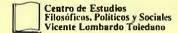


José Luis Vera

LAS ANDANZAS DEL CABALLERO INEXISTENTE

REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO Y LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA



Coleccion Eslabones en el Desarrollo de la Ciencia, publicada por esta institución:

ESTUDIOS EN HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA

(2 vols.)

Editores:

Raúl Gutiérrez Lombardo; Jorge Martínez Contreras; José Luis Vera Cortés.

Volumen 1
HISTORIA

Volumen 2 FILOSOFÍA

DEL A.D.N. A LA HUMANIDAD HOMENAJE A FRANCISCO JOSÉ AYALA Editora:

Lucrecia Burges

LA MENTE ESTÉTICA LOS ENTRESIJOS DE LA PSICOLOGÍA DEL ARTE Gisèle Marty



LAS ANDANZAS
DEL CABALLERO INEXISTENTE

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS Y SOCIALES VICENTE LOMBARDO TOLEDANO

DIRECCIÓN GENERAL
Marcela Lombardo Otero
SECRETARÍA ACADÉMICA
Raúl Gutiérrez Lombardo
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN
Jorge Martínez Contreras
COORDINACIÓN DE SERVICIOS BIBLIOTECARIOS
Alejandro Ramírez Escárcega
COORDINACIÓN DE PUBLICACIONES Y DIFUSIÓN
Fernando Zambrana

Primera edición 2002
© CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS
Y SOCIALES "VICENTE LOMBARDO TOLEDANO"

Calle V. Lombardo Toledano num. 51 Exhda. de Guadalupe Chimalistac México, D.F. c.p., 01050 tel: 5661 46 79, fax: 5661 17 87 lombardo@servidor.unam.mx http://www.centrolombardo.edu.mx

SERIE ESLABONES EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA

ISBN 970-18-9019-1

La edición y el cuidado de este libro estuvo a cargo de las coordinaciones de difusión y de investigación del CEFPSVLT Ilustración original de la portada: Edgar Gaytán.

José Luis Vera

LAS ANDANZAS DEL CABALLERO INEXISTENTE

REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO Y LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA



A Santiago Genovés

Con respeto y admiración, pero sobre todo con profundo agradecimiento por su amistad.

AGRADECIMIENTOS

Por muchos motivos, toda obra es, al final, siempre el producto de una colectividad.

Es cierto que la participación de cada persona que conforma ese colectivo es diversa, desde quien se tomó la molestia de leer el manuscrito y hacer sugerencias, hasta el autor del que tomamos alguna idea o el amigo a quien constantemente informamos en qué parte del trabajo estamos.

Así pues, quiero agradecer a cada una de las personas que directa o indirectamente, incluso a veces sin saberlo, colaboraron en la realización de este libro:

A Santiago Genovés debo muchas cosas que no terminaría por comentar aquí; sólo he de decir que su apoyo ha sido invaluable en muchos sentidos y que debo a él su estímulo y ayuda permanentes.

De María Villanueva, Xabier Lizarraga, Josefina Ramírez, Margarita Lagarde, Carlos Serrano, Achim Jecht, Juan Manuel Argüelles, Anabella Barragán, Laura Huicochea, Frida Gorbach, Laura Cházaro, Martha Pimienta y Alfonso Gallardo, amigos y colegas, recibí siempre comentarios y estímulo para la realización de mitrabajo.

Durante 1998, 1999 y 2000 estuve comisionado a la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia; mi estancia ahí resultó enormemente enriquecedora. A todos los investigadores de la misma, pero particularmente a Carmen Pijoan, Josefina Mancilla, Josefina Bautista, María Elena Salas, Marcela Salas, el ya mencionado Xabier Lizarraga, y al entonces director de la misma, Enrique Serrano, debo un agradecimiento por el magnífico ambiente de trabajo y la convivencia cotidiana.

Lugar especial merecen Raúl Gutiérrez Lombardo y Jorge Martínez Contreras, en quienes siempre he encontrado amistad, estímulo, comentarios y ayuda a lo largo de mi carrera.

Como siempre, la Escuela Nacional de Antropología e Historia ha sido un apoyo insustituible, así como el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, donde he encontrado un espacio para la reflexión y el intercambio de ideas. El Departamento de Publicaciones del mismo permitió que este conjunto de ideas, a veces no concluidas, viera por fin la luz. La Sección de Investigación y su equipo de investigadoras ha resultado un espacio para el debate y la discusión.

A los miembros de los seminarios sobre Historia de la Primatología; Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana; Historia de la Ciencia, y el ya desaparecido Seminario de Antropología Física y Población, también gracias.

A Alfonso Barquín, "amigo de toda la vida", quien además de tenerme paciencia, transcribió las entrevistas que conforman el apéndice.

A Edgar Gaytán, quien elaboró la imagen de la portada.

A mis alumnos y tesistas (María del Mar González, Héctor Martínez Ray, Pedro Zárate Montes, Laura Huicochea) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y de la UNAM, con quienes siempre encontré frescura y la posibilidad de discusión. Particularmente a los alumnos del Proyecto de Investigación Formativa sobre Cuerpo y Antropología Física, quienes me ayudaron a la elaboración y aplicación de encuestas y entrevistas.

Como siempre, a mi familia.

Por último, gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por el apoyo al proyecto Epistemología del Cuerpo en la Antropología Física, referencia num. J-28644-H. Sin su ayuda, este libro y muchas otras cosas no habrían sido posibles.

ÍNDICE

PRÓLOGO Santiago Genovés	IX
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
I. ANAGNÓRISIS ANTROPOFÍSICA	5
PERTINENTE NOTA ACLARATORIA	7
SOBRE EL CUERPO	9
INTRODUCCIÓN	9
ANTROPOLOGÍA FÍSICA Y CUERPO	12
LOS PARADIGMAS DEL CUERPO	13
SOBRE LA VARIABILIDAD Y LAS CLASIFICACIONES	15
SOBRE EL CAMBIO	20
A MODO DE CONCLUSIÓN	24
II. LA BÚSQUEDA DEL CENTAURO ONTOLÓGICO	27
INTRODUCCIÓN	29
LA IDENTIDAD Y SU FRONTERA MÓVIL	31
OTREDADES, ALTERIDADES,	
INDIVIDUALIDADES E IDENTIDADES	35
ANTROPOLOGÍA FÍSICA E IDENTIDAD.	38
LA BÚSQUEDA DEL CENTAURO ONTOLÓGICO CONCLUSIÓN	36 47
CONCLUSION	4/
III. LOS PARADIGMAS DEL CUERPO	
EN LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA	51
INTRODUCCIÓN	53
PARADIGMA ANATOMOFUNCIONAL	55
LA ANATOMÍA	55
LA FISIOLOGÍA	69
ANATOMÍA Y CONDUCTA	70

PARADIGMA DIMENSIOPROPORCIONAL	77
GÉNESIS	78
DE LA PROPORCIÓN Y LA MEDIDA	80
PARADIGMA BIOMECÁNICO	88
PARADIGMA MORFOGENÉTICO	93
SOBRE LA NECESIDAD DE UN ENFOQUE EXPERIENCIAL DEL CUERPO	99
IV. LAS ANDANZAS DEL CABALLERO INEXISTENTE. REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO	
Y LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA	101
INTRODUCCIÓN	103
LOS CUERPOS	104
EL CUERPO COMO EXPERIENCIA	105
SOBRE LA INCLUSIÓN EN	
LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA DE UN ENFOQUE VIVENCIAL DEL CUERPO	
PROPIO Y AJENO	108
APÉNDICE	115
ENTREVISTA A SANTIAGO GENOVÉS	117
ENTREVISTA A XAVIER LIZARRAGA	133
ENTREVISTA A FLORENCIA PEÑA	153
NOTAS	169
BIBLIOGRAFÍA	175

PRÓLOGO

SANTIAGO GENOVÉS

¿Líbrenos Dios de un prólogo largo! Quevedo

Lo bueno, si breve, dos veces bueno. Gracián

No puedo saber si este prólogo será bueno, sí que será breve.

CONCEPTOS PRELIMINARES AD HOC

José Luis Vera es un verdadero antropólogo, esto es, siempre en la búsqueda —con imaginación—de lo desconocido. Ello, tanto en su vida antropológica como en su vida personal. Conjunta así, lo que muy pocos hacen: ciencia y humanismo; lo cuantitativo y lo cualitativo; cerebro y razón. Sabe, lo sabe muy bien, que:

Los ojos del corazón ven lo que no ven los ojos todo se toma dolor, cuitas, sin sabor y enojos cuando priva la razón que en las cosas del amor lo que importa son los ojos los ojos del corazón.

Santiago Genovés

Así, vive enamorado de la biología humana o antropología física.

Bien sea que tomemos la definición de Kroeber (1948): "la ciencia que se ocupa de los grupos humanos y de su portamiento y producciones"; bien sea que adoptemos la de Herskovits (1949): "el estudio del hombre y sus realizaciones"; bien que recogamos la de Kluckhom (1951): "el estudio de las constantes y las variables en los aspectos físicos y de comportamiento del hombre"; o que sigamos la de Medawar, quien, simplemente, piensa que es "un estilo en la forma de pensar" (comunicación personal, 1966), es evidente, como lo ha señalado Taz (1955), que la antropología abarca intereses tan diversos como "la secuencia y química de tepalcates descubiertos en tumbas indígenas, estudios de personalidad, las características de los campesinos rusos, los dientes del Sinanthropus, y los patrones fonémicos de la lengua hotentote".

Vera es científico, pero está consciente de lo que me escribía el Nobel, sir Peter Medawar, hace unos años.

Todos los adelantos en el campo de la ciencia, a todos los niveles, comienzan con una aventura especulativa, con una preocupación imaginativa de lo que pudiera ser cierto, preocupación que siempre, y necesariamente, va un poco más allá (a veces mucho más allá) de aquello para lo que poseemos autoridad lógica o de hecho para creer en ello. Es la invención de un mundo posible, de una pequeña fracción de ese mundo. Se expone luego la conjetura a la crítica con el fin de averiguar si ese mundo ideado se parece o no al real, a la realidad. El pensamiento científico es, por lo tanto, en todos sus niveles, la interacción entre dos tiempos de pensamiento, un diálogo entre dos voces: imaginativa una, crítica de sí misma la otra. Un diálogo, entre lo posible y lo actual, entre proposición y posibilidad, conjetura y criticismo. Entre lo que pudiera ser cierto y lo que es cierto en realidad. Dentro de esa concepción del proceso científico, la imaginación y la crítica se combinan integralmente: la pura imaginación sin crítica puede constituir no más que la profusión cómica de nociones grandilocuentes y tontas. Por sí solo, el puro razonamiento crítico es estéril.

Esto es, y es básico, que "el ojo que ves, no es ojo porque tu lo veas; es ojo porque te ve": Antonio Machado. Nos dice que la objetividad es, en última instancia, un invento intersubjetivo del hombre, y que la evolución no es otra cosa que la historia de nuestras adaptaciones.

Que cosa de locura antes que hoy se vaya ha llegado mañana y ayer no se va nunca.

P. Garfias

Comienzo así porque José Luis Vera, en su obra, es ya, cual debe ser, un poeta de las ciencias antropológicas. Trata todo el tiempo de entender más y más, para juzgar menos o nada. Está con Keats: "La verdad es belleza/ la belleza es verdad,/ es todo lo que sabemos/ es todo lo que necesitamos saber."

Trata, por lo tanto, el bello cuerpo del *Homo faber*. (Lo de *Homo sapiens*, como antropocéntrica y pomposamente hemos dado en llamarnos, se encuentra todavía a años luz, en esta civilización occidental que se encuentra en la edad de piedra, aunque electronizada.)

Somos en altísimo grado, agua y amor, aunque no estemos conscientes de ello. Esto, entrecruzado con lo ya citado con Keats y Garfias, constituye el meollo de esta obra transdisciplinaria, como veremos.

Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física, es un clarísimo título, ajeno, desde luego, a las antropologías física o social "formales". ¡Aleluya! Sí, un precioso estudio ético y estético, no carente de sentido del humor.

Veamos, mas, sin olvidar a Gracian, siempre más allá de las tonterías que se dicen sobre las razas.

Lorquianamente, Don Perimplín (Don Perimplín y Belisa en su jardín) es el vejete riquillo del pueblo; Belisa, la guapa y garrida del pueblo. En la noche de bodas, como es natural, Don Perimplín se queda dormido, y entran por la ventana a "ver" a Belisa, representantes de las cinco razas de la Tierra, el europeo con su barba, el blanco, el negro, el amarillo y el norteamericano.

José Luis Vera entra *himself* por la ventana y nos proporciona esa tan invisible como real asociación entre cuerpo, mente y alma.

Así, su posición no deriva del huntingtoniano "choque de civilizaciones". Para nada, sino de la retroalimentación entre cuerpo y alma o, como ya dijimos, entre ciencia y humanismo.

INTERMEDIO

Entre Baudelaire, Edgar Allan Poe, "El cuervo", nevermore, Oscar Wilde, Thomas Man, La montaña mágica y Herman Hesse, el prólogo a su Demian, esto es, por un lado y, por el otro, Einstein (imagination is more important than knowledge) y Popper, quien no busca la verdad, que nunca se encuentra, sino el error. Así, entrelazando, sencillamente, como quien no quiere la cosa, nos lleva Vera al misterio del cuerpo humano, del que todo lo humano surge.

Por toda la hermosura Nunca yo me perderé Sino por un no sé qué Que se gana por ventura.

San Juan de la Cruz

Y, por "ventura" o, si se quiere, siguiendo a Monod, El azar y la necesidad, el autor reflexiona como si él fuera el cervantino "Caballero de la triste figura", ¡casi nada! La magia corporal hecha realidad, "Anda que andarás, que un día llegarás".

Ontología y paleantropología, unidas por un hilo negro

que, naturalmente, no se ve.

Es la "Maja desnuda" de Goya y la "Mona Lisa" de Da Vinci—retocada por el Greco, para darle todavía más misterio—bailando con Don Quijote el "Bolero" de Ravel. En fin, es el to be sin el or not to be aunque éste existe. Y todo ello bajo la circunstancia orteguiana. Es así, sólo así, como "se agarra a la mosca por el rabo". José Luis Vera lo ha logrado.

Cuernavaca, otoño de 2002.



— ¡Os hablo a vos, paladín! —insistió Carlomagno.— ¿Cómo es que no mostráis la cara a vuestro rev?

La voz salió neta de la mentonera:

- Porque yo no existo, sire.

— ¡Esta sí que es buena! —exclamó el emperador.— ¡Ahora tenemos entre nuestras fuerzas un caballero que no existe! Dejádme ver.

Agilulfo pareció vacilar un momento, y después, con mano firme pero lenta, levantó la celada. El yelmo estaba vacío. Dentro de la armadura blanca de iridiscente cimera no había nadie.

—¡Vaya, vaya! ¡Lo que hay que ver! —dijo Carlomagno.— ¿Y cómo os las arregláis para prestar servicio, si no existís?

— ¡Con fuerza de voluntad —dijo Agilulfo— y fe en nuestra santa causa!

— ¡Claro, claro, muy bien dicho, así es como se cumple con el deber! Bueno, para ser alguien que no existe, sóis estupendo.

Agilulfo cerraba la fila. El emperador había pasado ya revista a todos; dio media vuelta al caballo y se alejó hacia las tiendas reales. Era viejo, y tendía a apartar de su mente las cuestiones complicadas.

Italo Calvino

INTRODUCCIÓN GENERAL

El cuerpo. ¿Existe algo en nuestra vida que a la vez sea tan profundamente ajeno y propio, tan cotidiano y tan desconocido?

Se afirma con frecuencia que sólo tomamos conciencia de nuestro cuerpo ante situaciones extremas, generalmente ante el dolor y el placer, y, sin embargo, el cuerpo representa para todos su "estar en el mundo".

Para algunos, el cuerpo constituye una especie de barrera semipermeable que posibilita el intercambio de materia y energía con el exterior, y en ese sentido conforma una especie de estructura mediadora.

¿Cómo dar cuenta de él? Parece como si el cuerpo se resistiera a permanecer en sólo uno de los múltiples campos de conocimiento con los que en la actualidad fragmentamos a la realidad para así hacerla inteligible.

Pocos son los objetos de conocimiento que, como el cuerpo, pertenecen a casi todas las áreas del saber.

Aunque no planteáramos preguntas sobre él, su apabullante omnipresencia es suficiente para que nos sentemos a reflexionar.

En el juego de espejos que es la antropología, el cuerpo ha sido uno de los elementos centrales a partir de los cuales hemos construido identidades.

Para la antropología física en particular, el cuerpo ha sido el eje alrededor del cual ha girado otra serie de categorías que dan identidad disciplinar a su discurso. De eso trata este libro, de cómo un área de conocimiento, la antropología física, ha intentado a lo largo de su historia entender, describir y explicar al cuerpo.

El trabajo está formado por cinco apartados básicos a los que a propósito no llamo capítulos porque no tienen, en sentido estricto, una unidad temática que sea expuesta y desarrollada a lo largo del mismo.

Se trata de cuatro ensayos y un apéndice cuyo hilo conductor es una serie de reflexiones sobre diferentes matices de la relación entre el cuerpo y la antropología física.

El trabajo surgió inicialmente como una inquietud ante lo que, desde mi formación como antropólogo físico, he considerado siempre como una carencia: la reflexión epistemológica sobre esa disciplina.

Los apartados abordan diferentes niveles de análisis que son en el fondo complementarios.

En el primer apartado, Anagnórisis antropofísica, desarrollo brevemente, en el marco de la transición de milenio, cuatro categorías de análisis que conforman parte del núcleo que pretende dar unidad al discurso antropofísico: el cuerpo como eje sobre el cual giran las categorías relacionadas con atributos del mismo o con problemas metodológicos; la variabilidad corporal de las poblaciones humanas; el cambio, entendido como responsable de dicha variabilidad, y la clasificación, como proceso racional que pretende hacer inteligible el fenómeno de la variabilidad corporal.

