponde al plano de lo cultural, relativo y particular. Esto nos llevaría al orden de lo complejo, no obstante, cabe preguntarnos si dicha división conceptual: ¿responde a la realidad?, ¿es ilusoria? Como bien es sabido, el postulado principal del pensamiento científico es que la naturaleza misma está ordenada; no obstante, desde este punto de vista para conocer esa naturaleza es pertinente encontrar el orden —lo cual no se manifiesta en un plano empírico, sino que corresponde al plano de la experiencia— desde la objetividad a partir de la intervención del científico naturalista. Tales enunciados han trascendido los límites disciplinares y han fecundado en el ámbito de las ciencias antropológicas, en especial a la Antropología Física, que se ha dado a la tarea de estudiar la diversidad biológica y cultural del “ser humano”, a la vez de comprender ¿cuál es la naturaleza humana? y ¿cuál es el lugar del ser humano en la naturaleza? (Vera 2002).

Al tratar de dar una respuesta a estas interrogantes es como se crea un dualismo de carácter biosocial para explicar nuestra naturaleza humana, materializada en el *Homo sapiens*, lo que ha creado una distancia tajante entre el occidente y el resto de las sociedades que no comparten la tradición hegemónica. Tal dualismo se fundamenta a partir de la premisa: la cultura modifica la estructura biológica, a su vez, la biología puede modificar las formas de relación social de los seres humanos; por ello Vera (2002) considera al ser humano como una especie de centauro ontológico, donde media porción de él está inmersa en la naturaleza

y la otra mitad, trasciende de ella. La mitad del cuerpo de caballo surge de la naturaleza (esta sección se convierte en una especie de plataforma biológica que hace posible la existencia humana). Por su lado, el segmento “superior” “humano” termina por prescindir, dominar y personificar al centauro. Por así decirlo, la especificidad humana se debate entre una doble identidad, la cual se halla en los límites de la naturaleza y de la cultura (Vera, 2002).

De acuerdo con Latour (2007), la cultura occidental es la única que hace una diferencia tajante entre naturaleza y cultura, entre la ciencia y la sociedad, entre lo humano y lo animal; mientras que otros grupos humanos no hacen estas segmentaciones. Por lo que concierne al pensamiento occidental, la naturaleza permanece única, invariable y universal, mientras que la cultura es diversa (Viveiros, 2002a). Estos preceptos se pueden ver reflejados en muchas definiciones retomadas de la Antropología Física y su objeto de estudio en el caso de la antropología mexicana (Sandoval, 1982; Vera, 1988, 2002, 2011^a, b; Lizarraga, 2011; Herrera y Molinar, 2011, Herrera, 2011; Cabrera *et al.*, 2001):

- La Antropología Física parte de una visión naturalista, donde sólo se clasifican los seres materiales, como es el caso del humano. Él es el que ocupa el lugar de honor dentro de la escala natural.
- La AF es una especie de interfase a medio camino entre la biología y las ciencias sociales.
- La función de esta disciplina radica en la articulación de los discursos contruidos tanto en el ámbito natural como en el social.
- Para abordar la complejidad humana, desde el plano de las significaciones, de las emociones y de la subjetividad, es tarea difícil, ya que existe la posibilidad de extraviarse en el universo de las metáforas indescifrables; además, estudiarlo implica observar e interpretar una dinámica propia de una biología singular.
- La existencia del ser humano no sólo implica su forma viva, sino también es lo que hace y lo que siente en cada momento de su existencia, y como organismo vivo es una entidad biológica, pero también sensible, afectiva y comportamental.
- La AF, heredera de las grandes preocupaciones de los seres humanos en su transcurrir como especie, se ha dado a la tarea de indagar sobre la variabilidad humana en su devenir histórico, en esa compleja vinculación biológica-social.
- La AF intenta comprender el fenómeno humano en términos de la variabilidad física o corporal de las poblaciones humanas, misma que ha

sido descrita con herramientas procedentes de las ciencias biomédicas. Sin embargo, las características comportamentales se han estudiado desde el ámbito de la cultura; ambos atributos pretenden ofrecer un discurso integrador de la variabilidad humana.

- En la AF el humano es concebido como resultado de los procesos interactuantes: uno de tipo biológico y otro cultural.
- Se suele afirmar que la AF es una disciplina ubicada entre la biología y la cultura, dejando a un lado la interconexión real de estas dos categorías.
- La AF estudia las variaciones del cuerpo humano y de todas sus partes; así como sus particulares diferencias y variedades de ese **mismo cuerpo humano**, en cada región de la tierra, investigando sus causas y significación.
- La AF es definida por su objeto-sujeto de estudio, que es el *Homo sapiens*; también se define por determinados atributos de su objeto (variabilidad física de las poblaciones humanas) y por formas específicas de valoración de estos atributos; además por una serie de técnicas y metodologías de aproximación a su objeto-sujeto de estudio.

De estas definiciones destacamos las siguientes consideraciones: el objeto de estudio de la Antropología Física es el humano (específicamente el *Homo sapiens*), el cual, como ser universal, es poseedor de un mismo cuerpo material y singular, que ocupa un lugar privilegiado dentro de la escala natural; además, alberga una doble cualidad, pues como ser natural su biología no puede escindir de su proceso cultural; de aquí que la Antropología Física estudie la variabilidad y diversidad del cuerpo humano, desde su trascurrir filogenético hasta la complejidad humana que se materializa en el plano de la subjetividad. Es grande la labor de la Antropología Física pues se ha adjudicado el quehacer de disgregar al ser humano y, a su vez, volver a unirlo. Como disciplina hemos proyectado las categorías naturales sobre lo social, bajo el pensamiento occidental, pero no somos conscientes que tenemos acceso sólo a una representación de la naturaleza.

El dualismo en la Antropología Física nos define de manera particular a la hora de establecer relaciones con otros grupos humanos que conciben diferentes puntos de vista, que como bien refiere Latour (2007), piensan a la naturaleza-cultura en plural, lo cual significa que no hay una naturaleza universal, ni una cultura universal, así como tampoco un cuerpo universal único e invariable; tal como lo comprende la Antropología Física, que se ha encargado de proyectar

la noción de un mismo cuerpo, al cual se le atribuye la facultad de ser lo mismo
¿Qué es el cuerpo para la Antropología Física?

UNA DIVERSIDAD QUE NO EXCLUYE CIERTO AIRE DE FAMILIA,
¿QUÉ NOS HACE HUMANOS?

Dentro del orden de representar “nuestro” mundo bajo el espectro de lo universal y de la unidad, se encuentran presentes las clasificaciones ontológicas del dualismo cosmológico y antropocéntrico, donde el mundo natural corresponde a la base o al gran cajón que proyecta tanto la cultura como nuestra continuidad de especie de ser humanos (Descola, 2002).

Muchos grupos humanos parecen indiferentes al peso que se le otorga al dualismo existente en el Occidente, ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos “naturales” ciertos rasgos de la vida social; tal es el caso de los animales, plantas, montañas, entre otros, que poseen un alma, una intencionalidad subjetiva, particularidades que los hacen merecedores de ser concebidos y tratados como personas. De ahí que sea importante preguntarnos sobre la pertenencia de la universalidad en la Antropología Física a la hora de aproximarnos a nuestros “sujetos” de estudio; donde la universalidad no es nada evidente para las ontologías indígenas, ya que resulta un esquema inadecuado para extrapolar sus propias concepciones y prácticas en sociedades donde no tienen cabida; con ello se asienta que nuestra dualidad es una construcción propia, así como lo es para otros grupos humanos la forma en que representan su mundo (Descola, 2002).

Si estas nociones cartesianas (biocultural, universal) no son equivalentes y no se corresponden entre las diferentes naturalezas-culturas, sí lo son los conceptos de interioridad y exterioridad, los cuales se extienden a todas las sociedades, independientemente de las nociones ontológicas. Estos conceptos son la base para realizar un proceso de identificación y/o diferenciación con otras ontologías; al mismo tiempo que permiten albergar modalidades múltiples y de interacción entre las dos esferas, mas no pretenden ser una proyección etnocéntrica occidental, como ocurre con el alma y el cuerpo (Descola, 2002); este último, se concibe como parte del mecanismo de la naturaleza que es aportado por ella.

Bajo esta premisa, se entiende que la concepción de persona está dada por la presencia de una determinada interioridad y una exterioridad. La interioridad se refiere al concepto de alma, espíritu, subjetividad, inconsciente, el súper yo, la personalidad; y la exterioridad hace referencia a la fisicalidad, materialidad, movilidad corporal, práctica, un movimiento de relación, de estar en el mundo.

Esta doble consideración postula que frente al ámbito humano y no humano hay elementos de materialidad análogos a los propios (totemismo), pero también diferentes (analogismo); otra posibilidad es que tengamos interioridades semejantes, pero materialidades diferentes (animismo) o bien, que nuestras interioridades sean diferentes y nuestras materialidades análogas (naturalismo). Estas fórmulas, como postula Descola (2002), definen cuatro posibilidades ontológicas que sirven de punto de partida para formas cosmológicas.

Por lo que se refiere al naturalismo, se basa en el principio de que toda la materia está compuesta de lo mismo; en el caso de lo no humano posee la misma exterioridad análoga a la propia, por ejemplo, en los animales hay también órganos, moléculas, átomos, fisicalidad, lo cual conlleva a una jerarquización de todos los seres vivos, los objetos y los sujetos. Para esta ontología, el origen de todo parte de la naturaleza y el ser humano es producto de ella, así como la cultura una consecuencia de él. Este modo de identificación considera la coexistencia entre una naturaleza única y una multiplicidad de culturas, donde hay una universalidad objetiva del cuerpo humano y una multiplicidad de su existencia corporal; lo anterior es nombrado por Viveiros (2004) como multiculturalismo, mismo que presupone además una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de la materia. Ocurre lo contrario en el animismo, donde existe una identidad de almas entre el colectivo de lo humano y no humano, pero una diferenciación de cuerpos, en plural (Descola, 2002, 2003).

Si dentro del naturalismo, tanto humanos como no humanos poseemos un *continuum* material ¿Qué nos hace humanos? La respuesta es la consciencia moral, el alma, el lenguaje, la corporeidad, la subjetividad, el espíritu, es decir, todo aquello que no está dado por la naturaleza, sino que es construido, variable y pertenece al plano de la experiencia. Para la Antropología Física el cuerpo es el eje fundamental en el reconocimiento de lo que nos hace humanos, entonces ¿Qué clase de cuerpo concibe la Antropología Física?

El ser humano, como primate humano, comparte con los primates no humanos una serie de atributos que son reconocibles a simple vista; sin embargo, como toda especie, posee rasgos que lo identifican y permiten el establecimiento de fronteras entre lo humano y lo no humano (Vera, 2011b). Los criterios para esclarecer esta frontera se constituyen en el origen biológico de nuestra especie y el nacimiento de la cultura (Argüelles, 2011; Lizarraga, 2001; Baños, 2008).

Aquí cobran sentido las siguientes palabras de Viveiros (2004: 41-42): “[...] nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura”; lo anterior se

contraponen al pensamiento indígena, donde la humanidad es el referente universal para todos los seres de la naturaleza y así la exterioridad esconde esa esencia humana-espiritual común. Por ejemplo, entre los asháninca de la Amazonia, el desarrollo del universo fue un proceso de diversificación y la humanidad es la sustancia primordial a partir de la cual emergieron muchas categorías de seres y cosas del universo (Weiss, 1972 en Viveiros, 2004: 42), es decir, no hay una diferenciación de lo humano a partir de lo animal como es el caso de nuestra narrativa evolutiva. Otro ejemplo es el referido entre los tzeltales de los Altos de Chiapas, donde la condición humana es paulatinamente adquirida, es decir, no se nace indígena, sino que uno se convierte en indígena a través de la construcción de uno de los cuerpos, como refiere Pitarch (2013: 29). Desde el punto de vista indígena, si los europeos son seres diferentes es por la manera en que sus cuerpos han sido elaborados, puesto que sus almas son idénticas a las suyas.

La exclusividad del “ser humano” radica en que nos configuramos bajo distintos contextos socioculturales, atribuyendo diferentes significados a la expresión, percepción, descripción, vivencia y todo aquello que involucra la corporeidad, **particular de nuestra especie**; dicha exclusividad no es dada por la biología de manera natural, sino que tiene un componente sociológico que, sin embargo, deriva de “nuestra” biología (Herrera y Molinar, 2011). Pareciera que uno de los rasgos más humanos es, precisamente, que nuestra especie se plantea la pregunta respecto lo que significa “ser humano”, sobre todo, porque nos nombramos y renombramos con nuestro gran invento que es la medida (Vera, 2002: 30-31).