En el segundo apartado, La búsqueda del centauro ontológico, abordo el problema de la significación del fenómeno humano desde la antropología física, partiendo del supuesto de que, al caracterizar al ser humano, la antropología física ha construido implícitamente identidades que se han modificado a lo largo del tiempo, y lo han hecho retomando para ello categorías como esencia y naturaleza. El tercer apartado, Los paradigmas del cuerpo en la antropología física, se ocupa de los métodos utilizados por la disciplina para dar cuenta del cuerpo. Ante la ausencia de un discurso explícito sobre el cuerpo, las formas utilizadas para dar cuenta de él se constituyen en una herramienta que podría posibilitar hacer explícita la concepción del cuerpo utilizada por la antropología física, además de constituir una especie de modelo historiográfico para entender sus transformaciones a lo largo del tiempo.

Se proponen cuatro etapas básicas, caracterizadas no sólo por utilizar diferentes formas de valorar al cuerpo, sino también por diferentes concepciones sobre el mismo: paradigma anatomofuncional, dimensioproporcional, biomecánico y morfonegético.

En el cuarto apartado, Las andanzas del caballero inexistente, exploro la posibilidad y ventajas de la inclusión de un enfoque experiencial del cuerpo en la antropología física.

Parto del hecho que el origen de la antropología estuvo fuertemente influenciado por el concepto de alteridad y que los métodos desarrollados por la antropología física para dar cuenta del cuerpo, debido a su origen, son insuficientes, no sólo para entender la propia experiencia corporal, sino incluso para asignarle el estatus de sujeto a la alteridad.

El volumen termina con un apéndice constituido por tres entrevistas realizadas a destacados miembros de la comunidad antropofísica nacional: Santiago Genovés, Xabier Lizarraga y Florencia Peña.

Durante los tres últimos años he venido realizando, a veces en solitario, otras apoyado por alumnos de la licenciatura en Antropología Física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, una serie de encuestas y entrevistas con antropólogos físicos mexicanos y extranjeros; las que han versado fundamentalmente sobre dos temas: la rela-

ción del cuerpo y la antropología física, y sobre el concepto de naturaleza humana en la disciplina.

Buena parte de las reflexiones presentadas en los cuatro primeros apartados se derivan de lo que amablemente han contestado en las encuestas y conversado en las entrevistas.

Aunque he realizado más de treinta encuestas y quince entrevistas, elegí las tres mencionadas porque considero que en ellas se expresa gran parte de las preocupaciones desarrolladas en el libro.

He querido dar voz a los entrevistados, por lo cual transcribí y edité someramente sus respuestas para hacerlas más legibles, considerando que constituyen en sí mismas un material valioso producto de amenas conversaciones con los entrevistados. Las presento con el debido permiso de los entrevistados.

En algunos casos pueden existir desacuerdos con algunas de las opiniones vertidas en ellas; sin embargo, constituyeron, sin duda, una experiencia enriquecedora que motivó el desarrollo del presente trabajo.

El titulo del presente trabajo se toma del cuarto ensayo y, por supuesto, hace referencia a la novela de Italo Calvino, El caballero inexistente. En el apartado respectivo se explica la metáfora; sin embargo, dado que todos los capítulos del presente volumen abordan la relación entre el cuerpo y la antropología física, decidí que era un título apropiado para el libro en su conjunto.

I. ANAGNÓRISIS ANTROPOFÍSICA¹

Todavía confuso era el estado de las cosas del mundo en la Edad en que esta historia se desarrolla. No era raro toparse con nombres y pensamientos y formas e instituciones a los que no correspondía nada existente. Y por otra parte, el mundo pululaba de objetos y facultades y personas que no tenían nombre ni distinción de lo demás.

Italo Calvino



PERTINENTE NOTA ACLARATORIA

(Donde se establece cómo, no obstante formar parte del grupo privilegiado que aborda GAIA durante la recepción del nuevo milenio, el tránsito a él no implica intrínsecamente una transformación hacia un estado de bienestar, progreso o toma automática de conciencia.)

Hace ya algunos años José Emilio Pacheco escribió una frase que no por simple resultaba menos estremecedora. En ella afirmaba que en unos cuantos años todos seríamos del siglo y del milenio pasado. Aproximadamente hace diez años, Xabier Lizarraga escribió una frase que por más de un motivo llamó mi atención e hizo que se me quedara grabada en la memoria². En ella afirmaba que a pocos años del siglo XXI, que para muchos suponía la cristalización de utópicas fantasías, nuestra cotidianidad se hallaba plagada de dogmatismos asfixiantes, de rubores de opereta que pauperizaban los universos plurales del placer. Se entenderá que una frase con semejante estructura y contenido no pasa fácilmente inadvertida. En ella, sin embargo, se hacía referencia a dos momentos, uno por venir, caracterizado por algún motivo, al menos vago, como un momento donde nuestros deseos más profundos de ser mejores se cristalizarían por el mero hecho de traspasar una barrera temporal. También se hacía referencia al momento actual, caracterizado por una visión dogmática sobre nuestro mundo que, de mantenerse, impediría llegar a tan promisorio futuro. Dado que el presente no tiene sentido sin la perspectiva del antes y el después, faltaba en dicha frase una referencia al pasado.

Decía Borges que si el paraíso existe, debe ser el lugar donde somos capaces de deshacernos de nuestros recuerdos y el infierno el sitio donde nuestros recuerdos nos atormentan. Prefiero, reconociendo el carácter histórico de nuestra disciplina, realizar un breve, pero espero ilustrador, paseo por nuestros recuerdos, para así reconocer lo que somos y, por así decirlo, olvidarnos del olvido. Prefiero realizar una serie de reflexiones, no de cara a un futuro míticamente definido, sino a un presente y pasado, si no heroicos, al menos claros, o como afirmara Efraín Huerta respecto de los planes:

Todos Lo hacen Para un Borroso futuro

Yo lo hago Para un Siniestro Pero clarísimo Pasado.

No niego que reflexiones como las que plantearé permiten y demandan realizar a su vez una evaluación del estado actual de la disciplina y una proyección a futuro.

Por otro lado, el tiempo a que hacían referencia, tanto Pacheco como Lizarraga, está por llegar, y creo que para bien o para mal, cuando esto suceda, seremos fundamentalmente los mismos, no se habrá operado ninguna mágica transformación por el solo hecho de franquear una barrera temporal.

El conjunto de reflexiones presentadas se refiere a varios temas que considero han sido ejes centrales explícitos e implícitos a lo largo de la historia de la antropología física. Algunos de ellos tienen que ver con la enunciación del objeto, otros con supuestos atributos de éste, y algunos más con problemas metodológicos derivados de la forma como hemos definido a nuestro objeto.

Sin más rodeos empiezo con el primero.

SOBRE EL CUERPO

(Donde se afirma sobre la dificultad para definirlo; se menciona su importancia como centro de reflexión de la propia existencia y como objeto de conocimiento de la ciencia, la filosofía, la religión, etc.; se cuenta cómo el cuerpo ha sido eje fundamental en la discusión antropofísica, aun cuando en ocasiones no existe un discurso explícito sobre él, y se mencionan las etapas paradigmáticas con las cuales la antropología física ha abordado el cuerpo a lo largo de su historia.)

INTRODUCCIÓN

Se dice que todo acto de nombrar es a la vez un intento por descubrir, describir y calificar lo nombrado y que ello permite la existencia de referentes comunes que posibilitan a su vez la comunicación.

Existen, sin embargo, palabras de uso común que terminan por resultar confusas, ambiguas o de difícil definición. Por ejemplo, San Agustín reconoció la dificultad para definir el tiempo y a la vez una capacidad elemental para percibirlo:

¿Hay por ventura algo más familiar y conocido entre las cosas que solemos mencionar? Entendemos a qué nos referimos cuando hablamos de él y también comprendemos cuando lo oímos de labios de otro. ¿Qué es entonces

el tiempo? Si nadie me pregunta lo sé... Si deseo explicarlo a alguien que me lo pregunta no lo sé. No obstante, me atrevo a decir que si nada pasara, no existiría el pasado; y si nada adviniera, no existiría un tiempo por venir y que si nada fuera, el presente no sería ³.

Probablemente se trata en general de palabras que se refieren al ser o a sus propiedades elementales: vida, tiempo, muerte, cuerpo, etcétera.

El cuerpo presenta sus propios problemas de definición. Parafraseando a San Agustín, parecería que todos sabemos qué es el cuerpo si nadie lo pregunta, pero no podemos definirlo ante la necesidad de hacerlo, sin embargo, el cuerpo está ahí y nada pasaría para cada quien si no existiera.

El diccionario ⁴ ocupa gran espacio para definirlo y sorprende la enorme variabilidad de conceptos asociados a él y, en algunos casos, contradicciones aparentes entre las diferentes definiciones. Por ejemplo:

Lo que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos por calidades que le son propias.

En el hombre y en los animales, materia orgánica que constituye sus diferentes partes.

Grueso de los tejidos, papel, chapas y otras cosas semejantes.

Grandor o tamaño.

Cadáver.

Objeto material en que pueden apreciarse las tres dimensiones principales, longitud, latitud y profundidad.

En las anteriores definiciones el cuerpo es caracterizado a partir de sus propiedades mesurables, dimensiones, proporciones, pesos, etcétera y se define en franca oposición a propiedades espirituales, mentales⁵, e incluso en uno de los

casos en oposición a la propiedad dinámica de la vida, en particular en su acepción de cadáver.

Por otro lado, los atributos a partir de los cuales caracterizamos al cuerpo se perciben por mera experiencia sensible, de tal forma que para entender al cuerpo debemos tocarlo, medirlo, olerlo, pesarlo, etc. y sólo en esa medida el cuerpo es. El vínculo de tales atributos y los modos para evaluarlos, con el desarrollo de las ciencias positivas, resulta claro.

Se afirma que la existencia del hombre es corporal y debido a ello el cuerpo es el eje de todo tipo de reflexiones que pretenden en algunos casos anclarlo a los tradicionales esquemas dualistas ⁶ o integrarlo a una entidad indisoluble a la que denominamos, no sin cierto escepticismo, individuo.

No obstante, aunque parecería que a partir del siglo XVI regalamos el cuerpo a la ciencia como la única forma de conocimiento sancionada socialmente que podía construir un discurso objetivo sobre el mismo, en la actualidad existe todo un movimiento cultural que replantea nuestras actitudes e ideas sobre él⁷.

Sería con Vesalio y su *De humanis corporis fabrica* (1543) que se produjo una ruptura en la *episteme* occidental que replanteó la relación del hombre con su cuerpo e inauguró una tradición aún vigente a la que Le Breton llama "el hombre anatomizado 8". Se trata de penetrar en lo mas profundo del ser humano, fragmentarlo y reconocer en él un orden natural, ir más allá de la estructura visible 9, abstraer al individuo, disgregarlo y finalmente reintegrarlo a partir de la suma de sus fragmentos. Esta posición del hombre respecto al cuerpo se gestó en el ámbito de la medicina, pero permeó a casi todas las ciencias del hombre y por supuesto también a la antropología física.

ANTROPOLOGÍA FÍSICA Y CUERPO

La mayoría de las definiciones de antropología física a lo largo de su historia involucran, ya directamente, ya tácitamente. al cuerpo como eje rector de la labor antropofísica 10; involucran también a algunos de los atributos corporales y procesos racionales para el abordaje del cuerpo, más claramente vinculados con problemas metodológicos: variación, cambio onto y filogenético, clasificación, etcétera. Y es que el cuerpo, en la antropología física, ha sido el elemento fundamental en el reconocimiento de lo que nos hace humanos, y en algunos casos de la historia de la antropología física ha permitido también la reconstrucción de identidades incluso genéricas o nacionales. Tal es el caso estudiado por Athena Leoussi de la construcción de las identidades nacionales en Inglaterra y Francia a finales del siglo XIX, donde los antropólogos físicos jugaron un papel fundamental, al vincular arbitrariamente a las poblaciones de los países mencionados, primero con los cánones de la estética griega y por último con poblaciones ancestrales a partir de las cuales los entonces pobladores de Francia e Inglaterra resultaban descendientes directos de los griegos clásicos y, por lo tanto, herederos de los atributos físicos presentes, no en la población griega de finales del siglo XIX, sino de los rasgos característicos de las representaciones corporales del arte clásico griego 11.

No obstante, independientemente que reconozcamos variantes geográficas o escuelas del quehacer antropológico, la antropología física no está definida solamente por el objeto-sujeto de estudio, en este caso el *Homo sapiens*, el fenómeno humano, o como queramos llamarle, sino que su definición se caracteriza también por involucrar atributos del objeto tales como su variación, cambio, crecimiento, desarrollo, nutrición, evolución, etc., así como por formas específicas de analizar y evaluar dichos caracteres, es decir,

por un *corpus* teórico que confiere especificidad e identidad disciplinar a la antropología física ¹².

Como afirmara don Pedro Laín Entralgo ¹³, la actualidad de la concepción científica del cuerpo humano se inicia cuando la virtualidad histórica de todas las concepciones científicas anteriores se hace patente en otra que, comprensiva y simultáneamente las asume. En este sentido, las formas de evaluar y analizar el cuerpo humano desde la antropología física involucran no sólo a las diferentes formas paradigmáticas de hacerlo al interior de la misma disciplina, sino en muchos casos a formas de análisis nacidas en *curpus* teóricos reconocidos en la actualidad como diferenciados, pero indistintos mientras más nos aproximemos a los orígenes de la disciplina. Es decir, medicina, biología, filosofía, etc. y antropología física difuminan sus límites en los orígenes de esta última.

LOS PARADIGMAS DEL CUERPO

Aun cuando la noción de paradigma, cuyo significado moderno propuesto por Kuhn ¹⁴ ha tomado gran cantidad de matices distintos, utilizo aquí, por considerarlo operativo, el concepto en su acepción tradicional, es decir, como un conjunto de teorías, métodos y técnicas generalmente avalados por una comunidad científica, cuya función es la de orientar la labor de la propia comunidad que lo avala.

Es así que uno de los objetivos de este ensayo es mostrar que a lo largo de la historia de la antropología física, el cuerpo ha sido el eje fundamental de análisis. No obstante, en la mayoría de los casos no encontramos un discurso explícito sobre él, aunque para su evaluación han jugado el papel de nociones paradigmáticas un conjunto de teorías, métodos y técnicas, que en función del estado de desarrollo de la antropología han funcionado, no sólo como ejes analíticos, sino como orientadores del quehacer de los antro-

pólogos, en función de que lo se consideraba era la labor fundamental de la ciencia en sus diferentes momentos históricos. Matizo: en la actualidad afirmamos, bajo ciertas posturas, que el conocimiento científico se diferencia de otras formas de conocimiento por la aplicación del método hipotético-deductivo y por la demostración de sus premisas vía la experimentación, donde en muchos casos experimentar es medir. Sin embargo, el conocimiento científico no se ha caracterizado durante todo su desarrollo por los rasgos antes mencionados; por ejemplo, durante el inicio de la historia natural, fuente de las actuales ciencias de la vida, la premisa supone que la naturaleza es como un libro abierto, un libro que puede ser leído, pero es necesario antes decodificar el lenguaje en que está escrito. La labor fundamental del naturalista era precisamente la de descifrar el lenguaje natural, pero más que eso, era describir y clasificar los hechos de la naturaleza. Menciono como ejemplo a la historia natural, pues en ella se gestaron algunas formas paradigmáticas de aproximación al cuerpo fundamentalmente descriptivas y clasificatorias.

Si bien estas nociones paradigmáticas pervivieron, su función se modificó, constituyéndose en técnicas al servicio de nuevas herramientas teóricas cuya función, si bien involucraba a la descripción y clasificación, intentaba acceder al nivel de las explicaciones, que no era más que intentar poner de manifiesto las relaciones causales de los hechos de la naturaleza. Sabemos de la importancia de la búsqueda de relaciones causales en la ciencia moderna.

Identifico cuatro etapas paradigmáticas en el estudio del cuerpo realizado por la antropología física a lo largo de su historia. Se trata de etapas no excluyentes unas con otras, de orígenes diversos. Las enuncio a continuación e intento caracterizarlas más ampliamente en un capítulo posterior:

- 1. Paradigma Anatomofuncional.
- 2. Paradigma Dimensioproporcional.
- 3. Paradigma Biomecánico.
- 4. Paradigma Morfogenético.

SOBRE LA VARIABILIDAD Y LAS CLASIFICACIONES

(Donde se cuenta cómo la variabilidad ha sido eje fundamental de estudio de la antropología física y cómo indirectamente su referente ha sido la dupla identidad-alteridad, así como uno de los ejes de discusión se refiere a su continuidad y discontinuidad. Donde se cuenta, además, cómo a lo largo de su historia, la antropología física se ha visto fuertemente imbuida en una problemática descriptiva y clasificatoria, al más puro estilo de la historia natural.)

La antropología se constituyó como disciplina científica con el objetivo de estudiar la otredad, es decir, la alteridad tenue, pero también a la alteridad radical ¹⁵, de ahí que los monstruos y demás seres fantásticos, y algunos no tan fantásticos como los primates, hayan sido objeto de estudio de la antropología.

La alteridad nos habla en más de un sentido de nosotros mismos; en ese juego de espejos que es la antropología, el "otro" no tiene sentido sino que por mero antagonismo nos habla de nosotros mismos. En sentido similar, la "mismidad" es una categoría absolutamente artificial si no cobra significación por la existencia de la alteridad.

Una de las áreas de la antropología, la física, intenta caracterizar al hombre, pero lo hace desde la evaluación del cuerpo del ser humano. Es decir, estudia del ser humano su variabilidad corporal y la interpreta como producto de la interacción de la biología humana con su entorno, que, aunque resulte reiterativo, se trata de un entorno modificado

por el ser humano, es decir, el hombre adapta su entorno a sus propias necesidades, lo cual genera un nivel metaevolutivo ¹⁶.

En sus inicios, la antropología física se desarrolló fuertemente imbuida en las ideas fundamentales de la historia natural. La labor fundamental de los naturalistas era tratar de entender el lenguaje natural y tratar de reconocer en él un orden intrínseco. Por ello la descripción y la clasificación fueron consideradas como dos herramientas fundamentales en dicha empresa. En ese contexto, el ser humano, y más explícitamente la alteridad fue descrita y clasificada. Ello permitió a los naturalistas el establecimiento de fronteras que facilitaran la delimitación entre la alteridad y la propia identidad.

Inicialmente la descripción y clasificación se realizaron bajo los parámetros implícitos en uno de los primeros métodos de clasificación naturalista: la escala natural de los seres o *Scala Naturae*. Los parámetros fundamentales de dicho modelo eran la noción de jerarquía natural, el postulado de completud o plenitud (el mundo está formado por todos los seres posibles) y los principios de continuidad y gradación (al ordenar a los seres sus límites se sobrepondrán siempre, por lo que la transición de unos a otros será de forma gradual ¹⁷).

Podemos reconocer dentro de dicho método de clasificación dos versiones básicas 18:

- Una versión cósmica, donde el ser humano se encuentra a medio camino de la escala. Por un lado se encontrarían todos los seres materiales, y por el otro los inmateriales que culminaban con la divinidad. El ser humano fungía en dicha versión como eslabón intermedio que permitía "engarzar" ambas realidades.
- 2. Una versión naturalista, donde sólo se clasificaban seres materiales y el hombre ocupaba la cúspide de

dicha jerarquía natural. En esta versión, el hombre renunciaba a la posibilidad de ser poseedor de una naturaleza cuasidivina, pero en pago ocupaba el lugar de honor dentro de la jerarquía natural.

Aunque la historia natural dejó de existir como tal, muchos de sus fundamentos permanecieron en áreas de conocimiento que se derivaron de ella: la biología y la antropología, que aun cuando traslapan en ocasiones sus campos de conocimiento, presentan sus propios campos de racionalidad. La significación de lo humano no fue más buscada estrictamente en los campos descriptivos y clasificatorios; lo humano no fue más únicamente una categoría taxonómica.

La antropología, aun describiendo la diversidad corporal como una primera aproximación, intentó, en la interacción biología-cultura, explicar las causas de dicha diversidad. Sabemos de la importancia del establecimiento de relaciones causales de la realidad en el intento de las ciencias por dar explicaciones a los fenómenos ante los que se enfrenta.

El estudio de las semejanzas y diferencias de los seres humanos ha sido a lo largo de la historia de la antropología física su motivo de existencia. Sin embargo, las diferencias se manifiestan en prácticamente todos los niveles organizativos y bajo esquemas estructurales distintos. Hablamos de diferencias en las secuencias de bases de los ácidos nucleicos, de polimorfismos proteínicos, de diferencias morfológicas internas y externas, de diferentes formas o patrones adaptativos, de comportamientos distintos, de formas de organización social diversos, de diferentes especies, etcétera.

Así, aunque nos referimos a distintas formas de variación, solemos denominarla indistintamente con los nombres "diversidad", "variabilidad", "disparidad", etcétera. ¿Se trata sólo de diferentes nombres para un mismo fenómeno y, por lo tanto, sólo basta con el acuerdo de la comunidad respecto del contenido semántico de cada término? Creo

que no; en ciencia los nombres no son solamente parte de sistemas nomenclaturales, los nombres denotan conceptos. Aun cuando sabemos que por otro lado permiten y facilitan la comunicación como una función alterna a la conceptual, en este caso, la existencia de los diversos términos mencionados hacen referencia a los diferentes niveles organizativos en los que se manifiestan las diferencias y por lo tanto su existencia es pertinente.

Por su parte, la forma como normalmente describimos la variabilidad, respecto a su manifestación entendida en términos de continuidad o discontinuidad, requiere algunos comentarios breves referidos no a la forma, como efectivamente se manifiesta la variabilidad, sino a las causas a partir de las cuales las describimos de una u otra manera.

Una de las herramientas básicas para explicar los patrones de variabilidad ha sido la teoría evolutiva en sus diferentes vertientes. Sin embargo, los antecedentes y el contexto en el que se generó el moderno evolucionismo se caracterizó desde sus inicios, si no por visiones fijistas del mundo, sí por esquemas gradualistas de cambio, como el implícito en la va mencionada escala natural de los seres. Asimismo, los mecanismos fundamentales responsables de la variación y fijación de caracteres en el esquema neodarwinista son mecanismos que casi por definición excluyen la posibilidad de cambios de gran magnitud. De esta forma, al enfrentarnos a los diferentes patrones de variación, si la herramienta de análisis es el evolucionismo neodarwinista. describiremos dichos patrones como resultado de secuencias graduales de cambio y sus implicaciones en el proceso de clasificación será el establecimiento de barreras artificiales entre los patrones de variación.

La variación clinal, al menos en nuestra especie, no parece ser la forma más común de expresión de la variabilidad, sobre todo cuando las características del flujo génico, de los patrones de dispersión y de la dinámica reproductiva de las poblaciones contemporáneas resultan determinantes.

Uno de los problemas tradicionales de las clasificaciones se refiere al reconocimiento de las entidades a clasificar y su existencia en la realidad más allá de ser, por supuesto, categorías de clasificación. La "naturalidad" de las clasificaciones ha sido a lo largo del pensamiento taxonómico un problema fundamental; la idea de que la categoría clasificatoria tenga un referente material y no sea sólo producto del imaginario del clasificador ha servido como motor del desarrollo de la taxonomía, aun cuando fue hasta bien entrado el siglo XX cuando se establecieron claramente los parámetros que debía tener la clasificación para ser considerada natural: reproducción y genealogía.

El hecho de que la mayor parte de las categorías de clasificación utilizadas por los antropólogos no cumplan con los criterios mencionados no las invalidan, aunque no podemos entonces considerarlas como clasificaciones naturales; se trata más bien de clasificaciones operativas que permiten, en el mejor de los casos, la comunicación, pero que en sí mismas son inútiles para establecer genealogías.

El concepto de especie es claramente la excepción, aunque no su vertiente tipológica que puede ser considerada como artificial. En el mismo sentido, el concepto de raza, entendido tipológicamente sería artificial, a menos que se utilizara en su acepción de subespecie, entendida ésta como población mendeliana.

El concepto de *población* presenta su propia problemática ¹⁹ debido a que indistintamente ha sido utilizado como población mendeliana, es decir, como un grupo de individuos relacionados por procesos de interfecundidad; como un conjunto de individuos delimitado unos de otros por un descenso del flujo en la comunicación o incluso como un mero agregado de individuos que excepcionalmente com-

parten relaciones de sincronía y simpatría debido a circunstancias extrabiológicas y extraecológicas, por ejemplo, un grupo de personas que purgan una condena en una prisión.

Los conceptos de individuo tipo o población tipo, tan característicos de las escuelas biotipológicas, ponen el énfasis en las relaciones morfológicas, pero se trata fundamentalmente de clasificaciones que, aunque pueden ser funcionales porque posibilitan la comunicación y porque resaltan relaciones funcionales a partir de relaciones morfológicas, son artificiales en la medida que es el clasificador quien impone los atributos que han de ser evaluados, sin permitir a éstos establecer relaciones de ancestría-descendencia.

SOBRE EL CAMBIO

(Donde se cuenta cómo algunas concepciones de cambio involucran tipos de alteraciones en los que operan mecanismos distintos, y de cómo su reconocimiento es importante para explicar el significado de las transformaciones evolutivas en el fenómeno humano y donde se menciona la tendencia de los sistemas biológicos a mantener la estabilidad generando mecanismos de resistencia al cambio.)

Empecemos por el concepto mismo de cambio.

Robert Nisbet lo definen como una sucesión de diferencias en el tiempo en una entidad persistente ²⁰.

Mediante la utilización en la definición de tres elementos básicos (diferencia, tiempo y entidad persistente) diferenciamos el *cambio* de lo que podría denominarse *movimiento* e *interacción*. Variedad, movimiento e interacción son propiedades universales de la vida, pero ni por sí solas, ni en conjunto presuponen necesariamente cambio ²¹.

La observación, descripción y cuantificación de la diferencia o diferencias es sólo el principio de la toma de

conciencia de cambio; no obstante, el mero agregado de diferencias no constituye un cambio, al menos en un horizonte sincrónico, aunque puedan suponerlo potencialmente en términos diacrónicos.

Para algunas corrientes parecería que es sólo la magnitud de cambio la que ocasiona los diferentes niveles de transformación de las entidades, por ejemplo, las manifestadas en nuestra especie.

De esta forma, los procesos macroevolutivos no serían más que el resultado de la acumulación de variabilidad intraespecífica. Esta es, claro, sólo una posibilidad; otra es aceptar que los diferentes niveles evolutivos son reales y no sólo formales, y que puede existir entre ellos algún tipo de desacoplamiento caracterizado por mecanismos y ritmos diferenciados. Esta segunda postura reconoce dos tipos de cambio ²²:

- 1. El reajuste para mantener el equilibrio de un sistema.
- 2. El cambio de tipo como responsable de la transformación de un sistema en otro.

En el moderno evolucionismo quedan claramente diferenciados ambos tipos de cambio, aunque para algunos en el fondo no sea más que una distinción formal: el reajuste representado por el proceso de adaptación y el segundo por la especiación.

En una visión como la anterior, lo que provoca el cambio de identidad no es sólo la magnitud del cambio vía la acumulación de pequeñas variables, sino el tipo de transformación. Al considerar la existencia real de ambos tipos de cambio, los mecanismos asociados son distintos, y son ellos los que confieren la diferencia a tal esquema: el reajuste se asocia normalmente a procesos deterministas, léase selección natural, mientras que los asociados al cambio de tipo están relacionados a factores vinculados con el inde-

terminismo, en el caso del evolucionismo asociados a la deriva génica.

Como podrá deducirse de lo dicho en el párrafo anterior, una discusión sobre la interacción de los niveles microevolutivos y macroevolutivos involucra necesariamente los parámetros de análisis derivados del reconocimiento de la realidad de los diferentes niveles de organización, de las jerarquías evolutivas, problema este último núcleo de acaloradas discusiones contemporáneas.

Parecería trivial afirmar que el cambio es inseparable de la dimensión temporal. Es de hecho por el transcurrir del tiempo que las diferencias pueden ser entendidas como cambio.

Únicamente cuando se ve que la sucesión de diferencias temporales se relaciona con algún objeto, entidad o ser, cuya entidad persiste a lo largo de todas las diferencias sucesivas, puede decirse que se ha producido un cambio ²³.

Sin embargo, no es del todo claro cómo esta mera variación tipológica puede vincularse con el tiempo, más allá de ser, por supuesto, el escenario del cambio. Es decir, cómo interpretar las sucesiones temporales como resultado de un proceso donde el tiempo es parte de los factores responsables del cambio. Sin embargo, existen demasiadas incógnitas referidas a los "órdenes temporales discontinuos ²⁴".

Por otra parte, aunque el fenómeno humano se encuentra en constante transformación, no podremos entender cabalmente los mecanismos responsables del cambio si no entendemos a la par los mecanismos de fijación y persistencia que provocan en nuestra especie una constante estabilidad modificada. Y no se trata sólo de que el sistema de transmisión de información genética involucre a la vez mecanismos de continuidad y mecanismos para la transformación. En otras palabras, ¿cómo entender que los sistemas

generen a la vez mecanismos para mantener la estabilidad v mecanismos promotores del cambio?

Parece paradójico que en el fenómeno humano coexistan fuerzas que podemos calificar como conservadoras y transformadoras. El papel de estas últimas se ha comentado ya; sin embargo, queda pendiente abordar lo que Nisbet llama "la naturaleza de la persistencia ²⁵" y que de nuevo, paradójicamente, halle su respuesta en los mecanismos de transformación.

Aun admitiendo que en casi cualquier momento se produzcan cambios macro y micro en las poblaciones humanas, de ello no se deduce necesariamente que todos los niveles de organización del fenómeno humano se encuentren en proceso de cambio, y tampoco que esa dinámica de cambio haya sido constante a lo largo del proceso que provocó nuestro surgimiento. De hecho, podemos afirmar que esas constantes transformaciones son compatibles con cierto "conservadurismo" manifiesto en los sistemas biológicos.

Resulta claro que una vez que se ha logrado un cierto éxito en la adaptación, y no me refiero solamente a la adaptación biológica, se desarrollen a la vez impulsos, mecanismos y estrategias cuya finalidad sea mantener o aumentar esa adaptación. En sentido estricto, tendríamos que calificar a esos impulsos, mecanismos y estrategias como factores conservadores. Sin embargo, tal postura anularía o minimizaría la importancia de los factores de cambio que propiciaron la adaptación original.

Debemos entender que cada adaptación, entendida como solución a un problema determinado, posibilita, a su vez, a la entidad adaptada la exploración de nuevas posibilidades de solución, con lo cual pluraliza y magnifica su efecto. No es casual entonces que las rutas posibles (adaptativas) de cambio estén restringidas a sólo algunas posibilidades, particularmente cuando hablamos de estrategias evolutivas especialistas.

Una vez que los sistemas biológicos existen, al haber desarrollado para ello determinadas estrategias adaptativas, tienden a continuar existiendo en razón de la utilidad de dichas estrategias que, eventualmente, pueden cumplir funciones para las cuales no estaban seleccionadas originalmente, idea esta última que podría sugerir procesos preadaptativos, y que, sin embargo, ha sido calificada como exaptación ³⁶ por desechar el componente ortogenético presente en la preadaptación.

Es entonces la utilidad o funcionalidad de un rasgo adaptativo el responsable del mantenimiento de dicho rasgo a lo largo del tiempo y del desarrollo de estrategias para su perpetuación.

Lo anterior no invalida que, a la vez que se generan estrategias para mantener una cierta eficacia en la solución de problemas que plantea el medio ambiente, se generen también, como rutas de exploración, mecanismos de cambio que posibiliten la invasión de nuevos territorios y nichos funcionales.

Sólo entendiendo la estabilidad implícita en las estrategias adaptativas involucrada en los procesos de cambio es que podremos dar plena significación a este último.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sería pretencioso intentar dar por concluidas el conjunto de reflexiones presentadas. Algunas, es cierto, son sólo un esbozo de temáticas que han de desarrollarse con mucho mayor detenimiento y mi intención en ese caso es señalar la pertinencia de hacerlo. Otras son parte de reflexiones sobre las nociones sobre el cuerpo presentes en nuestra

disciplina y son desarrolladas más ampliamente en sus respectivos apartados.

De cualquier forma, independientemente de la frontera temporal a la que nos acercamos, la reflexión epistémica sobre la antropología física se impone como una necesidad. Reflexiones de este tipo repercuten de manera importante en la práctica, entendida ésta en su sentido más amplio.

Reconocer la necesidad de realizar reflexiones históricofilosóficas sobre la antropología física desde una postura crítica es condición necesaria para hacer una evaluación objetiva sobre su estado de desarrollo en la transición de siglo. El resultado de dicha evaluación tal vez resulte menos optimista y apologético que aquellas historia disciplinares que tienen por objetivo central la presentación y justificación de una historia que es a todas luces más cómoda, pero las más de las veces, también menos realista.



II. LA BÚSQUEDA DEL CENTAURO ONTOLÓGICO

Agilulfo pasaba, atento, nervioso, altivo; el cuerpo de la gente que tenía un cuerpo le causaba, sí, un malestar semejante a la envidia, pero también una punzada que era de orgullo, de superioridad desdeñosa.

Italo Calvino



INTRODUCCIÓN

Significación, definición, delimitación, caracterización, exclusión, inclusión, etcétera, son sólo algunos de los términos y procedimientos racionales que utilizamos para nombrar, analizar y clasificar la realidad o a fragmentos de ella.

Todo acto de nombrar pretende enunciar las características identitarias de lo nombrado y, a la vez, determina los rasgos suficientes y necesarios que posibilitan su disección en partes, es decir, la clasificación permite hablar de la naturaleza esencial de lo caracterizado. En las clasificaciones, todo taxón denota conceptos y articulaciones que, casi siempre desde un pensamiento esencialista ¹, permite a su vez la ordenación y reconstrucción lógica de un todo.

Uno de esos fragmentos de la realidad que desde la racionalidad científica hemos intentado definir, significar y delimitar somos paradójicamente nosotros mismos. Pareciera que nos desconocemos profundamente y así, nos inventamos y reinventamos constantemente ².

Nuestra identidad, naturaleza y significado han sido descritos desde las más variadas posiciones, algunas de ellas como un claro intento por describirnos, otras con el fin de considerarnos *a priori* como poseedores de una naturaleza especial. No obstante, no es lo mismo hablar de identidad, esencia, naturaleza o significación, aunque en el ámbito de la racionalidad científica sus significados se restringen al espacio de lo abordable desde el método de las ciencias positivas: lo observable, medible, cuantificable, incluso desde las posibilidades que ofrece la experimenta-

ción. En cualquier caso, toda teoría sobre la naturaleza humana incluye implícita o explícitamente una teoría sobre el universo, un diagnóstico de la problemática humana y una prescripción acerca de cómo solucionar los problemas derivados de la misma ³.

Diferentes puntos de vista acerca de la naturaleza humana conducen, naturalmente, a diferentes conclusiones acerca de lo que debemos hacer y cómo podemos hacerlo. Si Dios nos creó, entonces es su intención la que define qué debemos ser, y debemos pedirle ayuda. Si estamos hechos por nuestra sociedad, y encontramos que nuestra vida es insatisfactoria, es obvio que no podrá haber cura real de esta insatisfacción hasta que la sociedad se transforme. Si somos fundamentalmente libres y nunca podemos escapar de la necesidad de la elección individual, entonces la única elección realista es aceptar nuestra situación y decidir nuestras alternativas con completa conciencia de lo que estamos haciendo 4.