La medida a tomar para conocer y encontrarnos con otros grupos humanos es la que se deriva del naturalismo occidental, es decir, la medida del ser humano como escala natural –*Scala Nature*– por lo que realmente este patrón es una construcción ontológica que no permite una comparación simétrica por el simple hecho de que los parámetros de dicho modelo son: la noción de jerarquía natural; el postulado de completud o plenitud, los principios de continuidad y graduación (al ordenar los seres sus límites se sobrepondrán, por lo que la transición de uno a otro es de forma gradual); y lo medible (Vera, 2002: 16; Latour, 2007). En este sentido, la Antropología Física se constituye como una de esas medidas medibles.

Cualquiera que sea el cuerpo humano, como objeto de estudio de la Antropología Física al que se aplicará esta forma de lectura, indudablemente la medida sería dualista como indicio clasificatorio y de orden para conocer la variabilidad, diversidad, complejidad, etcétera, y el lugar del ser humano en la naturaleza estaría referido siempre al campo ontológico occidental “moderno”;

dicho esto en palabras de Viveiros (2002a, b): “nuestro antropocentrismo cosmológico produce un efecto deslumbrante que no nos permite distinguir otros espectros o ámbitos cosmológicos no-occidentales”.

Como menciona Descola (2003), el naturalismo es un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad donde nada ocurre sin razón ni causa, ya sea originado en Dios o en las leyes de la naturaleza. Si nos remitimos a Dios, versión cósmica, el ser humano se encuentra a medio camino de la escala, pues en un extremo encontramos a todos los seres materiales y en el otro a los inmateriales, que culminan con la divinidad; en este sentido, el ser humano es el eslabón intermedio que permite engarzar ambas realidades. Mientras que en la versión naturalista sólo se clasifican seres materiales, dicha materialidad da el privilegio al ser humano de ser la cúspide en la escala natural, pero a cambio de renunciar a la posibilidad de una naturaleza cuasi-divina (Vera, 2002: 16-17).

Bajo el punto de vista ontológico naturalista, podemos ubicar en dos órdenes lo que se considera natural y cultural, con una fuerte influencia del dualismo cartesiano en la Antropología Física. Se considera que este dualismo es concomitante en la medida que reconoce una reciprocidad, dado que se requieren ambas categorías para concebir, bajo la ontología naturalista, a un ser humano:

- cuerpo/corporeidad
- individualidad/colectividad
- objetividad/subjetividad
- biológico/social, naturaleza/cultura

Ocurre todo lo contrario en el caso de las culturas amerindias, en las que la cultura sería lo universal y la naturaleza lo particular, es decir, la cultura es una condición compartida, mientras que las naturalezas múltiples serían la diferencia (multinaturalismo). De ahí que los cuerpos se conciban como la diversidad, el aspecto de la persona que debe ser fabricado, y el alma como el principio dado para todos los seres del cosmos (Viveiros, 2002a, b, 2004).

CUERPO COMO CONTENEDOR, MEDIADOR Y EXTENSIÓN

El naturalismo es el modo de identificación dentro de la cultura occidental, por ello concebimos que el cuerpo proviene de una imagen de la naturaleza; como consecuencia, éste se vislumbra como algo unitario, invariable, constante, dado y universal. Si bien esta unidad occidental dentro de la Antropología Física es

fundamental, no existe un discurso explícito sobre lo que es el cuerpo humano. Revisando la literatura mexicana vemos que prevalecen varios enfoques sobre el cuerpo humano (Herrera, 2001, 2011a; Barragán, 2007, 2011^{a,b}; Vera, 2002; Cabrera *et al.*, 2001; Tomás y Varea, 2014). A continuación, se presenta una serie de conceptos y reflexiones que son utilizados en esta disciplina:

- El cuerpo humano es un **organismo**.
- El cuerpo humano es una expresión de la diferencia social.
- El cuerpo como población, donde se trastoca la dimensión de la compleja realidad psicosocial propiamente humana.
- El cuerpo es una realidad **biológica e individual**, su existencia se enmarca en un contexto sociocultural determinado, propio de cada grupo social.
- La corporeidad es una **unidad** y un sistema complejo condicionado y condicionante.
- El cuerpo es un espacio donde confluye lo físico, lo estético, lo cultural, lo espiritual, nuestra historia personal y social.
- Es en el cuerpo donde se intenta aprehender la realidad objetiva y subjetiva; cuerpo como signo y significado de la existencia.
- El cuerpo es nuestra única realidad aprehensible, sin embargo, no se contrapone a las emociones, a los sentimientos, al alma, los **contiene** y los aloja: la vida nos lo impone cotidianamente.
- **En él y por él** sentimos, deseamos, obramos, nos expresamos y creamos.
- El cuerpo es la materialización de las ideas, creencias, prácticas culturales, que engloban la ideología y cosmovisiones.
- El cuerpo humano como objeto de intervención de una serie de prácticas económicas, sociales, culturales, políticas, tendientes a su formación como objeto productivo, reproductivo, saldable y rentable.
- El cuerpo es la única forma de comprender, comunicar, aprehender, crear y conocer el mundo, o los distintos mundos que nos toca vivir.
- Es el **contenedor** de los sentimientos, las emociones y el alma.
- El cuerpo es un **microcosmos**, síntesis de un proceso social e histórico donde confluyen las relaciones sociales.
- En él se plasman las formas simbólicas socializadas y es una posibilidad de interpretar el mundo, pues es por la mediación del cuerpo percibiente que el mundo se transforma en sentido.