Como se podrá inferir, los resultados de asumir una concepción de naturaleza y no otra, derivan no sólo en nombrarnos y caracterizarnos, sino que también tiene implicaciones respecto de la responsabilidad de nuestros actos. Además, esos presupuestos permean nuestra forma de vida y el contenido de las instituciones que regulan nuestras relaciones sociales. Asimismo, el uso del concepto "naturaleza" o "natural" para decir lo que en el hombre es esencial, puede resultar peligroso por las implicaciones deterministas que contiene. Decir, por ejemplo, que una conducta es "natural" en un individuo puede justificar la incapacidad del sujeto para reprimir o frenar dicha conducta.

Parecería que uno de los rasgos más humanos es precisamente plantearse la pregunta respecto de lo que significa ser humano. Ya Nietzche, en *Humano*, *demasiado humano* ⁵, haciendo caso omiso de la raíz etimológica de hombre, se

burla diciendo que, en un gesto muy propio de nuestra especie, nos nombramos con nuestro gran invento: la medida. En efecto, para Nietzche "Hombre" es "el que mide," y entonces, a su vez, la medida de todas las cosas. La descripción nos define, caracteriza y esencializa, todo ello en una misma función racional de asignar relaciones de identidad.

LA IDENTIDAD Y SU FRONTERA MÓVIL

Definir para caracterizar, caracterizar para delimitar, delimitar para excluir. Decir lo que somos para, al mismo tiempo, explicitar lo que no somos. Establecer fronteras entre las cuales podamos reconocer, en la diferencia, una identidad común, principio básico del pensamiento evolucionista: la unidad de lo diverso y la diversidad de lo unitario, aun cuando, como afirma Heidegger ⁶, la única relación de identidad posible se expresa bajo la fórmula A=A⁷, es decir, la expresión mínima, pero también máxima de la relación de identidad sólo puede expresarse diciendo que "Yo" soy igual a mí mismo, o "Tú" eres igual a ti mismo, etcétera.

Cuando alguien dice siempre lo mismo, por ejemplo, la planta es la planta, se está expresando una tautología. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término. No precisa de un segundo término como ocurre con la igualdad.

La fórmula A=A habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo que quiere decir el principio: A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo 8.

Por otro lado, abordando el problema desde el concepto de unidad:

...la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del "con", esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad. Pero esta unidad no es de ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en una uniformidad. El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad 9.

Pero, ¿dice algo el concepto de identidad de las características de las entidades?

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y donde quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es. Mediante esta garantía, la investigación se asegura la posibilidad de su trabajo 10.

El concepto de identidad no dice nada en sí mismo de la entidad, pero es condición necesaria, aunque no suficiente en todo proceso de conocimiento. Partimos de las relaciones de identidad y sólo después asignamos atributos a partir de los cuales podemos, ahora sí, establecer un patrón de semejanzas y diferencias que permiten ordenar y clasificar el mundo.

En el contexto de la evaluación de las semejanzas y diferencias a partir de las cuales asignamos relaciones de identidad, la alteridad ordinaria o radical ¹¹ niega en sí misma la posibilidad de hablar de identidad entre los elementos integrantes de un todo, pero no necesariamente la posibilidad de establecer o construir una identidad colectiva, donde enumeramos atributos comunes que permiten la identificación de la variación bajo un rubro común y su posterior comparación con entidades colectivas equivalentes, labor tradicional de la antropología.

De esta forma, al definirnos, nos caracterizamos estableciendo en una misma operación racional fronteras que, dado que la identidad no dice necesariamente algo de la entidad y sólo la presupone como condición de existencia y como garantía de la posibilidad de acceso a su conocimiento, se han constreñido o ensanchado al ritmo de los juicios y preconcepciones de los diferentes grupos humanos a lo largo de su historia.

El hombre no recorre los caminos de la Historia a solas. Lo acompaña una multitud carnavalesca en la que se destacan máscaras de sorprendente diversidad. Hombres salvajes macizos y velludos se dan la mano con frágiles marcianos de rostro espiritual. Seres humanos con cabeza de perro se dirigen ladrando a personajes desprovistos de cabeza que llevan el rostro dibujado en el pecho. Es una diversidad que no excluye cierto aire de familia. Más allá de las máscaras se adivina la misma especie humana: se trata del ser humano diferente en sus innumerables encarnaciones 12.

No es casual que a lo largo de la historia de Occidente, la alteridad ha sido representada indistintamente por grupos humanos no pertenecientes al grupo clasificador, por primates no humanos, incluso por seres imaginarios. Baste recordar las narraciones de Hannon de Cartago hacia el 470 AC cuando navegando por la costa atlántica de África reporta la existencia en ese continente de los grandes antropomorfos que en su momento llamó "gorgados", según él, seres humanos velludos y asombrosamente ágiles que al final tuvo que matar debido a su enorme fuerza y rebeldía ¹³; a Battel durante el primer tercio del siglo XVII proponiendo al orangután como el eslabón intermedio entre los seres humanos y el resto de los animales, o las polémicas sobre es estatus humano de los americanos después de 1492 ¹⁴.

Hablamos, pues, de fronteras móviles, cuya existencia y movilidad reflejan nuestra incertidumbre respecto de lo que somos.

¿Dónde se encuentran las humanidades diferentes? Un poco por todas partes, muy lejos o muy cerca de nosotros.

Su primera vocación, que es siempre la más fuerte, es instalarse en los confines del mundo, distribuyéndose a lo largo de la frontera que separa el espacio conocido del desconocido. Una disposición espacial que corresponde perfectamente a la esencia del hombre diferente: humano y no humano a la vez, es al mismo tiempo de aquí y de allá.

Esta posición marginal justifica su incesante migración. Las lindes del mundo se desplazan sin cesar, y con ellas lo que hace al hombre diferente 15.

El concepto de frontera móvil que pretende delimitarnos nos muestra cómo hablamos, al nombrarnos, de objetos construidos. Cuánta razón tenía Foucault al afirmar que el hombre es sólo una invención reciente de nuestra racionalidad, y que desaparecerá cuando encontremos una nueva forma ¹⁶.

Para asir al personaje de mil rostros, a veces incluso sin rostro, estamos obligados a desplazarnos hacia los confines del perímetro humano y más allá, y penetrar en una zona de contornos imprecisos en que se transgreden constantemente las normas generalmente admitidas de la condición humana ¹⁷.

Así, aunque las alteridades parecían estar por todas partes, se debió organizar su búsqueda incluso en los confines de lo desconocido. Un principio de "elusividad" característico de las alteridades radicales provocó que tuviéramos que conformarnos con narraciones que constantemente desplazaban los límites de lo humano hasta fronteras difícilmente aceptadas en la actualidad.

OTREDADES, ALTERIDADES, INDIVIDUALIDADES E IDENTIDADES

Si la frontera que nos delimita se ha movido a lo largo del tiempo ha sido porque el espejo en el que nos hemos mirado y a partir del cual nos hemos reconocido, es decir, el otro, se ha movido a su vez. La construcción de la identidad de lo humano ha ido de la mano con la construcción del otro, y si no podemos entender la identidad sin la alteridad, tampoco podremos entender su construcción sin su contraparte; se trata, pues, de una y la misma cosa.

Como banda de Moebius, identidad y otredad son no sólo dos caras de la misma moneda, se trata en el fondo de la misma cara que recursivamente se cierra sobre sí misma y de la cual emerge un mundo más comprensible y ordenado que regula las relaciones entre las semejanzas y las diferencias.

Pero, ¿cómo nació en Occidente la problemática del otro? ¿Cómo se construyó la identidad de lo humano?

Para Laín Entralgo ¹⁸, esto sólo pudo suceder por la aparición de cuatro sucesos importantes:

1. La secularización de la existencia del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento.

Hasta bien entrado el siglo XIII, el mundo es visto como mero reflejo de la existencia de Dios, el mundo es de hecho la garantía de la existencia divina.

Un divinamente humano "amor en Dios" es el recurso que permitiría al hombre franquear intelectualmente la íntima y metafísica otredad del otro 19.

Poco a poco, la importancia de la realidad, aunque haya sido creada, empieza a tomar importancia por sí misma. La causa primera de la realidad sigue manifestándose en la existencia de Dios, pero las causas segundas, las que tienen que ver con la propia realidad y sus relaciones, tienen su propia razón de ser.

... Tan pronto como el hombre, con su humana y secularizada razón, se vea en el trance de justificar intelectualmente la realidad y el conocimiento de los demás hombres —esos entes creados cuya intimidad psicológica, moral y metafísica ha descubierto a todos el cristianismo— tan pronto como eso acaezca, habrá nacido de hecho el problema del otro ²⁰.

2. El auge histórico del nominalismo durante los siglos XIV y XV.

Pensar la realidad es también, aunque no sólo, asignarle un nombre. Para el nominalista, el otro no sólo es un ser de carne y hueso; se sentirá obligado a preguntarse cómo es un ente real aquella entidad que existe y se mueve frente a él. El otro cobra existencia más allá de los estrechos límites físicos entre los que debate su existencia, para convertirse en categoría que posibilita la construcción de identidades.

Negando toda realidad extramental a los conceptos universales, genéricos o específicos, el nominalismo trueca en convencional y simbólico el nexo entre el pensamiento y la cosa pensada; con lo cual el pensador deja de tratar intelectualmente con las cosas reales que sus sentidos perciben (porque esas cosas son sustancias individuales, y lo "individual es inefable"), y maneja tan sólo los símbolos que en su personal contacto con ellas va creando su mente ²¹.

3. La creciente importancia histórica y metafísica de la individualidad y la resuelta atribución de un carácter cualitativo al principio de individuación. El otro ante el que me encuentro es claramente indivisible e individual, pero ¿en qué radica esa individualidad?

Laín Entralgo menciona que durante la Baja Edad Media surge una tendente curiosidad, manifiesta sobre todo en el arte, que busca la singularidad de los rasgos que se representan en la pintura, la que se logra por la individuación del cuerpo de los personajes. Ésta presumiblemente refleja una individualidad del alma, que en términos pictóricos pasa a segundo plano.

Esta tendencia se ve reforzada por un creciente auge de las biografías seculares.

El otro hombre que yo tengo ante mí. ¿Es otro por ser individuo, o es individuo por ser otro? ¿Qué relación existe entre la individualidad y la alteridad de su alma, y cuándo a esa individualidad se la juzga sustancial y cualitativa? Como se ve, también la disputa en torno al principio de individuación condiciona de algún modo la aparición del problema del otro ²².

4. El descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo.

La búsqueda de los símbolos a partir de los cuales podemos racionalizar el mundo identifica a los mismos en el plano de la razón humana. Dios deja de ser la causa primordial de la existencia de lo real y el hombre se descubre, en esta búsqueda del lenguaje de lo real, solo en el universo.

Sin la invención del otro, que no necesariamente descubrimiento, la antropología, entendida no sólo como ciencia de la cultura sino en el más amplio sentido como ciencia del

hombre, no habría podido constituirse como tal.

Hemos revisado brevemente la importancia de la construcción del otro como factor que posibilitó la significación y delimitación de lo humano y con ello el nacimiento de la antropología. Además, este juego de espejos se matizó y diferenció según las características propias de cada área de la antropología.

Una de estas áreas, la antropología física, que tradicionalmente ha evaluado los rasgos corporales y sus diferencias en las poblaciones como producto de la interacción de la biología humana con su entorno, reconoció una identidad y una naturaleza humana determinada por dicha interacción, y significó a lo humano reconociendo, por un lado, lo que podríamos llamar una "naturaleza taxonómica" y, por otro, una naturaleza a medio camino entre su biología y su cultura.

ANTROPOLOGÍA FÍSICA E IDENTIDAD. LA BÚSQUEDA DEL CENTAURO ONTOLÓGICO

Si bien es cierto que, al menos en apariencia, la antropología física se ha ocupado menos que las otras áreas antropológicas del problema de la identidad, es tal vez la que ha abordado más sistemáticamente el tema de cuál es la naturaleza humana y cuál es el lugar del hombre en la naturaleza.

En general podemos hablar de dos estrategias para intentar dar respuesta a esas preguntas, aunque ambas lo hagan a partir de la enunciación de rasgos bioestructurales o cultural-comportamentales que nos distinguen y separan del resto de los organismos:

Una de corte estrictamente taxonómico y nominalista, donde se enuncian en las diagnosis taxonómicas una serie de rasgos necesarios y suficientes que caracterizan lo humano, y que por tradición se trata de rasgos morfológicos que en su conjunto nos tipifican: bipedestación, un determinado volumen craneal y, en general, una serie de características derivadas de la adaptación locomotriz, como la estructura de la cintura pélvica, la cintura escapular, estructura de la rodilla y del pie.

Por otro lado, encontramos una tendencia a definir lo humano a partir, sí de la enunciación de ciertos rasgos anatómicos, pero que son producto o son interactuantes con rasgos cultural-comportamentales, es decir, una postura donde las diferencias morfológicas son interpretadas como las resultantes de la interacción entre biología y cultura: el hombre es un ser que transforma conscientemente la naturaleza vía el trabajo y la elaboración de herramientas 23; un ser que obtiene y redistribuye los alimentos ²⁴; un ser en el cual sus características reproductivas condicionan una división socio-sexual de actividades 25; un ser que es agresivo por naturaleza y que desde sus orígenes ha matado para sobrevivir 26, o un ser que se comunica a través de un lenguaje articulado. En todos los casos hablamos de rasgos de comportamiento que están posibilitados por la existencia de rasgos anatómicos que son el resultado de dicha interacción entre biología y cultura.

No abordaré más lo que podría denominar la "naturaleza taxonómica" presente en la antropología física por considerar que los elementos nominalistas derivados de su tendencia a describir y clasificar la variabilidad humana están ya mencionados en los apartados anteriores. Me centro entonces en lo que podría llamar la "naturaleza biosocial" de lo humano.

Según algunas corrientes, la antropología física se deslinda de la biología humana por cuanto, aunque pueda tomar de ella las formas de cuantificación de la diversidad física de las poblaciones, busca en otro universo de conocimiento las relaciones causales de tal variabilidad.

A partir de lo anterior y con una influencia de un doble dualismo: cartesiano, manifestado a partir de la relación mente-cuerpo como los elementos constituyentes de la identidad de lo humano, e hilemórfico por otro, donde para existir cualquier entidad debe estar formada por materia y forma, la antropología física reconoce una doble esfera de determinación del fenómeno humano y en ese sentido le asigna una doble naturaleza o significación: biología y cultura en constante interacción, pero a la vez con cierta independencia. La cultura que modifica la estructura biológica de las poblaciones humanas, y, a su vez, la biología, que puede modificar las formas de relación social de los seres humanos.

El cuerpo, su variación y su significación social o corporeidad son bajo esta perspectiva el resultado de una naturaleza dual de lo humano: su biología, que ciertamente parece unirlo a la naturaleza, y su cultura, que parecería que lo escinde de ella y demanda la construcción de un discurso singular para explicar su origen e identidad.

La fórmula, que por simple resulta limitada, limitante, simplificadora, es aquella que afirma que el ser humano es la suma de su biología y su cultura, la suma de su "materialidad" e "inmaterialidad ²⁷" interactuante. El ser humano es interpretado como una especie de centauro ontológico orteguiano, un ser que emerge de la naturaleza, pero que a

su vez se separa de ella; un ser que no es estrictamente material, pero que requiere de la naturaleza como condición de existencia.

El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no; que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra mitad trasciende de ella ²⁸.

La metáfora del centauro es ciertamente esclarecedora.

La racionalidad se encuentra simbolizada por el fragmento humano que emerge de la naturaleza, expresada por un brioso cuerpo de caballo. Ambos forman una unidad, sin embargo, las relaciones que se establecen entre ellos no son simétricas. El segmento humano, al ocupar una posición superior, termina por presidir, dominar y personificar al centauro, al fenómeno humano; mientras que el cuerpo de caballo se convierte por así decirlo en una especie de "plataforma biológica" que posibilita la existencia de lo humano y poco más.

El segmento equino se relaciona con la desmesura que aproxima al hombre a la barbarie y al salvajismo. Para adoptar cabalmente la condición humana, el cuerpo de caballo requiere de los elementos derivados del segmento humano que le permiten constituir finalmente un ente civilizado inmerso en el mundo de la mesura y la razón. De este modo, la oposición entre ambos segmentos termina por construir en un sentido una contradicción que refleja la especificidad humana, como una identidad que se debate entre la naturaleza y la cultura.

Como se observa en la metáfora del centauro, la relación naturaleza-cultura se expresa cartesianamente en la dicotomía mente-cuerpo y ésta deriva en una concepción ontológica dual del ser humano, mientras que el dualismo hilemórfico, presente en la concepción del cuerpo utilizada por los antropólogos físicos, deriva en un principio metodológico de aproximación y valoración del cuerpo en tanto que entidad material.

El hilemorfismo, con larga tradición en el pensamiento de Occidente, asume que las entidades naturales se caracterizan por estar constituidas por materia y forma, y al hacerlo determina maneras de proceder para evaluar los atributos considerados como distintivos y fundamentales del cuerpo humano. Entendemos al cuerpo en su manifestación material y en esa medida evaluamos rasgos derivados de ese estatus material.

Si en la construcción de la identidad de lo humano el cuerpo es lo que nos ha distinguido y caracterizado, hemos privilegiado en él determinados atributos que han podido ser abordados por las metodologías clásicas de las ciencias positivas, es decir, aquellos atributos que son palpables, observables, medibles, es decir, cuantificables. Así, en ciertas posiciones, por ejemplo en un enfoque anatomofuncional, el cuerpo es entendido como un conjunto de formas y funciones integradas bajo los conceptos de funciones de estructuración y funciones de actividad interna, con lo que las viejas categorías de forma y función presentan un valor equivalente y se otorgan mutuamente sentido 29. Ninguna de ellas puede verse como mero epifenómeno de la otra. El cuerpo es evaluado a partir de los atributos derivados de su materialidad: dimensiones y proporciones de sus formas que construyen una especie de topografía de lo humano que se transmuta, si no en identidad, si al menos en un discurso pretendidamente objetivo que da cuenta de lo humano. De ahí la importancia de la antropometría, a lo largo de la historia de la antropología física, como herramienta que permitió la descripción, clasificación y, en algunos casos, la jerarquización de las poblaciones humanas.

De este modo, en la representación que ha hecho la antropología física del fenómeno humano encontramos un doble quehacer. Por un lado, suponemos que la labor fundamental después de haber separado en sus partes constitutivas al fenómeno humano, es decir, después de abstraerlo, es la de integrar dichas partes. Sin embargo, dejamos de lado el hecho que dicha necesidad de integración es consecuencia directa de que la enunciación que hemos hecho de nuestro objeto como centauro ontológico condiciona este modo de proceder y que esta enunciación determina la fórmula "ser humano = biología + cultura", y, a su vez, el hilemorfismo presente en la disciplina condiciona a su vez una metodología específica de valoración de los rasgos que consideramos distintivos de lo humano.

Por otro lado, las áreas de la antropología que han fundado su discurso en la oposición naturaleza-cultura como la categoría central de análisis, se han encontrado ante la dificultad de su aplicación a situaciones concretas que derivan de una concepción no occidental y restringen su uso a los dominios ontológicos contenidos en la propia dicotomía conceptualizada por Occidente. Hecho que necesariamente limita el listado de universales a partir de los cuales hablamos de naturaleza humana.

En otras palabras, si bien cada uno de los dos enfoques destacaba un aspecto particular de la polaridad —la naturaleza conforma la cultura, la cultura impone significado a la naturaleza— ambos daban por sentada la dicotomía y compartían la misma concepción universalista de la naturaleza ³⁰.

Una de las implicaciones epistemológicas del paradigma dualista es la enorme dificultad de dar cuenta integralmente y en toda su complejidad del fenómeno humano, pues se trata de una categoría de análisis que en sí misma disgrega más que integra; que divide más que reconoce la unidad en la relación del hombre con su entorno.

La interacción de los organismos con su entorno construye nichos funcionales que actúan en su conjunto como presiones selectivas para sí mismos y para los entornos respectivos, produciendo procesos coevolutivos integrales de los cuales el paradigma dualista no puede dar cuenta, pues no reconoce a la cultura como propiedad emergente de esa interacción al manejarla como condición apriorística de la misma.

Además, como afirman, Descola y Pálsson, los recientes estudios sobre etología primatológica muestran la imposibilidad de establecer fronteras filogenéticas para la naturaleza y la cultura, incluso en el contexto paleoantropológico.

Los estudios sobre chimpancés salvajes muestran no sólo que los primates usan y fabrican algunas de las herramientas de piedra, generalmente consideradas como un rasgo distintivo de *Homo faber*, sino también que algunas bandas vecinas de chimpancés elaboran y heredan herramientas de estilos marcadamente diferentes. En la terminología de los prehistoriadores, eso significaría que los chimpancés tienen diferentes "tradiciones" en términos de cultura material ³¹.

Una de las implicaciones que se deriva de los planteamientos anteriores es que si además de hacernos preguntas sobre la naturaleza humana, nos planteamos interrogantes sobre su origen, necesariamente tendríamos que preguntarnos cuándo es que surgió esta interacción biocultural como la característica esencial que nos distingue, y cada vez parece menos real la respuesta que postula el surgimiento de dicha interacción completamente reconocible y conformada.

Además, es la misma naturaleza del hombre la que está en juego cuando nos formulamos preguntas sobre su origen, ya que como afirma Inciarte, toda concepción mítica, filosófica y hasta científica sobre el origen del hombre, se deriva de una idea previa sobre su naturaleza y no al revés ³².

Uno de los motivos para explicar la persistencia como categoría de análisis de la dicotomía naturaleza-cultura es que la misma determina otra serie de dualismos típicamente occidentales, aunque no todos ellos conformados por relaciones de oposición, sin los cuales el edificio de nuestra racionalidad parecería derrumbarse: salvajismo-civilización; mente-cuerpo; sujeto-objeto; individuo-sociedad; materia-forma.

...Esa dicotomía (naturaleza-cultura) no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista. Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetivación ³³.

Por otro lado, la dicotomía naturaleza-cultura es en buena medida responsable de construcción de tres utopías fundamentales que caracterizan los sueños de muchos seres humanos, según Esteban Inciarte ³⁴:

1. El haber logrado la existencia por obra y gracia de una creación singular, llámese Dios o un proceso evolutivo direccional no compartido en sus mecanismos básicos por ningún otro ser.

2 El poseer en su naturaleza un elemento constitutivo radicalmente irreductible a cualesquiera estructuras biológicas y,

3. No estar sujeto del todo a la muerte, ya que se enuncian en la naturaleza humana elementos trascendentes como el alma o el espíritu, que de acuerdo con ciertas tradiciones no estarían expuestos a la finitud característica del cuerpo en tanto que entidad material.

Tres mitos que según Inciarte sintetizan y en que se traducen todos los interrogantes esenciales de la antropología filosófica occidental.

Por supuesto, no se trata de desconocer los logros basados en una racionalidad que fundamenta su percepción de lo humano a partir de dicha dicotomía; finalmente, todos los aportes basados en ella muestran lo que Descola menciona ha sido su premisa básica: la historia humana ha sido el producto de diversos modos de relaciones humano-ambientales. Tal vez sea el momento de volver a pensar en cuáles son esas relacionesy cuáles son las entidades interactuantes. Una posibilidad de lograrlo, propone el mismo Descola, pasa por la eliminación de la tradicional división entre ciencias sociales y naturales en general, y por el abandono de la actual separación entre la antropología física y la biología humana, por un lado, y por otro, entre la antropología social y cultural, reimpulsando el viejo proyecto antropológico que se sustentaba filosóficamente en una concepción unitaria del fenómeno humano.

Uno de los signos de los tiempos que parece apuntar en esa dirección es el creciente interés que despierta el cuerpo humano en muchas áreas del saber, "más allá de los estrechos confines de la antropología física 35".

No obstante su virtual eliminación de los discursos sociales del siglo XX, el cuerpo humano, entendido como categoría de análisis en sí mismo, ha resurgido como un tema central de la antropología social y demás disciplinas reconocidas tradicionalmente como sociales, aun cuando su presencia ha sido un tema recurrente de los contextos etnográficos.

Resulta evidente, bajo el supuesto de ciertas tendencias de la antropología basadas en filosofías monistas, que pretenden el estudio unitario del fenómeno humano, que el cuerpo no permite el fácil establecimiento de fronteras disciplinares ni su disección e interpretación a partir de la construcción de fronteras basadas en la dicotomía natura-leza-cultura.

CONCLUSIÓN

El concepto de naturaleza, de tan amplias repercusiones para entender el desarrollo de las ciencias naturales y humanas durante el siglo XIX, sigue estando presente en las formas como definimos y evaluamos al fenómeno humano, y por ello sigue siendo pertinente su estudio.

Aunque la biología dio respuesta a la pregunta clásica sobre lo que significa ser humano y cuál es el lugar del hombre en la naturaleza desde el siglo XIX con el desarrollo del darwinismo, el lugar del hombre en la naturaleza está determinado por procesos que no se diferencian sustantivamente de los implicados en la aparición de otras especies, por lo que para definir lo humano no deberíamos recurrir a procesos esencialmente distintos. No obstante, la vigencia de la utilización del paradigma dicotómico en la construcción del discurso antropológico provoca que ambas preguntas sigan teniendo sentido, aun cuando en la actualidad coexisten con el enfoque dicotómico posturas que buscan respuesta a tales interrogantes en ámbitos de racionalidad que, sin negar el valor de la dicotomía, intentan replantear-la, eliminarla o al menos revisarla.

La problemática del otro, entendido como elemento fundamental en la construcción de las identidades y que fuera uno de los elementos fundadores de la antropología, no ha desaparecido. Por el contrario, encontramos en la actualidad un renovado vigor en las argumentaciones que reivindican el derecho a la diferencia en casi todos los órdenes de las relaciones sociales: diferencias de género, diferencias en las preferencias sexoeróticas, diferencias de religión, de nacionalidad, de patrones de organización social, etcétera.

Por otro lado, tenemos la todavía fuerte tradición de la antropología física de ser una disciplina fundamentalmente descriptiva, clasificatoria y con un fuerte componente cuantitativo. Con ello, la identidad y naturaleza de lo humano parecería ser marcadamente taxonómica, aunque la ponderación de caracteres tomados en cuenta por la taxonomía hayan variado a lo largo del tiempo.

Encontramos también que la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza e identidad humana encuentra su ámbito de explicación en el doble dualismo que caracteriza aún hoy a la antropología física y que se traduce en problemáticas derivadas de la enunciación misma del objeto, así como en metodologías para abordarlo; me refiero al dualis-

mo cartesiano y al hilemórfico.

Por un lado, la imagen del centauro ontológico que muestra gráficamente la relación e interacción de las categorías entre las cuales solemos situar nuestra identidad: naturaleza y cultura; por otro lado, metodologías derivadas de una concepción hilemórfica de nuestra "naturaleza material".

Nuevas preguntas sobre nuestro objeto están condicionadas o limitadas por un conjunto de presupuestos básicos de la disciplina. La posibilidad de plantear nuevos enfoques en la investigación parte necesariamente de la revisión crítica de estos postulados y de un análisis de la enunciación de los atributos y cualidades que asignamos, como diría Bradbury, al ser que despertó de los sueños del simio para encontrarse convertido en casi hombre.

III. LOS PARADIGMAS DEL CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

- Pero ya es de día. Y vos, que también habéis velado, ¿cómo hacéis?

—Yo me encontraría perdido si me amodorrase aunque sólo fuera un instante —dijo bajito Agilulfo.— Más aún, no me volvería a encontrar, me perdería para siempre. Por eso paso muy despierto todo instante del día y de la noche.

— Debe ser horrible…

- No -la voz había vuelto a ser seca, fuerte.

— ¿Y nunca os quitáis de encima la armadura? — volvió a murmurar.

 No hay un encima. Quitar o poner para mí no tiene sentido.

Italo Calvino

INTRODUCCIÓN

El presente apartado trata de un conjunto de reflexiones sobre un tema fundamental, no sólo para la antropología biológica y la ciencia en general, sino para la racionalidad occidental. Ya Ortega afirmó que nuestra existencia es corporal, y esa idea ha justificado el abordaje del cuerpo desde el conocimiento científico.

Como mencioné anteriormente, parece como si Occidente hubiera regalado el cuerpo a la ciencia y desde el siglo XVI ha sido esta forma de saber la que mayormente lo ha considerado como objeto de conocimiento.

Me centraré en cómo la ciencia en general, y la antropología física en particular, ha abordado el fenómeno corporal siguiendo para ello una estrategia analítica que ha fragmentado al cuerpo humano para así poder penetrar lo más interna y finamente en él con el objeto de describirlo, caracterizarlo, clasificarlo, y también, para explicar su variación y cambio a lo largo del tiempo.

Aclaro que el conjunto de reflexiones aquí presentadas son sobre la ciencia, pero no son en sí mismas científicas; son, por así decirlo, metacientíficas. Es decir, involucran planteamientos histórico-filosóficos sobre la creación y transformación del discurso científico sobre el cuerpo.

En apartados anteriores he desarrollado cómo el cuerpo y ciertos de sus atributos han sido a lo largo de la historia

de la antropología física el eje de sus investigaciones. Sin embargo, resulta paradójico que no exista en general una conceptualización explícita del mismo, hecho que se traduce en una gran dificultad para conceptualizarlo desde la disciplina. Existe, en cambio, una gran cantidad de técnicas enmarcadas en algunas metodologías que permiten evaluarlo, describirlo y clasificarlo.

Una de las propuestas fundamentales de este apartado es que en el conjunto de métodos utilizados para el estudio del cuerpo se encuentra implícito un agregado de nociones y representaciones que pueden permitir explicitar lo que es éste para cada uno de ellos.

Se trata de metodologías que en el ámbito de la racionalidad científica de Occidente han fungido como ejes orientadores del quehacer de los científicos y en ese sentido han cumplido la función de nociones paradigmáticas en el sentido tradicional kuhniano, es decir, un conjunto de teorías, métodos y técnicas avaladas por una comunidad científica, que al serlo, orientan el quehacer de la misma comunidad.

En general, cada una de estas nociones paradigmáticas es el resultado de una larga tradición del quehacer científico de Occidente, aunque no todas ellas se generaron claramente en la antropología física, ni siquiera en la racionalidad de la ciencia. Por otro lado, no se trata de etapas en el conocimiento del cuerpo que sean excluyentes entre sí; de hecho, en la actualidad es común que unas recurran a las otras debido a que no todas son capaces de resistir un análisis detallado que les permita mantener el estatus de metodologías, al ser en algunos casos técnicas que han jugado el papel de nociones paradigmáticas, pero que en la actualidad pueden formar parte de metodologías de más amplio alcance.

Como mencioné en el primer apartado, se trata de cuatro etapas paradigmáticas: anatomofuncional; dimensiopro-

porcional; biomecánica, y morfogenética. No quiero decir que a lo largo del desarrollo de la antropología física hayan sido las únicas formas de aproximación al cuerpo, pero sí que son las que han jugado el papel de teorías dominantes.

Se describen a continuación brevemente, y en orden histórico, el surgimiento de cada una de ellas; se exponen sus planteamientos básicos, sus fundadores, sus relaciones y, en su caso, sus contradicciones.

PARADIGMA ANATOMOFUNCIONAL

Como su nombre lo indica, el paradigma anatomofuncional involucra e integra dos visiones del cuerpo humano que a lo largo de la historia de la ciencia no siempre estuvieron unidas ¹, la forma, y la función que dicha forma posibilita y que a la vez determina.

Algunos autores han afirmado que la anatomía, parte fundamental del paradigma mencionado, ha sido víctima de su propio nombre: cortar o disecar ². Descripción de lo que la disección hace ver en el cadáver.

LA ANATOMÍA

Este es probablemente, el primer paradigma del cuerpo en sentido moderno. Sus inicios, aun cuando generalmente se invoca a Galeno a principios de la era cristiana, podemos encontrarlos hacia los siglos XV y XVI con una doble raíz ³: por un lado el arte, y por otro la ciencia. Dos objetivos, unidos por un conocimiento detallado de la anatomía humana. Por un lado, el intento por representar cada vez más fielmente y con mayor detalle el cuerpo en el arte, y por otro un intento por descubrir y decodificar el lenguaje de la naturaleza.

Resulta evidente la complejidad del conocimiento de la anatomía humana, reconocible a partir de las ilustraciones

de dos pensadores renacentistas como Da Vinci y Vesalio. Ambos conocedores de los trabajos de Galeno y Avicenna, ambos reformadores de la anatomía clásica al no conceder a los primeros anatomistas un estatus definitivo en el conocimiento del cuerpo humano.

Aunque la historia juzga a Vesalio como el padre de la anatomía moderna, Leonardo le antecedió en la experiencia al realizar disecciones a casi una treintena de cadáveres y elaborar gran cantidad de anotaciones sobre su labor. Sin embargo, su obra gráfica no fue difundida, debido a que nunca realizó impresiones de sus dibujos y notas, hasta que parte de su obra fue recuperada a finales del siglo XVIII 4.

Da Vinci no sólo abordó el tema de la anatomía humana, sino que en su *Tratado de pintura* afirma la necesidad de vincularse con la ciencia si lo que se busca es una representación más fiel de la figura humana.

Aquellos que se enamoran de sólo la práctica, sin cuidar de la exactitud o por mejor decir, de la ciencia, son como el piloto que se embarca sin timón ni aguja; y así nunca sabrá a dónde va a parar. La práctica debe cimentarse sobre una buena teoría, a la cual sirve de guía la perspectiva; y al no entrar por esta puerta, nunca podrá hacer cosa perfecta ni en la pintura, ni en alguna otra profesión ⁵.

Más adelante menciona la necesidad de conocer la estructura interna del hombre.

El pintor que se halle instruido de la naturaleza de los nervios, músculos y huesos, sabrá muy bien qué nervios y qué músculos causan o ayudan al movimiento de un miembro; igualmente conocerá qué músculo es el que con su hinchazón o compresión acorta el tal nervio, y cuáles cuerdas son las que, convertidas en sutilísimos cartílagos, envuelven y circundan en tal músculo 6.

Hasta antes del siglo XVI, el conocimiento sobre el interior del cuerpo humano se basaba en la obra de Galeno o en comentarios sobre ella, empero, era frecuente ilustrar la anatomía humana utilizando para ello la anatomía del cerdo, del cual se pensaba que compartía estructuralmente características con el ser humano.

Hacia fines del siglo XIII y comienzos del XIV surgieron evidencias esporádicas de disecciones humanas, fundamentalmente en Bolonia y Padua. En ambas ciudades la práctica de la disección realizada en cuerpos humanos adoptó el carácter de práctica universitaria, en la primera en 1405 y en Padua hacia 1465 7.



Figura 1 Fragmento de *Anatomia del corpo humano*, de Juan Valverde (1560).

Se establecieron de hecho demostraciones públicas denominadas "anatomía pública", que debían realizarse anualmente ante una audiencia compuesta fundamentalmente

por estudiantes y profesores, y eran las autoridades jurídicas las que proporcionaban los cadáveres objeto de las disecciones.

El hecho buscaba fines didácticos y era realizado normalmente por individuos hábiles en el manejo de los instrumentos de disección, es decir, por barberos, cirujanos y carniceros.

A la vez que se realizaban las disecciones, se elaboraban ilustraciones que facilitaban la enseñanza y la memorización a los estudiantes interesados.

El estado de conocimiento y la actitud frente al mismo queda claramente expuesto en la gran cantidad de imágenes que ilustran las lecciones de anatomía previas a Vesalio.

Un buen ejemplo de ello son las ilustraciones de las obras de Alessandro Benedetti, Jacopo Berengario de Capri y Niccolò Massa, aunque una de las más famosas es *Anathomia*, escrita Mondino dei Luzzi en 1316 ⁸.

No obstante, los anatomistas mencionados no intentaban poner en duda el conocimiento galénico sobre el cuerpo; su intención era corroborar y transmitir, a través de la evidencia empírica proporcionada por las disecciones, ese mismo conocimiento a los nuevos estudiosos.