- El cuerpo es a la vez algo profundamente ajeno y propio, tan cotidiano y tan desconocido.
- El cuerpo es nuestro estar en el mundo, es una especie de **estructura mediadora** semipermeable que permite la posibilidad de intercambio de materia y energía con el exterior.
- El cuerpo **humano** refiere sujetos concretos con un soma ritualizado en constante movimiento.
- El cuerpo se estructura simbólicamente tejido en o desde la fisiología y la genética; pero experimentando al ser social a través de las vicisitudes de lo vivido.
- El cuerpo es el crisol de lo biológico, lo psicológico, lo cultural, lo político y lo social, que une a lo individual con lo colectivo, anclado a la experiencia de la persona por lo que involucra sus necesidades, sensaciones, percepciones, afectividades, experiencias y procesos cognitivos.
- En el ámbito de las definiciones experienciales del cuerpo, hay tres matices: el cuerpo como mediador, el cuerpo como receptáculo y como constituyente identitario. Las dos primeras están caracterizadas por la disyunción de lo humano, y la tercera considera al cuerpo como conformado, pero no en la totalidad de la identidad de los sujetos.
- El cuerpo es la memoria de los conjuntos sociales y de los sujetos e interpreta físicamente las incógnitas, las hace visibles.

Entre estas diferentes acepciones sobre el cuerpo, resalta el hecho de que es concebido como un organismo unitario e individual, el cual alberga dos realidades: la objetiva y la subjetiva; además, es un contenedor de lo variable, que corresponde al plano de lo social y subjetivo (tal es el caso del alma, los sentimientos, las emociones, etcétera), a la vez que es un mediador entre estos dos planos: Su materialidad sirve como una extensión para experimentar el mundo exterior a él. En este sentido, no cabe la posibilidad de que haya cuerpos colectivos, cuerpos simplemente sociales, cuerpos sin materialidad o cuerpos contruidos. También es notable que el cuerpo no puede albergar otras entidades que no sean los sujetos, mismos que lo son a partir de una base biológica; además, el tipo de soma particular que poseen les da la posibilidad de ser, experimentar, vivir, sentir, pensar, es decir, simbolizar-se en su medio; en este sentido, el cuerpo construye una memoria e identidad individual y colectiva. Si el cuerpo significa, ¿qué hace la Antropología Física para interpretarlo?.

EL CUERPO DESNUDO

Desde el naturalismo occidental, la Antropología Física es la que se ha dado a la tarea de estudiar al ser humano en su composición biológica y social, desde su punto de vista se mira a los demás; pero al privilegiar un modo de identificación y no concebir otros, se produce una asimetría, pues se parte de la medida del Occidente para integrar en una escala natural a toda la diversidad, tanto humana como cultural (Latour, 2007). No obstante, hay algo en el Occidente que no es diferente a todas las demás sociedades: una firme distribución de los existentes, es decir, la construcción de los colectivos humanos y no humanos; pero la forma en cómo cada sociedad distribuye estos existentes va a ser variable, así como las propiedades que se les atribuyen y la movilización que creen aceptable. Occidente, para construir los colectivos moviliza la genética, la zoología, la biología, la medicina, etcétera, es decir, fragmenta nuestra realidad dual en microcosmos (Latour, 2007) con el fin de distribuir un conjunto de elementos existentes en alguno de estos rubros.

La unicidad implícita en el naturalismo lleva a una universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, consecuentemente se excluye la multiplicidad que nos lleva a pensar en la particularidad del significado de ellos, de sus vivencias, de sus experiencias, de su corporeidad, de lo subjetivo. Tal pensamiento no es universal, pues en las concepciones amerindias, los espíritus son los que conforman la unidad y la diversidad, los cuerpos (Viveiros, 2002a).

Si nuestra existencia como ser, desde la ontología naturalista, es hilemórfica –todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales: materia y forma, donde la materia es el sustrato básico de toda la realidad– (Viveiros, 2002a); entonces, los humanos son organismos materiales (aspecto que los determina como objetos no variables); de esta manera se soluciona el problema de la variación, que es reducida a su mínima expresión.

Los intentos por otorgarle al ser humano un lugar en la naturaleza han desencadenado una serie de métodos y técnicas, cuyo principal precepto es la fragmentación de la realidad para así hacerla inteligible. Pero, ¿cómo dar cuenta del cuerpo en la Antropología Física? Para ello, se usan atributos a partir de los cuales lo caracterizamos; estos atributos se perciben por mera experiencia sensible, de tal forma que para entenderlo se procede a tocarlo, medirlo, olerlo, pesarlo y sólo en esta medida el cuerpo es (Vera, 2011b). Uno de los métodos que han predominado en esta disciplina es la descripción de la variabilidad corporal de las poblaciones humanas, así como de la clasificación, en tanto

proceso racional que pretende hacer inteligible el fenómeno de la variabilidad corporal (Tomás y Varea, 2014).

La aproximación que hace la Antropología Física de su objeto de estudio hace pensar que vivimos fragmentados en dos componentes de lo humano, pues al estudiarlo desde distintos ángulos, se le fracciona nuevamente y se obtienen, a su vez, estudios fragmentados, los cuales no pueden dar cuenta de toda su magnitud. Así, los seres humanos son divididos en diversos componentes: físico-químico, mental-corporal, biológico-social; sin embargo, al reconocer una doble esfera de determinación del ser humano, se le está asignando una doble naturaleza (Sodi, 2011). Este hecho parece familiar a lo que Geertz (1987: 46) nombra como la concepción estratigráfica de las relaciones entre factores culturales y no culturales, en la cual el ser humano es un compuesto en varios niveles, y al analizarlo se quita capa tras capa; esta acción, a su vez, revela otra capa diferente. La capa superficial pertenece al ámbito de lo cultural y social; después le sigue la psicológica; y más adentro encontramos los fundamentos orgánicos: biológicos, anatómicos, fisiológicos y neurológicos. Una vez que son llevados a planos científicos separados, completos y autónomos en sí mismos, es una labor ardua volver a unirlos.

En la Antropología Física, para que el universo del cuerpo sea inteligible es necesario fragmentar ese continuo para extraer de él un conjunto de unidades discretas invariables, contenidas en todos los seres humanos; en sí mismas estas unidades carecen de significación, pero puestas en determinada relación producen un sentido de inteligibilidad.

Así como la cultura presenta una forma de lenguaje, el cuerpo en la Antropología Física se muestra de esa manera, a través de una corporeidad humana, la cual se manifiesta a modo de texto a interpretar. El cuerpo humano es un libro abierto que puede ser leído, pero antes es necesario decodificar el lenguaje en que está escrito, lo cual nos lleva a fragmentar ese *continuum* a través de la descripción y clasificación de las diversas estructuras que lo componen; se trata de entender el lenguaje natural que hay en él, así como tratar de reconocer su orden intrínseco.