A pesar de todo, el hecho de realizar disecciones con cadáveres humanos se consideró que constituían un acto peligroso en términos religiosos y éticos, lo que se tradujo en un rechazo a las actividades de los cirujanos, barberos y carniceros.

...durante mucho tiempo, los que curaban transgrediendo los límites del cuerpo no gozaban de gran estima. Como todo hombre al que su situación social enfrenta con regularidad al tabú, los cirujanos son, a los ojos de sus contemporáneos, personajes turbios, inquietantes. El Concilio de Tours, de 1163, prohíbe que los médicos monásticos hagan correr sangre 9.

Durante el siglo XII la profesión médica se divide en tres categorías básicas: por un lado, los médicos universitarios que se ocupan de enfermedades que no requieren de la manipulación del cuerpo; por otro, los cirujanos, despreciados por los primeros y que se ocupan de padecimientos para los cuales hay que penetrar en el cuerpo humano, y por último el gremio de los barberos que, hábiles en el uso del bisturí, se convierten en rivales de los cirujanos ¹⁰.

Para 1300, el papa Bonifacio VIII, en su bula *De sepulturis*, se manifiesta en contra de toda manipulación del cuerpo humano: toda fragmentación o desmembramiento del mismo pone en duda la resurrección de los cuerpos y ello condiciona cualquier evento de salvación para el hombre que lo encarna ¹¹.

Poco a poco, las lecciones de anatomía se convertirían en verdaderas ceremonias rituales constituidas por una serie de elementos completamente estereotipados.

Según Andrea Carlino, la representación visual de las lecciones de anatomía provee información acerca de las relaciones entre teoría y práctica anatómica y del cambio de roles de los espectadores en las disecciones ¹².

Aunque obviamente existen ilustraciones anatómicas previas a esta etapa, que proceden fundamentalmente de la Edad Media y que representan una pretendida correlación zodiacal entre el cuerpo humano y los planetas, las ilustraciones renacentistas abordan en sí mismas el problema de la búsqueda y conocimiento del interior del cuerpo humano.

Uno de los grabados de *Anathomia*, escrito por Mondino en 1316, pero impreso hasta 1474, ilustra claramente lo anterior:

En la ilustración aparece un cadáver en posición horizontal sobre una mesa. Atrás de él aparece una serie de personajes que observan a otro individuo que, inclinado sobre él,

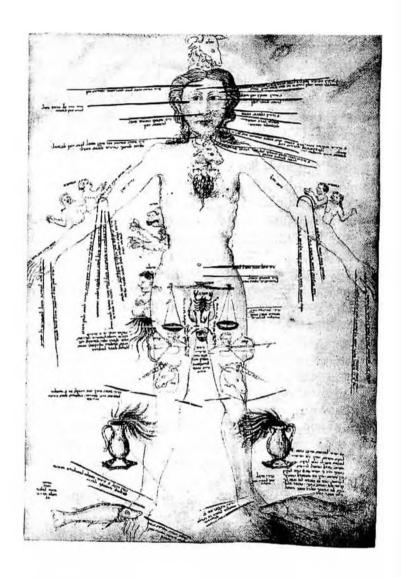


Figura 2 Ilustración de un manuscrito hebreo del siglo XIV que muestra la relación entre el cuerpo humano y los signos del Zodiaco.

está a punto de realizar una incisión sobre el vientre del mismo. Encima de todos ellos y desde un púlpito otro personaje parece dirigir la disección, con el índice de la mano izquierda indica qué acciones debe realizar el cirujano, mientras que con la mano derecha sostiene un libro, presumiblemente de Galeno o Avicenna.

El propósito de tal tipo de grabados era ilustrar la corroboración del saber anatómico clásico; no se busca poner en duda a Galeno o a cualquiera de los anatomistas antiguos, se trata de validar, en la empiria, lo ya propuesto anteriormente; su finalidad es fundamentalmente didáctica.



Figura 3 La lección de anatomía de Mondino (1474).

Aunque los motivos mencionados permanecieron en la iconografía renacentista durante mucho tiempo, poco a poco empezó a transformarse, no sólo la imagen, sino los propósitos de las mismas disecciones. Se buscaban nuevos conocimientos que pusieran a prueba el saber clásico y que al ser realizadas las disecciones con las propias manos, convirtieran a las lecciones de anatomía, no sólo en estrategias didácticas sino en procesos activos en la búsqueda de conocimiento.

El ejemplo característico del surgimiento de esta nueva postura está representado por el frontispicio del clásico de Vesalio, *De humani corporis fabrica*, publicado por vez primera en 1543. En él, el autor se representa a sí mismo como quien realiza la disección; no aparece nadie que, como en la ilustración de Mondino, sea el poseedor del saber clásico y que dirija las acciones del cirujano.

Con los anatomistas, y especialmente a partir de *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la episteme occidental entre el hombre y su cuerpo. Allí se encuentra el origen del dualismo contemporáneo que comprende, también de manera implícita, al cuerpo aisladamente, en una especie de indiferencia respecto del hombre al que le presta el rostro. El cuerpo se asocia al poseer y no al ser. Pero las ambigüedades que plagan la obra de Vesalio sirven para ilustrar el paso de un estado al otro ¹³.

Vesalio se convertiría, mediante la premisa anterior, en el padre moderno de la anatomía con su obra *De humani corporis fabrica*, publicada originalmente en 1543. Su obra, constituida por cerca de 700 páginas y 300 grabados elaborados por Jean de Calcar, representa no sólo el estado de conocimiento del que Vesalio es responsable, sino un rompimiento con la tradición clásica. Unos años antes, en 1538,



Figura 4 Frontis de *De humani corporis fabrica* de Vesalio (1543).

había publicado un antecedente, las *Tablas anatómicas* o *Seis tablas*. Se trata de seis grabados en madera que representan partes de la anatomía interna de seres humanos, de algunos

primates y de una res. Al parecer, algunos de los grabados fueron realizados por el propio autor.

Vesalio cursó sus estudios en Lovaina y en París, y se cuenta que frecuentaba los patíbulos y cementerios de ambas ciudades con el fin de obtener cadáveres que le permitieran realizar disecciones clandestinas.

Uno de los grabados de *La fabrica* muestra rasgos de la anatomía de un cuerpo humano que aún yace colgado en el patíbulo. La imagen llama la atención por la calidad de su trazo y por lo preciso de los detalles anatómicos. No hay una idealización de cuerpo, se trata de reflejar lo más fielmente al mismo; existe también cierto dramatismo producido por la evidente causa de muerte, pero también por el hecho de haber penetrado y fragmentado el cuerpo.

Vesalio representa desollados o esqueletos con una forma humanizada, no inertes y desprovistos de vida, sino con cierta actitud. El cuerpo se borra ante la presencia humana que se hace transparente en la estilización de los gestos del cadáver. En Vesalio, como en tantos otros, el cuerpo epistemológicamente disociado del hombre, autónomo, es contradicho por el cuerpo figurado, desollado, pero, ante todo, hombre 14.

Las antiguas representaciones del cuerpo humano como manifestaciones que contenían en pequeña escala el orden cósmico son completamente anuladas por el saber anatómico, como afirma Le Breton, la significación del cuerpo no remite a ninguna otra cosa; el cuerpo es sólo cuerpo. Ante tan contundente significación, la brutalidad de la imagen de los cuerpos desollados es matizada por imágenes de pequeños poblados, colinas y árboles que enmarcan y suavizan la imagen del cuerpo disectado ¹⁵.



Figura 5 Musculatura de un ahorcado. *De humani corporis fabrica*.

Es paradójicamente en esta etapa donde surge la concepción moderna del cuerpo y del hombre. Se trata de un cuerpo material y fragmentado que sirve de asiento para construir una noción dicotómica del hombre. La disección en partes del cuerpo humano termina a su vez por fragmentar al sujeto.

Sólo hacen falta las imágenes, aun desprovistas de texto, para hacer hablar a esos cuerpos descubiertos de piel, que nos narran y casi profetizan los inicios de la modernidad en cuanto a la concepción del cuerpo. Se trata de imágenes tan contundentes, que se mantienen en el tiempo y cobran vida propia, independientemente del texto que las acompaña, construyendo así un nuevo sistema de comunicación que por momentos resulta ajeno al lenguaje de las palabras.

Llama enormemente la atención cómo algunas de las imágenes que ilustran *La fabrica* aparecen y vuelven a aparecer en tratados posteriores a los trabajos de Vesalio. Particularmente resulta atractiva la recurrencia del grabado de Vesalio donde se muestra un esqueleto en postura reflexiva, apoyado en un pilar sobre el que aparece a su vez un cráneo. Con menor calidad, el mismo motivo aparece en *Historia de la composición del cuerpo humano*, publicado por Juan Valverde de Hamusco en 1556, sólo trece años después de la publicación de la obra de Vesalio, y posteriormente en la *Cartilla de principios de dibujo*, de J. López Enguídanos, aparecida en 1797.

A la vez que se desarrolla el conocimiento anatómico, la relación forma-función se convertiría en un complejo necesario para el entendimiento del cuerpo. A partir del planteamiento de dicha relación se introdujo en los trabajos morfológicos un criterio dinámico, vía la incorporación de la fisiología. A partir del análisis de las formas se pueden inferir las funciones del cuerpo, y viceversa, las funciones corporales requieren para llevarse a cabo de determinadas formas que las posibiliten.

Así, Vesalio no sólo elabora un catálogo de la morfología del cuerpo humano, le preocupa también el funcionamiento del mismo. Sólo a través de las funciones es que se puede intentar dar respuestas al por qué de las formas.



Figuras 6, 7 y 8 Esqueletos en postura de Hamlet. Vesalio, Valverde y Enguidanos.

Era un catálogo que no podía decir nada del "porqué" de la vida de aquel cuerpo, ni tan siquiera de su forma, porque ésta, como forma de un cuerpo vivo, solamente se puede describir considerando la proyección de los cambios de sus funciones vitales. Por eso, para el morfólogo, el concepto de función es tan significativo como lo es la forma, ya que una anatomía para ser verdaderamente biológica será descriptiva en tanto que sea causal 16.

Sin embargo, la fisiología implícita en las descripciones de Vesalio, si bien da sentido a sus descripciones anatómicas, se considerará como mero epifenómeno de la anatomía, mero accidente, donde el movimiento de los órganos y sus mecanismos son explicados simplemente como uso, potencia, en general como rasgos contenidos en la forma. De este modo, aunque podamos considerar a Vesalio como revolucionario de la anatomía, su postura ante la fisiología lo aproximan al saber clásico galénico.

La descripción del cuerpo pasó a ser la del hombre, porque si el fisiólogo consideró que el anatomista en la mesa de disección no veía más que un cadáver, también se estimó la fisiología de insuficiente cuando se dice: "a la tal fisiología humana, fáltale hombre, sóbrale rana." (Barona, 1991, p. 38).

De este modo anatomía y fisiología seguirían aparentemente de la mano, pero sin constituir un discurso realmente integrado donde la una no fuera mera consecuencia de la otra.

El estudio de la anatomía y fisiología humana continuó en acelerado desarrollo convirtiéndose en un verdadero programa de investigación que mostraría enormes avances en relativamente poco tiempo. El 21 de febrero de 1775 se inauguraría en Italia el *Imperial Regio Museo di fisica e Storia Naturale*, mejor conocido como *La Specola* por el observatorio astronómico que contenía. En él se exhibían gran canti-

dad de modelos de cera que constituían la consolidación de una técnica de representación del cuerpo iniciada apenas en el siglo XVII y que, debido a la enorme semejanza de los modelos con los cadáveres reales, serían exhibidos no en un museo de arte, sino en uno de historia natural ¹⁷.

La calidad y precisión de las representaciones de La Specola es digna de un museo contemporáneo; existen algunos detalles errados, sin embargo son nimios si tomamos en cuenta que Vesalio había iniciado la anatomía moderna sólo 200 años antes.

Algunas de las piezas originales fueron elaboradas por Gaetano Giulio Zumbo, artista nacido en Siracusa a mediados del siglo XVII, que pondría su arte al servicio de las representaciones científicas al intentar representar lo más fielmente al cadáver.

LA FISIOLOGÍA

Aunque las descripciones anatómicas hacían referencia a la dinámica del cuerpo y en ese sentido incluían descripciones fisiológicas, ambas disciplinas parecieron seguir rutas que se tocaban, pero que generaron campos del saber relativamente independientes aunque con referencias comunes.

El mismo Galeno, a la par que desarrollaba los fundamentos de la anatomía clásica, hizo referencia al conocimiento fisiológico e incluso a la experimentación para lograr conocimiento en el área ¹⁸.

...la fisiología de Galeno constituye una elaboración filosófico-natural acerca de los movimientos (cambios) que se producen en los seres vivos, de orientación vitalista y teleológica, influida sobre todo por los planteamientos teóricos del aristotelismo ¹⁹.

La visión dinámica del cuerpo utilizada por Galeno procedía en la práctica de experiencias vivisectivas realizadas fundamentalmente con animales y estaba fuertemente influido por la teoría de los humores.

De igual manera que la anatomía galénica constituiría el conocimiento sobre el que había de basarse toda práctica, sus presupuestos fisiológicos perduraron como el saber dominante hasta bien entrada la Edad Media, cuando la búsqueda de nuevo conocimiento permitió un cambio en la racionalidad del quehacer científico que catapultó a la experimentación como la vía adecuada para satisfacer esa nueva inquisitividad.

El nuevo interés por la anatomía fue acompañado por un interés, a su vez, de las causas de la muerte y de la enfermedad, constituyéndose así un enfoque anatomopatológico.

Se desarrolló entonces una fisiología experimental que basaba sus estudios en las vivisecciones de animales bajo el presupuesto de que sólo era posible entender la función de los órganos experimentando con organismos vivos.

Bajo esta racionalidad es que surgen los trabajos de William Harvey sobre la circulación de la sangre; de Francis Glisson sobre la circulación hepática y de Marcello Malpighi sobre las estructuras anatómicas y unidad funcional de las glándulas suprarrenales.

Una de las vertientes producidas por el enfoque de la fisiología experimental fue el surgimiento de una concepción físico-matemática de los fenómenos vitales, hecho que separaría este tipo de trabajos de los de orientación claramente organisista vinculados a lo que he llamado el paradigma anatomofuncional.

ANATOMÍA Y CONDUCTA

Inesperadamente y por otra vía volvemos a encontrar años después otro intento por conciliar la relación forma-función, esta vez por medio de la correlación entre la forma y el comportamiento, entendido este último como función.

Serían varios intentos, algunos de ellos, ahora sí, claramente identificables en el ámbito de la antropología física: la fisiognómica, la frenología, la antropología criminal y las escuelas biotipológicas. Varias de las disciplinas mencionadas eran herederas de tradiciones que provenían de la antigüedad clásica, pero durante los siglos XVIII y XIX adquirieron el estatus de disciplinas científicas.

Los orígenes de la fisiognómica o metaposcopía pueden encontrarse claramente identificados en el mundo clásico; es famosa la anécdota cuando un fisiognomista griego llamado Zopyro concluye que Sócrates debía ser un estúpido, debido a que, según su sistema, presentaba los rasgos característicos de una persona falta de inteligencia ²⁰.

Desde entonces la fisiognómica se mantuvo como una práctica popular durante la Edad Media y el Renacimiento, aunque fue rechazada por muchos naturalistas por su pretendida relación con la quiromancia ²¹. El renacimiento de la fisiognómica se daría durante la segunda mitad del siglo XVIII, fundamentalmente con la aparición y discusión de los trabajos de Johann Kaspar Lavater, pastor protestante nacido en Zurich, en 1740.

Uno de los aportes fundamentales de Lavater fue la distinción entre fisiognómica y patognómica, la primera como la encargada de la correlación entre la morfología externa del sujeto y sus tendencia y hábitos, y la segunda como la encargada del estudio de la relación entre la morfología, las pasiones y los rasgos del comportamiento que podían calificarse de desmesurados. Además, abordó el problema de la fisiognómica comparada entre animales y el ser humano. De este modo, Lavater no sólo divulgó y popularizó la fisiognómica, de la cual se ocuparon varios de los principales pensadores de la época, sino que proporcionó las bases de lo que posteriormente sería la antropología criminal.



Figura 9 Fisionomía comparada entre un ser humano y un mono, en Lavater (1920).

Casi a la par de los trabajos de Lavater, F. J. Gall establecía los fundamentos de la frenología, disciplina que relacionaba los diferentes rasgos de carácter y estados mentales del ser humano con una parte correspondiente del cerebro. Partía del supuesto de que las formas de la cabeza y del cráneo repiten o reflejan a las del cerebro, de tal manera que a través del análisis de las protuberancias y depresiones craneales podría inferirse las inclinaciones de conducta y las pasiones del individuo ²². De hecho, Gall acuñó el término "craneoscopía", que se refería a la descripción fina

de los caracteres del cráneo con el fin de establecer relaciones con la conducta.

Gall afirmaba que resultaba imposible explicar y describir al hombre intelectual y moral sin estudiar antes al hombre físico, de tal manera que propuso órganos o puntos del cerebro que coordinan fenómenos tales como el amor físico, el afecto y la amistad, la astucia, la fineza y la habilidad, el amor a la aprobación, el amor a la autoridad, la facilidad prodigiosa de retener nombres y signos, el talento de la pintura; el sentido moral; la inclinación a lo maravilloso y sobrenatural, y el gusto por la poesía ²³.



Figura 10 Ilustraciones del criminal innato de Lombroso (1895).

Si bien la frenología tuvo múltiples detractores, algunos tan importantes como George Cuvier, en Francia, en algunos otros países, como Inglaterra y Estados Unidos, fue estudiada con asiduidad y sirvió también como fundamento de los estudios de Lombroso y su antropología criminal.

Los trabajos fisiognómicos y frenológicos propiciaron el interés en el estudio de las conductas consideradas antisociales de los delincuentes y asesinos. Así, en 1854, Casper publicó un trabajo sobre la fisiognómica de los asesinos, aunque el verdadero auge de lo que se llamaría la "antropología criminal" sería desarrollado a partir de 1872 con los trabajos de Cesare Lombroso ²⁴.

El autor de *El hombre criminal* estudió antropométrica y fisiognómicamente un total de 5 907 casos de delincuentes con el fin de correlacionar su morfología con sus características de conducta y así poder prevenir los actos delictivos. Presentó como apoyo a su teoría una gran cantidad de fotografías de asesinos y delincuentes alemanes, además de una serie de dibujos y datos estadísticos sobre los mismos.

Aunque autores como Topinard negaban la posibilidad de establecer la norma morfológica del "tipo criminal", argumentando que personas "normales" presentaban las mismas características somáticas que los delincuentes, Lombroso encontró eco en los numerosos criminalistas que siguieron tomando en cuenta sus datos y que en algunos casos sugerían la existencia de rasgos morfológicos atávicos como los responsables de las conductas patológicas ²⁵.

Algunas de las escuelas biotipológicas desarrolladas fundamentalmente en la primera mitad del siglo XX en Francia, Italia y Alemania intentaron correlacionar a los llamados tipos constitucionales con determinados rasgos y tendencia del carácter. No se trataba ya de teorías deterministas en el mismo sentido que las corrientes de pensamiento mencionadas antes. Hacia el año de 1950, Nicola Pende definió a la biotipología como "la ciencia del hombre-individuo; en su unidad vital psicosomática, en su morfología, fisiología y psicología diferenciales ²⁶".

De este modo, algunas escuelas, particularmente la alemana y la italiana, crean una tipología "somatopsíquica" y en un sentido son herederas de la teoría clásica de los humores. En Alemania, Kretschmer desarrolló una escuela biotipológica en la que clasificaba y caracterizaba a tres tipos constitucionales básicos: el asténico o leptosomático, individuos fundamentalmente longilíneos; el atlético, con gran desarrollo de la masa muscular, y el pícnico, de formas redondeadas. Al tipo asténico corresponden formas patológicas como la esquizofrenia o demencia precoz, y a los pícnicos psicosis circular o maniaco-depresión ²⁷. En todos los casos se menciona que esas pueden ser las patologías asociadas a los tipos puros; sin embargo, pueden existir morfotipos con características de conducta que corresponden a otro tipo constitucional.

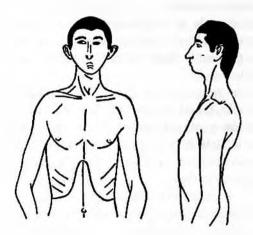


Figura 11 Tipo asténico según Kretschmer (1926).

La escuela italiana desarrollada por G. Viola acepta e integra dentro de su propia clasificación lo propuesto por Kretschmer, aunque lo adapta a su propia clasificación de tipos megalosplácnico y microsplácnico.

En cualquiera de las cuatro teorías mencionadas (fisiognómica, frenología, antropología criminal y biotipología) encontramos el viejo intento por establecer una correlación entre forma y función; la novedad radica en estos casos en que la correlación se establece entre morfología y conducta, asumiendo que la primera determina o condiciona a la segunda.

Aunque sea necesario mencionar nombres como D'Arcy Thompson, Conrad Waddington, Arthur Koestler, Paul Weiss o Brian Goodwin para entender las diferentes vertientes involucradas con el estudio de las formas durante el siglo XX ²⁸, sería en realidad hasta el primer tercio de este siglo cuando anatomía y fisiología se integran en profundidad, constituyendo el paradigma anatomofuncional. La enunciación de las funciones de configuración y las funciones de actividad interna permitió romper definitivamente con el estatismo de la anatomía clásica, además, posibilitó una real integración de ambas disciplinas al no considerar a la fisiología como mero epifenómeno de la anatomía y viceversa ²⁹.

Uno de los rasgos distintivos del paradigma anatomofuncional a lo largo de su historia ha sido la excesiva fragmentación y atomización del cuerpo, procedimiento finalmente acorde con la racionalidad involucrada con el pensamiento analítico de tan profunda importancia en el pensamiento científico occidental. El penetrar lo más profundamente al cuerpo humano ³⁰, descubriendo sus reglas y funcionamientos que, de otra forma se mantendrían ocultos a los sentidos, se convertiría en el objetivo fundamental de esta noción del cuerpo. Finalmente, el desarrollo del evolucionismo a mediados del siglo XIX y su consolidación durante el XX, permitió el surgimiento de otra forma de integrar la relación formafunción, al que López Pinero ha llamado la anatomofisiología comparada filogenética, basada en el evolucionismo darwinista ³¹, y considera dicha relación como el resultado de procesos adaptativos que determinan la sobrevivencia y reproducción diferencial de los organismos. Dicho enfoque será presentado más adelante en el apartado correspondiente al paradigma morfogenético.

En la década de los cuarenta, William Sheldon criticó a las anteriores escuelas biotipológicas, argumentando que las medidas, aun siendo muy precisas, carecen en sí mismas de significado. Aunque también intentó correlacionar el tipo constitucional con la personalidad, desarrolló toda una metodología que rendiría notables frutos en la práctica deportiva. Sheldon propuso una somatotipología basada en el desarrollo relativo de las capas embrionarias: endodermo, mesodermo y ectodermo y asumió que todos los sujetos tienen un desarrollo de las tres capas, variando únicamente la proporción entre las mismas. Así, habría sujetos fundamentalmente endomórficos, mesomórficos o ectomórficos. Al igual que en las corrientes biotipológicas anteriores, resulto espurio el intento por correlacionar el carácter o temperamento de los sujetos con variantes morfológicas, sin embargo dichas escuelas de clasificación resultaron útiles para entender los procesos de desarrollo, la variabilidad somática y la actividad física.

PARADIGMA DIMENSIOPROPORCIONAL

En sentido estricto y de un modo diferente a las demás etapas paradigmáticas, el enfoque dimensioproporcional podría considerarse en sí mismo una técnica al servicio de

las tres restantes; sin embargo, la historia de cómo se ha abordado el cuerpo por la antropología biológica parece darle un estatus similar a los tres restantes, al menos en ciertos momentos del desarrollo de la disciplina. La causa puede ser lo que algunos autores han llamado el "doble dualismo" que caracteriza a la antropología contemporánea: un dualismo cartesiano que se expresa en categorías clásicas de la antropología contemporánea: cuerpo-mente, material-inmaterial, naturaleza-cultura, salvaje-civilizado, etcétera, y un dualismo hilemórfico que aunque tiene un origen aún más remoto que el dualismo cartesiano, afirma que la realidad natural, para existir, debe estar constituida por materia y forma. Más específicamente, el hilemorfismo sostiene que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios sustanciales: la materia (o materia prima) y la forma sustancial, ambas de extraordinaria trascendencia para el desarrollo de la antropología biológica que en el estudio de las formas del cuerpo y de sus cualidades, en tanto que material, extensiones, dimensiones y proporciones, ha centrado su ámbito de estudio.

GÉNESIS

El reflexionar sobre esta forma de valorar el cuerpo y las nociones implícitas que de él se desprenden, podría llevarnos a ubicar su origen en un tiempo muy remoto. Sin embargo, si planteamos estudiar el origen en una forma de evaluar el cuerpo característico de la racionalidad de la ciencia contemporánea, tendremos que buscarla en los antecedentes inmediatos de la ciencia moderna, es decir, hacia los siglos XVI y XVII. La pregunta que de inmediato se plantea es ¿donde, en qué ámbito de racionalidad hemos de buscar el origen del enfoque dimensioproporcional? Es en primera instancia paradójico que sea en el seno de un área de conocimiento como el arte en general y la pintura

en particular, dónde encontremos los intentos más claros de establecer una metodología sistemática de aplicación de los principios básicos de la geometría en primera instancia y después de la aplicación de la teoría de las proporciones y de la medición en segundo lugar. El motivo no es oscuro; por un lado, no existía una fragmentación del saber como conocemos hoy en día; por otro, el interés por el estudio de las formas, los volúmenes, las sombras, características de la pintura renacentista, determina que sea en ese ámbito de racionalidad que encontramos el desarrollo de las primeras técnicas de medición del cuerpo humano, sea propiamente a partir del concepto de medida o su antecedente más característicamente representacional en sentido estético, la noción de proporción. No hablamos aquí de lo que después se convertiría en el dibujo científico, una herramienta gráfica que aunque presenta valor y se explica en sí misma, pretende apoyar el discurso que generalmente la acompaña y que expresa la racionalidad de la ciencia: representar la realidad, imitándola hasta en los detalles más finos.

Para la ciencia natural renacentista no hay semejanza sin signatura. Y lo que permanece oculto es necesario que salga a la superficie para su descripción e identificación. Bajo estos preceptos, la imagen se convirtió en un vehículo privilegiado del conocimiento ³².

Así, imagen y palabras se dan mutuamente sentido; no existe independencia entre ellas, incluso parece imposible determinar quién precede a quién.

palabras e imágenes están destinadas a entenderse. Ambas forman parte de un universo textual —el libro impreso—reflejo de ese otro gran libro: el libro de la naturaleza, que todo científico renacentista intenta leer y comprender ³³.

Sin embargo, no se trata del intento de sólo representar a la realidad, en este caso al cuerpo, lo más fielmente posible; no es sólo un intento por recrear idealmente un cuerpo, se trata de descubrir en él un orden intrínseco, un lenguaje natural con el cual la representación del cuerpo, al ser fiel, resulte bella. No hay que olvidar que esto se inscribe en el surgimiento del humanismo moderno. El lenguaje natural es considerado hermoso porque es preciso, matemático. El lenguaje natural está escrito en una lengua universal, el lenguaje de las matemáticas. Por ello, representar bellamente al cuerpo significa representarlo fielmente, y la herramienta para lograrlo no es artificial, es objetiva, precisa, matemática.

[La] experiencia que se ejerce según leyes y reglas cuya medida no es la idealización del mundo, sino el acceso al auténtico conocimiento. Reglas y leyes fundadas en la matemática y la geometría pero que viven una apariencia sensible en los seres y las cosas naturales. Y que tienen su reflejo en la imagen como propuesta de creación de "una cosa en lugar de otra ³⁴".

El hilemorfismo en la representación fiel del cuerpo siguió dos modalidades: una vinculada con el estudio de las formas y funciones características del enfoque anatomofuncional, y otra derivada del estudio de las propiedades del cuerpo en tanto que material, en el enfoque dimensioproporcional.

DE LA PROPORCIÓN Y LA MEDIDA

El cuerpo podía, pues, ser medido, pero la unidad de medida era el hombre mismo. En el Renacimiento, el humanismo permea todas las áreas del saber; el hombre es la medida de todas las cosas, por lo que no encontramos todavía la noción de medida en sentido moderno. El hombre es la

unidad y la extensión de la materia es evaluada por fragmentos del cuerpo humano o por él mismo como unidad.

Se trata, en algunos casos, de la traspolación del saber desarrollado en la arquitectura y en la orfebrería para dar cuenta de la forma humana; en otros casos se intenta descubrir en las formas y proporciones humanas constantes universales que reflejen un orden cósmico. El cuerpo del hombre es visto como reflejo a escala menor de las reglas del universo y en ese sentido se construyeron cánones estéticos considerados como deseables.

La historia requiere, si no héroes, sí de personajes. Hablemos de algunos de ellos. Alberti, Durero y Da Vinci se constituyen en actores fundamentales de esta historia.

La imagen de Leonardo conocida como Las proporciones humanas es heredera de una larga tradición gráfica y filosófica, que representa al hombre y a sus formas características como la manifestación de un orden universal.

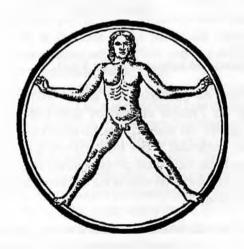


Figura 12 El hombre como medida del universo. Agripa (1486-1535).

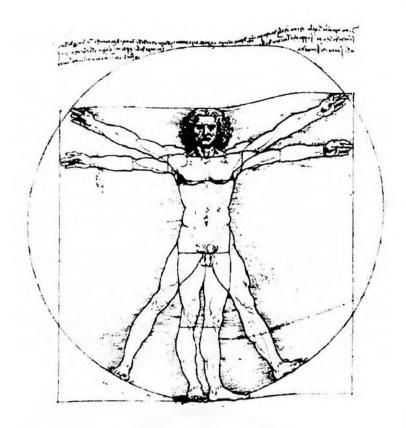


Figura 13 Las proporciones humanos de Da Vinci.

Con la idea de construir un cánon estético, Da Vinci propone en su *Tratado de pintura* que todo pintor debe interesarse sobre las medidas y proporciones del cuerpo humano, en particular sobre los cambios que se presentan durante el ciclo de vida y las proporciones de los miembros, y asume la existencia de medidas universales del cuerpo. Al respecto afirma:

Las medidas universales del cuerpo se han de tomar por lo largo, no por lo grueso; porque la cosa más maravillosa y laudable de las obras de la naturaleza consiste en que jamás se parece exactamente una persona a otra 35.

Parte del conocimiento que permite a Da Vinci ejemplificar ese orden cósmico es el de la geometría. Al igual que muchos de los artistas contemporáneos, Leonardo y Durero basan el desarrollo de sus ilustraciones en un conocimiento detallado de los problemas de la geometría clásica: el trazado de espirales, las secciones cónicas, la cuadratura del círculo y la duplicación del cubo ³⁶.

Llama la atención en ambos artistas la preocupación por el conocimiento de la geometría y los intentos por presentar las formas humanas en descripciones geométricas precisas. Se parte de la idea de que, aunque el cuerpo humano no está formado por sólidos regulares, la geometría permite su estudio por aproximaciones sucesivas de pequeños segmentos regulares capaces de representar la forma humana.

Durero, por ejemplo, en su Instrucción para la medida con el compás y la regla de líneas, planos y todo tipo de cuerpos, o De la medida, publicado en 1525, se ocupa de los principios básicos de la geometría. Inicialmente interesado en su aplicación en problemas ingenieriles u orfebres, después, se ocupa claramente por la representación del cuerpo en Los cuatro libros de la simetría de las partes del cuerpo humano, publicado póstumamente en 1532 por su viuda, aunque posiblemente terminado hacia 1528.

En De la medida, conformado a su vez por cuatro libros (El punto, Las líneas, Las superficies y Los cuerpos), termina el primero de ellos con lo que bien podríamos llamar una teoría de las proporciones, entendidas como la relación que hay entre dos dimensiones de un mismo tipo.

Uno de los términos utilizados por Durero en *De la medida* para designar magnitudes proporcionales remite a la idea y al término mismo de comparación; de hecho, durante la Edad Media *comparatio* (comparación) aparece como sinónimo de *proportio* (proporción) ³⁷.

Durero fundamenta su filosofía de la belleza en la armonía de las proporciones, aunque, para lo que nos interesa, esto lo desarrolla más ampliamente en *Los cuatro libros de las partes del cuerpo humano*, en concordancia con el principio estético de la antigüedad y el Renacimiento, según el cual la belleza consiste en la armonía de las partes entre sí y con el todo. Es decir, con la *harmonia* griega y con la simetría latina. La herramienta matemática y geométrica proporcionada por su trabajo resultaría de enorme importancia y aplicabilidad en el entonces naciente ámbito de la racionalidad antropológica.

En Los cuatro libros, Durero utiliza los principios de la proyección ortogonal para representar los diferentes cuerpos humanos que analiza mediante una vista frontal, una posterior y una de perfil. Así, para Durero, a partir de los principios derivados de su teoría de las proporciones desarrollada en De la medida, la naturaleza del hombre es cognoscible por su forma, entendida ésta no en un sentido estrictamente anatómico, sino geométrico.

Ya hacia principios del siglo XVI, Durero había estado buscando un procedimiento geométrico para fijar un cánon ideal del cuerpo humano, aunque finalmente retomó de Alberti un método matemático que expresa las partes del cuerpo bajo la forma de múltiplos de una unidad dada. Así, en 1528 afirma:

Pero me parece imposible que alguien pueda considerarse capaz de mostrar la mejor medida de la figura humana. Porque el error es algo unido a nuestra facultad de conocer y la oscuridad está tan sólidamente establecida entre nosotros que, incluso cuando buscamos tanteando, erramos. Pero aquel que apoya su obra en una demostración geométrica y muestra una verdad bien fundada, todo el mundo debe creerlo 38.

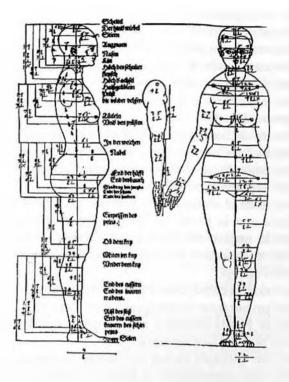


Figura 14 Medidas del cuerpo femenino de acuerdo con Durero.

Por otro lado, Durero plantea los problemas derivados de la aplicación de la geometría a la construcción de figuras humanas que no están conformadas por líneas rectas ni círculos, sino contenidas por líneas curvas que no obedecen a reglas sencillas y claras; sin embargo, al no querer renunciar a la posibilidad de un saber objetivo, producto de la aplicación de las matemáticas y la geometría, plantea la aproximación a la figura humana mediante el estudio de

sólidos no regulares, obtenidos por el truncamiento sucesivos de sus ángulos ³⁹.

Para obtener un cánon estético, Durero propone algo que podríamos considerar un antecedente de la estadística, que consiste en reunir a numerosos modelos, todos ellos tenidos por bellos, tomar sus proporciones, compararlas y reducirlas a promedios ⁴⁰.

La teoría de las proporciones no sólo representó uno de los aportes fundamentales del Renacimiento, fue también una herramienta fundamental para la valoración y descripción de la morfología del cuerpo humano.

Aunque en el enfoque dimensioproporcional una teoría vinculada con la teoría de las proporciones sigue siendo vigente, la noción de medida y la teoría de la medición permitió que poco a poco se constituyera esta forma de evaluar el cuerpo.