El individuo se vuelve unidad de estudio en su interior, pues así se individualizan también sus fragmentos constitutivos; se llega a su interior, se define como un sistema, un aparato, es decir, trozos de un todo articulado. Esto permite valorar al sujeto, cuerpo o individuo en función de esta particularidad tangible, medible, observable y quebrantada que lo hace único; esta unidad pocas veces

es reintegrada, pues la forma como se le atomiza impide su cabal reconstrucción (Cabrera *et al.*, 2001).

De la fragmentación y del reconocimiento de orden natural del cuerpo, se identifican cuatro etapas paradigmáticas que han prevalecido y permeado el estudio del cuerpo desde la Antropología Física; se trata de etapas no excluyentes entre sí, con orígenes diversos (Vera, 2002: 55-98). La Antropología Física se precisa por conservar un paradigma hegemónico de corte positivista, que deja caer el peso de las ciencias biológicas sobre las relaciones sociales y humanas (Tomás y Varea, 2014). No obstante, existen atributos del cuerpo derivados de éste, de los cuales la métrica no puede dar cuenta y que resultan de enorme importancia para explicar la complejidad del fenómeno humano (Cabrera *et al.*, 2001; Herrera, 2001).

EL CUERPO VIVIDO, MI EXISTENCIA CORPORAL

Se ha criticado el paradigma biologicista en la forma tradicional de aproximarse al cuerpo, tachándolo de insuficiente para abordar el problema de la experiencia y la vivencia corporal. Desde hace algunos años se pretende rebasar dicho modelo para repensar al ser humano en el pasado y presente; y de esta manera, cambiar la receta para incursionar desde la *exterioridad* del cuerpo hacia los *adentros del sujeto*, pero no sus adentros orgánicos, sino sus adentros vividos (Herrera y Molinar, 2011). Ahora sí se trata del sujeto con sus implicaciones experienciales, afectivas, estéticas y espirituales.

Con los nuevos planteamientos de esta disciplina, ya no se trata sólo de la información que se obtiene por la posibilidad que ofrece el cuerpo tangible, más bien, se trata de la consciencia que se obtiene del cuerpo propio a través de la cenestesia y las sensaciones propioceptivas (Vera, 2002: 106). Para ello se han retomado campos teóricos como la fenomenología y la antropología simbólica; desde métodos cuali-cuantitativos de investigación hasta herramientas metodológicas como la etnografía, en un ejercicio de enriquecimiento transdisciplinar, bajo una concepción sintética. Sólo así es posible percibir la traslucidez de la experiencia y vivencia corporal, y así es como se rompe la oposición entre espíritu y materia; además de que permite incorporar a los cuerpos como sujetos y señalar la corporeidad como cualidad del género *Homo* (Barragán, 2011b: 475, 477; Vera, 2002). Ahora el cuerpo se piensa y conceptualiza como el lenguaje del mundo, como la metáfora de la experiencia vivida, como la vía de la percepción, como el escenario donde se inscribe y escribe la experiencia;

es un texto que permite la interpretación, pues se sumerge en dramas sociales impregnados de significación y sentido (Barragán, 2011a).

Es de señalar que esta nueva construcción de la Antropología Física pasa por alto el hecho de que el antropólogo sigue teniendo una ventaja epistemológica sobre su informante:

el sentido que el antropólogo establece depende del sentido nativo, pero es él quien detenta el sentido de ese sentido –él, quien explica e interpreta, traduce e introduce, textualiza y contextualiza, justifica y significa ese sentido (Viveiros, 2016: 34).

En otras palabras, sigue permeando la construcción hilemórfica, donde la materia la provee el nativo y el sentido, el antropólogo.

OTROS CUERPOS, OTRAS REALIDADES

Aquí queremos hacer mención de otros espectros de cuerpos presentes en otras ontologías, en otras realidades de grupos humanos no occidentales, como los cuerpos artefactuales, los dividuales o expansiones corpóreas, los cuerpos colectivos y los cuerpos en plural, por mencionar algunos ejemplos. Un reconocimiento de estos cuerpos es indetificar la diferencia, la alteridad, un respeto por otras maneras de pensar, actuar y otros tipos de vida. Dichos cuerpos son la vía principal para transmitir significados sociales y cosmológicos, para trabajar con la identidad y la memoria (Santos-Granero 2012: 21).

En las ontologías amazónicas, por ejemplo, el cuerpo tiene un papel activo en las diferentes perspectivas que puede ejercer un sujeto, diferente a la idea occidental sobre la existencia de apenas un cuerpo y una diversidad de almas; en aquellas culturas hay un espíritu (el humano) para una gran diversidad de cuerpos. Como se ha mencionado, es lo que Eduardo Viveiros de Castro ha llamado multinaturalismo (2002b: 348), lo cual es un ejercicio ontológico en donde el cuerpo ejerce un papel fundamental para la constitución del Ser. Éste es el principal instrumento para la diferenciación entre las formas de vida, pues los animales y otros tipos de seres, son seres como las personas, debido a que tienen un alma humana, que se manifiesta en un cuerpo, considerado como una ropa, un envoltorio visible solamente a los seres de la misma especie, y que posibilita un constante cambio y alteración de esta ropa, de este cuerpo, por estar presente en un mundo extremadamente transformacional.

Se trata de un régimen que amplía la diversidad corporal más allá del cuerpo biosocial de la ontología occidental. Con eso, se requiere una constante

construcción corporal, en un devenir que configura transformaciones constantes de la forma del cuerpo y de sus perspectivas. Dada esta complejidad, ¿cómo la Antropología Física puede trabajar con la diversidad de cuerpos algunas veces no somáticos? Cuerpos relacionales, que se constituyen en un ejercicio de constante relación con su medio, con los animales y los seres del cosmos.

Uno de estos tipos de corporalidad sería el cuerpo artefactual, formado a partir de la presencia de los objetos como elementos importantes que actúan en la constitución corpórea de los seres vivos. Dichos artefactos están presentes en narrativas amerindias de la creación del mundo y de los humanos. Entre los urarina (grupo que pertenece a la Amazonia Peruana), por ejemplo, las hamacas, los sonajeros de las hamacas y una variedad de objetos aportados por los padres, forman, protegen y fortalecen el cuerpo de los bebés. Tales objetos son seleccionados de manera cuidadosa a fin de generar en los recién nacidos cualidades de estos artefactos (Santos-Granero 2012: 23). También cabe mencionar el caso de los tukanos, ubicados en la parte noroccidental amazónica, quienes consideran los objetos de los muertos como parte no enterrada del cuerpo de la persona fallecida.

Otra importante noción del cuerpo presente en esas otras ontologías es la idea discutida por algunos colegas sobre la existencia de un cuerpo dividual, relacional, una expansión corpórea. Uno de los conceptos desarrollados para reflexionar sobre este tipo de cuerpo es la idea de *personhood*, o personeidad. Según Chris Fowler, este concepto se refiere al estado o condición de ser de una persona, que emerge de formas específicas de estar en el mundo. Son reflexiones que expanden la noción del cuerpo y de la persona, social y culturalmente considerados variedades, y establecidas como algo relacional, mantenidas a partir de relaciones de las personas con las cosas, locales, animales y características espirituales del cosmos (Fowler 2016: 398). Esto sugiere diferentes maneras de constituir una persona, formadas a través de relaciones entre componentes diversos que pueden ser adquiridos o transferidos por otros seres, personas y objetos, en diferentes temporalidades y contextos.

El establecimiento de estas relaciones crea una situación donde parte del *personhood* refleja una personeidad completa, es decir, crea la idea de una parte fractal. Este concepto fue pensado anteriormente por Roy Wagner, Marilyn Strathern y Maurice Godelier (1991) en sus estudios sobre las personificaciones del poder en Melanesia. Wagner piensa a la persona fractal como una entidad no unitaria, alguien cuyas relaciones (externas) con los demás son parte integrante

de sí (Wagner 2011: 4). Es una entidad altamente relacional que se constituye como persona a partir de un “estar en el mundo”.

El concepto de un *personhood* distribuido también fue trabajado por el antropólogo Alfred Gell, quien desarrolló la idea de que todas las partes de la persona son distribuidas en el tiempo y el espacio, lo que amplía la presencia de la persona más allá de un cuerpo físico, presente en un determinado espacio-temporal. Tal noción hace que determinados cuerpos puedan estar distribuidos y expandidos por diferentes contextos a través de distintos objetos (Gell, 1998: 106).

Para pensar la propuesta de Gell ponemos el ejemplo de los cuerpos de los gobernantes mayas del periodo Clásico durante el pasado prehispánico. La presencia de la expresión glífica de *U-baah* traducida como “su imagen”, “su representación”, trata también de cómo parte de la persona del gobernante era transferida a las estelas u otros objetos materiales cuando se utilizaba esta expresión glífica. Es posible pensar en el aspecto partible del ser maya a partir de tal término, en donde las imágenes de piedra serían partes del propio cuerpo del gobernante, de su ser, con una ampliación más allá del organismo físico.

Regresando a Fowler (2016) tenemos que ciertos objetos personales pueden ser convertidos en partes del cuerpo, o más bien extensiones del cuerpo, donde se crea una relación en la cual, sujeto y objeto no se separan, o no se define, de manera más precisa. De este modo, tenemos la idea de una “persona partible”, como en el caso de los tukanos, y también de otros grupos amerindios en los cuales, determinados objetos son la expansión corpórea de personas. En las sociedades en donde están presentes tales nociones corporales, estas manifestaciones tienen constantemente una actuación social y ritual, como prácticas que posibilitan la presencia de una persona a través de un objeto; se ubican tales personajes en complejas redes de relaciones que amplían sus sociabilidades y la propia noción del social.

En un movimiento contrario a la partibilidad corporal, hay casos de cuerpos colectivos, compuestos de las relaciones construidas por los chamanes y los espíritus de los muertos entre los mamaindê, un subgrupo de los nambiquara que habitan la región central y norte del Brasil. En este pueblo, los especialistas rituales y los espíritus de los muertos constituyen un único cuerpo, que comparte los mismos adornos corporales y el mismo alimento y espacio, constituyéndose en un cuerpo colectivo. Estos adornos, hechos por los espíritus de las personas fallecidas, son seres dotados de agencia y capacidad de actuación (Miller 2012: 110).

Si nos remitimos a los rarámuri, que residen en la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México, de acuerdo con los estudios etnográficos realizados por María Isabel Martínez Ramírez (2007; 2021), el concepto de persona más adecuado utilizado por este grupo es *omarúame repokára*, que en una traducción literal al español, sería algo como “todo lo que mi espalda o dorso es” (Martínez Ramírez 2021: 175). El término *omarúame* está relacionado con la idea de una totalidad, mientras *repokára*, puede ser traducido como “mi cuerpo”. Esta es también la región donde ocurren los procesos más importantes para la existencia, como la parte central de la espalda, incluyendo el pecho y en ocasiones se extiende a todo el tronco. También se amplía a partes como el corazón, los pulmones, y los lugares donde habitan las almas.

Según la ontología rarámuri, el corazón, los pulmones y la tráquea conforman una unidad semántica que explica el mantenimiento de la vida, a partir de marcadas relaciones sostenidas con el alma de cada ser (Martínez Ramírez 2007: 5). Además, este es un cuerpo que se encuentra en relación, un cuerpo vivo, con un número específico de almas, que mantienen una relación de dependencia con el cuerpo, a partir de una unión que es la condición necesaria para la vida. Esta es una relación también marcada por otros eventos envolviendo al cuerpo y a la persona, como por ejemplo, las emociones, las cuales conforman la persona rarámuri y son producto de las relaciones establecidas entre el cuerpo (*repokára*) y el alma (*alewá*) (Martínez Ramírez 2007: 10).

Con lo anterior, Martínez Ramírez muestra que la noción de persona entre los rarámuri niega la oposición cartesiana moderna occidental entre materia y espíritu, ya que las propiedades del cuerpo y del alma, así como sus interrelaciones entre sí y con el cosmos y el mundo, revelan que ambos comparten cualidades, que son formadas a partir de estas diferentes relaciones (Martínez Ramírez 2007: 16; 2021); se destaca la importancia y la presencia de un cuerpo relacional para las personas de este grupo del norte de México.

Entre los mayas actuales hay otra noción sobre lo que es y cómo se constituye el cuerpo en plural. Al respecto, mencionamos el modelo maya-tseltal de persona propuesto por Pitarch (2011, 2013), donde se conciben dos cuerpos entre los humanos. El cuerpo-carne: se remite a la carne y a los fluidos que conforman un conjunto segregable en partes, mismo que representa una cualidad sustancialmente homogénea entre humanos y animales. Este cuerpo se define en función de la substancia que lo compone (la sangre), además de que este cuerpo no posee una forma definida. El segundo es el cuerpo-presencia, comprende el conjunto del cuerpo humano, incluidos el cabello, las uñas y los

huesos, partes donde no circula la sangre; si son cortados cualquiera de estos elementos no duele, pues el dolor está asociado con el derramamiento de sangre, que es parte del cuerpo-carne, el cual es una condición invariable dentro de los seres del cosmos y pertenece al ámbito de lo objetivo (Pitarch, 2013); lo anterior es contrario a nuestra experiencia de dolor, donde se concibe que está inscrita en el plano de la subjetividad (Barragán, 2008: 11).

A manera de reflexión

Hasta aquí, vemos que nuestra definición de cuerpo es sin duda alguna desde la ontología naturalista, ya que aún se habla de un cuerpo único, de una corporeidad específica del *Homo sapiens*; además, estos atributos subjetivos son considerados todavía derivados sólo del cuerpo, del cuerpo material, el cual se piensa como un contenedor y mediador del plano objetivo al experiencial. La universalización del cuerpo humano aún impera en estas nuevas rutas de hacer Antropología Física.

El problema estriba en la hegemonía de un cuerpo en singular, individual, con límites corporales definidos, proyectado desde el naturalismo hacia los demás modos de identificación, y en no considerar la existencia de cuerpos, en plural, no materializados en la exterioridad; también estriba en no concebir seres múltiples formados a partir de las relaciones con otros, humanos o no humanos, que pueden estar constituidos de diferentes aspectos y extenderse o desdoblarse por todo el mundo material. En este punto cabe reflexionar que la noción de persona puede extenderse más allá de un cuerpo físico. Desde los preceptos de Viveiros (2004), una persona es todo aquello que tiene un punto de vista, es decir, su propia perspectiva del mundo.

Es cierto que ya se admite, además de una existencia material, una existencia corporal, pero se siguen definiendo las fronteras entre el propio ser y la otredad de la misma manera. A pesar de ahora tomar en cuenta el punto de vista del actor, se vuelve a caer en una asimetría, como bien subraya Latour (2007), pues si bien es cierto que se considera la presencia de otros puntos de vista, es sobre una misma naturaleza, que es la nuestra.

En la nueva etapa de la Antropología Física, el cuerpo es en la medida que yo le pregunto, lo hago hablar y lo significo; en este sentido, nuestra medida sigue definiendo el marco general de la naturaleza, respecto de la cual están situadas las otras. Lo anterior ocurre porque nosotros hemos privilegiado el acceso a la naturaleza. Nuestro dualismo “natural” no nos permite rebasar siquiera el relativismo romántico al que tanto se anhela llegar. Parafraseando a

Latour (2007), es tan imposible universalizar el cuerpo como reducirlo al marco estrecho del relativismo cultural.

Bien o mal, la Antropología Física ha contribuido al conocimiento sobre cómo las sociedades han dejado sus huellas, palpables, en los “cuerpos” de los considerados “seres humanos”. Sin embargo, su tarea principal ha sido la de describir **cómo es un cuerpo**, mas no dar cuenta de **qué es un cuerpo (s)**. Partir de este panorama, nos remite a especular fuera de nuestra ontología hegemónica sobre qué es un cuerpo, no necesariamente humano, y cómo se construye, pues no es innato forzosamente, el cual se vivencia no precisamente a partir de un soma específico.

Si nos remontamos al pasado, la Antropología Física ha intentado reconstruir la manera en que las diferentes sociedades subsistieron; al hacerlo, se generaliza y proyecta al pasado nuestro concepto de cuerpo y persona e igualmente se le universaliza desde la racionalidad. Como ya se ha señalado, la noción de ser humano, de cuerpo y persona es naturalista y no debería aplicarse acríticamente a sociedades antiguas, e incluso actuales; “si reconocemos que no hay formas de identidad o de personificación que sean absolutamente universales, podremos apreciar mucho mejor la diversidad potencial del pasado tanto como del presente” (Vigliani, 2016: 28). Para ello, la Antropología Física debe reconocer la existencia de otras ontologías que plantean un proceso “de incorporación continua entre personas, objetos y lugares desde una lógica más difusa, donde la definición del ser y del mundo no es el objetivo, más bien las relaciones que se establecen entre ellos” (Vigliani, 2016: 29).

Finalmente, al hacer una reflexión desde la antropología ontológica hacia la Antropología Física, no se desacredita en ningún sentido la base epistemológica cimentada en los postulados de la teoría evolucionista; se trata de reconocer y discurrir por otros senderos igualmente equivalentes y valorables que nos obligan a pensar en una idea no biológica ni universal ni binaria del cuerpo; se trata de no universalizar nuestro modo de identificación, de ser sensibles ante otros modos de materialidad y nociones que hasta el momento no hemos considerado. Con ello, nuestra intención es la de reafirmar el carácter heterogéneo de la idea del cuerpo (s) y de la noción de persona en diferentes grupos humanos que estructuran su manera de pensar y actuar en el mundo diferente de las nociones occidentales. Lo anterior refuerza nuestra propuesta de la necesidad de una reflexión por parte de la Antropología Física acerca de cómo tratar estas diferentes percepciones corporales de maneras más adecuadas al pensamiento de cada pueblo estudiado. Más que una reflexión final, se abren nuevas perspectivas

y preguntas de investigación ¿Podemos explicar la complejidad del universo y en particular de los “seres humanos” desde otras ontologías no occidentales?

REFERENCIAS

ALBERTI, B.

- 2016 Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. En *The Annual Review of Anthropology*, 45:163-79.

ARGÜELLES, JUAN MANUEL

- 2011 Elementos y consideraciones sobre evolución humana. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 111-130). Tomo I, INAH-ENAH. México.

ARISTÓTELES

- 2011 *Metafísica. Estudio Improductivo por Francisco Larroyo*. Porrúa, México.

BAÑOS N. A. A.

- 2008 La emergencia humana: apuntes sobre la hominización, humanización y naturaleza humana. En *Mirada antropológica*, Nueva Época: 66-83. ISSN: 1870-0365.

BARRAGÁN S. A.

- 2007 El cuerpo en la Antropología Física: monumento arqueológico y patrimonio cultural intangible. En *V Coloquio Internacional Religión y Sociedad*. (pp. 224-239). Sevilla. Universidad de Sevilla-ALER.

BARRAGÁN S. A.

- 2008 *Vivir con dolor crónico: Libros de la Araucaria*, Buenos Aires.

BARRAGÁN S. A.

- 2011a Las metáforas del cuerpo: entre la antropología simbólica y la semiótica de la cultura. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 363-392). Tomo I, INAH-ENAH. México.

BARRAGÁN S. A.

- 2011b El cuerpo experiencial en el proceso de salud-enfermedad-atención: objeto de estudio de la Antropología Física. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física*. (pp. 473-498). Tomo I, INAH-ENAH. México.

CABRERA R., GONZÁLEZ M. M., GOICOCHEA N., GUERRA P., HUICOCHEA L., MAQUEDA P., ET AL

- 2001 El cuerpo de los antropólogos físicos. En *Estudios de Antropología Biológica*: 71-78..

DESCOLA, P.

- 2002) Más allá de la naturaleza y la cultura. En P. Descola. *Antropología de la naturaleza* (pp. 9-50). Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, Lima.

- DESCOLA, P.
2003 Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México, Siglo XXI.
- FOWLER, C.
2016 Relational personhood revisited. En: *Cambridge Archaeological Journal* 26(3): 397-412.
- GEERTZ, C.
1987 *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- GELL, A.
1998 *Art and agency: an Anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GONZÁLEZ ABRISKETA O. Y CARRO-RIPALDA S.
2016 La Apertura Ontológica de la Antropología Contemporánea. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71(1):101-128.
- HALLOWELL, A. I.
1969 Ojibwa Ontology, Behavior and World View. En *Diamond, Stanley. Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*: 01-24.
- HENARE, A., MARTIN H., SARI W.
2007 Thinking through things: theorising artefacts ethnographically. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16: 907-908. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01661_3.x
- HERRERA B. M. R.
2011 Género y violencia, otros senderos para la Antropología Física. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 333-362). Tomo I, INAH-ENAH. México.
- HERRERA B. M. R.
2001 Aproximaciones al cuerpo humano desde la Antropología Física. En *Estudios de Antropología Biológica*: 79-98. Vol. X: 7-9.
- HERRERA B. M. R. Y MOLINAR P. P.
2011 Algunas reflexiones sobre el camino andado dentro de la antropología física. En *Cuicuilco*, 18 (52), 19-37.
- LATOUR, B.
2007 Relativismo. En *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica* (pp. 137-188). Buenos Aires, Siglo XXI.
- LIZARRAGA C., X.
2011 La agresividad: imperativo comportamental. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 315-332). Tomo I, INAH-ENAH. México.

- LIZARRAGA C., X.
2001 La doble emergencia de Sapiens: hominización-humanización. En *Estudios de Antropología Biológica*, 10: 687-703.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I.
2007 La composición de la persona en el pensamiento rarámuri. En *Revista pueblos y fronteras digital*, 2 (4): 160-180.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I.
2021 Intervenir...Intuiciones metodológicas. En: M I Martínez Ramírez, y J. Neurath, J. *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una Anti-Síntesis* (pp. 167-190). Buenos Aires: SB.
- MILLER, J.
2012 Las cosas como personas: adornos corporales y alteridad entre los Mamaindê (Nambicuara). En: F. G. Santos (edit). *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y personabilidad* (pp. 91-118). Quito: Abya-Yala.
- PITARCH, P.
2011 Los dos cuerpos mayas: esbozo de una antropología elemental indígena. En C. M. J. Báez (edit). *Estudios de Cultura Maya*, 37: 149-178.
- PITARCH, P.
2013 Los dos cuerpos. En *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*: (pp. 37-65). México: Artes de México/CONACULTA.
- SANDOVAL, A. A.
1982 Hacia una historia genealógica de la Antropología Física. En *Estudios de Antropología Biológica*, 1: 25-50.
- SANTOS, G. F.
2012 *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y personabilidad*. Quito: Abya-Yala.
- SODI C., M. L.
2011 Ética y Antropología Física. El que esté libre de culpa... En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 265-288). Tomo I, INAH-ENAH. México.
- STRATHERN, M.
1988 *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, M., GODELIER, M.
1991 *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOMÁS C., R. Y VAERA G., C.
2014 Antropología física: aportaciones fundamentales y proyecciones como ciencia interdisciplinar. *E. M.*, 48 Septiembre-Diciembre: 1-10.

- VERA C., J. L.
1988 *El hombre escorzado*. México: IIA-UNAM.
- VERA C., J. L.
2002 *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la Antropología Física*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales “Vicente Lombardo Toledo”.
- VERA C., J. L.
2011a Algo más que 100 años de Antropología Física en México. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 61-82). Tomo I, INAH-ENAH. México.
- VERA C., J. L.
2011b De primates, humanos y relaciones disciplinares. En A. S. Barragán y L. G. Quintero. *La complejidad de la Antropología Física* (pp. 237-250). Tomo I. México: INAH-ENAH.
- VENKATESAN, S., CARRITHERS M., CANDEA M., SYKES K., HOLBRAAD M.
2010 *Ontology is just another word for culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. En S. Venkaetsan (edit.). *Critique of Anthropology* (30) 2: 152-200.
- VIGLIANI, S.
2016 La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. En *Anales de Antropología*, 50: 24-48. <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2015.10.00101>
- VIVEIROS C., E.
2002a Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En E. Viveiros de Castro (edit.), *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-400). São Paulo: Cosac.
- VIVEIROS C., E.
2002b *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS C., E.
2004 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, Tierra adentro. En A. Surrallés y P. García Hierro (ed.). *Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGI.
- VIVEIROS C., E.
2016 El nativo relativo. En *Avá. Revista de Antropología*: 29-69.
- WAGNER, R.
1991 The fractal person. En M. Strathern y M. Godelier. *Big men and great men: personifications of power in Melanesia* (pp. 159-173). Cambridge: Cambridge University Press.

WAGNER, R.

2011 A Pessoa Fractal. Traducción por Christiano Key Tambascia and Iracema Dulley. Ponto Urbe. En *Revista do núcleo de antropologia urbana da Universidade de São Paulo*: 8.