En sentido general, la teoría de la medición afirma que al sustituir un carácter morfológico por una valor numérico, los rasgos fundamentales del carácter quedarán representados por el valor numérico.

Vendrían después varios aportes procedentes de diversas áreas que constituirían el enfoque dimensioproporcional tal y como lo conocemos: la introducción de la estadística y la probabilidad a las ciencias humanas para el estudio de la regularidad del comportamiento somático de las poblaciones, entre otros a través de los trabajos de Quetelet, profundamente estudiados por autores como Ian Hacking 41; los usos sociales de esta herramienta en los estudios raciológicos, y los intentos de utilización de la métrica del cuerpo en la construcción de ideales nacionalistas en varios países a finales del siglo XIX.

Se trata de uno de los paradigmas con más tradición en el ámbito de la disciplina que analizamos. Aunque en la actualidad pudiera considerarse meramente como una técnica que permite la valoración de determinados rasgos corporales en las poblaciones humanas, inicialmente fue una de las herramientas fundamentales para la descripción y clasificación del cuerpo. Sus inicios como herramienta para la antropología física deben buscarse en el desarrollo de la historia natural.

La introducción al campo de las ciencias humanas de la estadística y la probabilidad durante el siglo XVIII terminaría por dar carácter propio al paradigma dimensioproporcional. El concepto de normalidad estadística surgiría pronto y con él la búsqueda de una quimera: el hombre normal.

El primero que ha intentado determinar sobre una base científica esta figura ideal natural ha sido Quetelet, quien midió a treinta jóvenes belgas, y por el término medio de las medidas tomadas, calculó la figura normal 42.

El cánon obtenido por Quetelet tenía una altura total de 165 centímetros y no correspondía exactamente con los cánones tradicionales que afirmaban que la talla total debería ser la suma de siete veces y media la longitud de la cabeza; sin embargo, Stratz, en su trabajo sobre la figura humana, afirmaba que, todos los que como Quetelet trabajaran con valores medios, obtendrían aproximadamente los mismos resultados, y más adelante reconoce que la relación entre la altura de la cabeza y la altura total varía según la raza, pero que en la que a él le interesaba estudiar, la blanca, se mantenía el cánon clásico.

La idea básica de este paradigma es que, mediante la sustitución de determinados rasgos corporales por valores numéricos, se puede determinar el "comportamiento poblacional" de esos caracteres, permitiendo de esta forma la compartamentalización de subtipos que permitirá la clasi-

ficación de los grupos humanos en tipologías raciales o en tipos funcionales.

La correlación de las diferentes medidas o proporciones de los sujetos permitiría, además, la construcción de tipologías basadas ya no sólo en los valores absolutos proporcionados por la métrica, sino la construcción de valores o tipologías relativas producto de los índices antropométricos.

Así, además de las nociones de proporcionalidad y medida, y de la incorporación de la estadística y probabilidad, el desarrollo de las técnicas antropométricas en sus vertientes osteo y somatométricas, significó la consolidación de este paradigma como herramienta teórico-metodológica con enorme tradición en el pensamiento antropofísico, como la noción misma de evolución.

PARADIGMA BIOMECÁNICO

Aunque esta noción paradigmática en sentido estricto podría considerarse como una ligera variante del paradigma anatomofuncional, la noción de cuerpo en movimiento que involucra, y la eventual utilización de una perspectiva fisicalista, justifica su separación del paradigma anterior.

En un universo como el que habitamos, donde todo parece estar dotado de movimiento autónomo, el movimiento de los animales y del hombre se diferencia porque tarde o temprano cesa abruptamente ⁴³.

La pérdida del movimiento del cuerpo humano nos recuerda su inevitable finitud; por ello, la relación entre movimiento y vida ha sido constante a lo largo de la historia y ha hecho que el primero haya sido sistemáticamente objeto de estudio de las ciencias. Como afirma Eugenio Frixione 44, una teoría actual de la fisiología del movimiento conserva tres elementos fundamentales heredados de la tradición clásica:

- 1. El movimiento voluntario de los animales se debe a la acción de los músculos controlados por los nervios.
- 2. Los nervios controlan a los músculos mediante una potencia invisible e impalpable que corre por toda su extensión y
- 3. Los músculos están compuestos por fibras que se contraen y no se alargan.

El primer elemento en aparecer fue la idea de que el cuerpo está animado por un fluido que corre libremente a través de él por medio de ciertos conductores internos. Después se reconocieron a los músculos y a los nervios como los responsables del movimiento y por último se descubrió la naturaleza contráctil de las fibras musculares.

Sin duda, uno de los elementos más polémicos resultaba la extraña fuerza vital que recorría al cuerpo y le dotaba de movimiento y que recibió en la etapa clásica el nombre de pneuma, aire, aliento divino o alma. El problema al final era determinar la naturaleza de esos elementos. En algunos casos se aceptó decididamente una naturaleza inmaterial del o los factores motores del dinamismo y de la vida, en otros casos se habló de finísimas partículas materiales generadas en la sangre o insufladas en el cuerpo directamente por acción divina.

El origen moderno del paradigma biomecánico se encuentra estrechamente unido al inicio del pensamiento de René Descartes, fundamentalmente a su pensamiento mecanicista. Como afirmara F. Jacob, para la época de Descartes, no podemos hablar de biología, pues la concepción de vida que confiere a la biología actual su modernidad no existía en el siglo XVII. Así, un organismo, y particularmente su cuerpo, era considerado meramente como una máquina

compleja, cuyos movimientos podían ser explicados en términos de fuerzas, poleas, ángulos y en general mecanismos, sólo un poco más complejos que los presentes en las máquinas elaboradas por los seres humanos.

Como consecuencia de los cambios que en la mecánica, la física y la astronomía se desarrollaron a lo largo del siglo XVII y del enorme impacto que la filosofía mecanicista tuvo en los ambientes científicos, numerosos filósofos, científicos y naturalistas del siglo XVII acabaron por asimilar los fenómenos que se producen en la naturaleza —viva o muerta— a las acciones y leyes de la materia en movimiento 45.

Se intentó construir representaciones físicas o mecánicas de los procesos vitales con un alto contenido matemático, partiendo en primera instancia de la idea de que si la naturaleza ha sido creada por Dios, había de ser perfecta, precisa, matemática. De ese modo, tanto los fenómenos orgánicos como inorgánicos serían el resultado de una serie de interacciones y movimientos de las partículas más elementales en el vacío, de tal forma que las partículas de mayor tamaño conformarían a los huesos, a los músculos y en general a la materia sólida, mientras que las partículas más pequeñas se desplazarían por todo el organismo participando en los procesos vitales 46.

El propio René Descartes desarrolló un modelo biológico acerca del hombre de gran influencia entre médicos y naturalistas del siglo XVII, cuyo fundamento teórico partía de la distinción entre una res extensa o parte material y, por lo tanto, mecánica y una res cogitans, o parte intelectual o anímica. El dualismo cartesiano ponía ante al fisiólogo las condiciones intelectuales precisas para, eludiendo la influencia de esa res cogitans inmaterial, enfrentarse con el cuerpo/máquina del hombre y analizarlo desde una perspectiva puramente mecánica ⁴⁷.

El cuerpo era considerado simplemente como un mecanismo ordenado, donde la dinámica de la materia orgánica permitiría la vida y el movimiento de los organismos de un modo consecuente con las leyes fundamentales del universo, de tal manera que en última instancia se trataría simplemente de un autómata.

Descartes sería uno de los principales promotores de la teoría circulatoria de Harvey, pues consideraba que el flujo sanguíneo podía constituir la fuerza-energía que le permitiría a los cuerpos vivir y desplazarse.

El movimiento, pero también el metabolismo e incluso la vida, podía explicarse buscando el conjunto de relaciones físicas que permitían su manifestación, y la labor de los científicos sería descubrir ese conjunto de leyes que habrían sido creadas por el Gran Mecánico del universo.

La concepción médica implícita en tal postura derivaba en considerar a la enfermedad como un defecto en el funcionamiento del conjunto de relaciones de la máquina corporal; así, la noción de terapéutica coincidía con la de reparación de la mecánica utilizada en la compostura de máquinas ⁴⁸.

El pensamiento mecanicista tuvo una enorme influencia entre los biólogos y médicos italianos, a través del prestigio científico de Galileo Galilei. Los nombres de Giorgio Bablivi, Giovanni Alfonso Borelli, Marcello Malpighi o Giovanni I. Bernouilli son un claro exponente de ello. Bablivi creó una doctrina fisiológica fibrilarista —la fibra como unidad elemental de la materia viva— según la cual todos los órganos del cuerpo estarían compuestos por fibras, cuya distinta composición y tamaño permitiría explicar su funcionamiento de acuerdo con las leyes de la mecánica ⁴⁹.

Todos los procesos vitales no serían más que contracciones de músculos, de procesos de filtración, de intercambio de materia y energía que se manifestarían en el maravilloso, por mecánico, cuerpo humano.

Siempre quedaba como interrogante fundamental el problema de la posible existencia del alma, ¿el cuerpo humano es realmente sólo una máquina compleja? Si no era así y somos poseedores de un alma, se planteaba entonces otra interrogante: ¿puede el alma incidir en el mecanismo corporal para activar su funcionamiento? En el caso de responder afirmativamente a la última pregunta, parte del sistema racional propuesto por Descartes sería cuestionado debido a que dicho sistema partía de la imposibilidad de interacción entre la res cogitans y la res extensa, por ser de naturaleza fundamentalmente diferente ⁵⁰.

Debido a lo anterior, el mecanicismo no podía prescindir de algunos elementos de vitalismo y, en algunos casos incluso de cierto animismo.

El paradigma biomecánico se desarrolló en el ámbito de la antropología física siguiendo fundamentalmente dos vías. La vinculada con el estudio de las formas de locomoción de nuestros parientes vivos más próximos, los primates no humanos y de nuestros ancestros más recientes, en general la familia de los homínidos. Se trató de entender el surgimiento de rasgos tan típicamente humanos como la bipedestación y la importancia de ésta como factor que posibilitó la liberación de las manos durante la locomoción y su posterior utilización en la elaboración de herramientas, evidencia del surgimiento de cultura material. Esta primera aplicación de la biomecánica se nutrió de un enfoque evolucionista y en ese sentido sería parte del paradigma morfogenético; empero, la noción fundamental implícita en ese tipo de estudios, al del cuerpo en movimiento, es resultado de una larga tradición analítica, cuyo principal interés no es el cuerpo en sí mismo, sino el cuerpo en tanto vivo, es decir, en movimiento.

Por otro lado, se desarrolló un enfoque vinculado a funcionalizar determinadas actividades laborales o deportivas, con el propósito de aumentar la producción o lograr mejores resultados en las prácticas atléticas, así como la readecuación de los espacios relacionado con ciertas prácticas corporales.

Se trata, claramente, de una aproximación dinámica al cuerpo que, aunque descriptiva y funcional, es fundamentalmente, por este último hecho, explicativa desde sus más remotos orígenes. Su vínculo con una visión fisicalista de la vida es en buena medida responsable de ello.

PARADIGMA MORFOGENÉTICO

Por último, el paradigma morfogenético, el más reciente en constituirse, y el de mayor complejidad por cuanto asume en gran medida al resto, pone el énfasis en el origen de las formas, más que las formas en sí mismas, en el proceso de su generación. En ese sentido, es una visión totalmente dinámica, aun cuando como todo discurso científico, suponga un nivel descriptivo que en este caso se ve opacado por el nivel explicativo presente en el paradigma morfogenético. Aunque el término de morfogénesis fue originalmente creado para dar cuenta del proceso embrionario a partir del cual queda conformado un sujeto, un ser humano en el caso de la antropología, Pedro Laín Entralgo amplió su significado a todo proceso que deriva en la construcción de una morfología determinada, recurriendo para ello al tiempo involucrado en la morfogénesis individual y también al tiempo evolutivo que determina una morfología característica de la especie Homo sapiens 51.

El proceso de morfogénesis involucra al menos tres procesos diferenciados que, sin embargo, se entremezclan.

- 1. Morfogénesis ontogenética.
- 2. Morfogénesis filogenética.
- 3. Morfogénesis molecular.

Aunque los cambios morfológicos que se producen durante un ciclo de vida son evidentes y requieren para su análisis algo más que la simple observación, la preocupación por la formación de un individuo se daría fuertemente vinculada al origen de las teorías de la reproducción durante los siglos XVII y XVIII. Antes de esta época podemos mencionar como obras fundamentales los trabajos de Aristóteles: Sobre las partes de los animales y Sobre la generación de los animales. En este último, Aristóteles discute el papel del macho y de la hembra en el proceso de embriogénesis, influido para el análisis por las categorías clásicas de forma y contenido características del pensamiento hilemórfico 52.

Durante el Renacimiento, nuevamente encontramos a Leonardo y sus famosas ilustraciones basadas en sus disecciones del proceso embriogénico de seres humanos.

La creencia en procesos preformativos fue común durante los siglos XVII y XVIII. Una vez establecida la idea de que los óvulos y los espermatozoides jugaban algún papel en la generación de un nuevo individuo, haría falta determinar el papel relativo de cada uno de los gametos. Así, los creyentes del preformismo se dividían entre los ovistas y los espermatistas en función de cuál gameto se consideraba como el contenedor del individuo que, una vez dada la fecundación, sólo se desarrollaría. El surgimiento de las tesis epigenistas constituiría una alternativa a las creencias preformistas.

Como afirma Monod, antes del siglo XVII los organismos no se reproducían, eran engendrados y para tal proceso no existen leyes que regulen los procesos que intervienen en la conformación de los organismos. Aunque evidente, la idea de que lo semejante engendra lo semejante tuvo que esperar tiempo para constituirse como una ley biológica.

El desarrollo del concepto de reproducción sería el elemento fundamental para el establecimiento del pensamiento evolucionista. Y sin este último no podría haberse desarrollado la noción de morfogénesis filogenética.

El surgimiento de la embriología experimental se dio hasta finales del siglo XIX, pero aún enmarcada en la discusión entre preformismo y epigénesis. El surgimiento de la teoría del plasma "germinal desarrollada" por August Weissman, además de realizar aportes a la embriología de fines del siglo XIX, abordaba el viejo problema de la transmisión de caracteres adquiridos, propuesta por Lamark hacía más de ciento cincuenta años.

Durante el siglo XX, la negación del preformismo y la adopción de una epigénesis moderna basada en la totipotencia morfogenética de las primeras capas del embrión daría lugar a los clásicos trabajos de Spemann ⁵³.

Los aportes de Spemann, realizados durante el primer tercio del siglo XX, revolucionaron a la embriología a partir de tres conceptos básicos ⁵⁴:

- 1. Descubrimiento del organizador.
- Realizando estudios sobre el proceso de morfogénesis del ojo de los vertebrados, Spemann reafirmó el fenómeno de inducción morfogenética: una parte del embrión actúa eficazmente en la configuración de otra.
- 2. Descubrimiento de la especificidad regional del inductor. En el embrión existe una especie de mapa de campos de organización que regula el proceso de desarrollo.
- 3. Descubrimiento de la naturaleza química de la inducción. A partir de una serie de experimentos se llegó a la conclusión de que el fenómeno de inducción morfogenética es de naturaleza química y que se trata de sustancias difusibles.

Los principales aportes de la embriología de los siglos XIX y XX tuvieron fuertes implicaciones en el desarrollo del pensamiento evolucionista, así como su desarrollo durante el siglo XX guarda una relación de retroalimentación primero con la genética y después con la biología molecular, base del enfoque molecular del paradigma morfogenético.

La vertiente filogenética del concepto de morfogénesis está claramente asociada al desarrollo del pensamiento evolucionista del siglo XIX. Si existe una idea fundamental para entender a ese periodo es justamente el concepto de evolución. Sin embargo, no pretendo hacer aquí un resumen sobre el pensamiento evolucionista, baste mencionar los nombres de Buffon, Lamark, Erasmo, Charles Darwin, Haeckel y un sinfín de naturalistas que durante los siglos XVIII y XIX construyeron un discurso que pretendía explicar las relaciones de ancestría y descendencia, la comunidad de parecido entre los organismos emparentados y, finalmente, el lugar del hombre en la naturaleza y el concepto mismo de naturaleza humana.

Para entender el concepto de morfogénesis filogenética aplicado al ser humano, es necesario reflexionar brevemente sobre la historia de la paleoantropología.

Los primeros fósiles prehumanos, calificados como "neandertales" fueron encontrados en Alemania pocos años antes de la publicación, en 1859, de El origen de las especies de Charles Darwin; en 1891, Eugene Dubois encontró en Java las primeras evidencias del Pitecanthropus erectus, conocido hoy como Homo erectus; hacia 1912, los más importantes paleantropólogos ingleses propusieron al Eoanthropus dawsoni u Hombre de Piltdown como el tan buscado "eslabón perdido" (hasta inicios de la década de los cincuenta se demostraría la falsedad del hallazgo); en 1924, Raymond Dart desataría enormes polémicas con su Niño de Taung o Australopithecus africanus; en 1936, Robert

Broom avalaría lo propuesto por Dart y propondría una nueva especie: Australopithecus robustus; durante la década de los treintas, la gran cantidad de hallazgos de Homo erectus encontrados en el Lejano Oriente complejizarían el panorama de la paleoantropología; de la década de los cincuentas a la actualidad, científicos como Louis Leakev. Mary Leakey, Phillip Tobias, Napier, Le Groos Clark, R. Leakey, D. Johanson, A. Walker, T. White, y recientemente Arsuaga, Bermúdez de Castro o Carbonel, entre otros; y fósiles como el Homo habilis, Australopithecus boisei, Australopithecus afarensis, Austraopithecus aethiopicus, Homo ergaster, Homo antecesor, Ardipithecus ramidus, Homo rudolfensis y más, convertirían a la paleoantropología en un verdadero rompecabezas donde resulta casi imposible un acuerdo generalizado. El panorama se ha vuelto aún más complejo con el desarrollo de modelos comparativos de los primates no humanos contemporáneos y con los avances de la antropología molecular.

En cualquiera de los casos, todos ellos permiten replantear cuáles son los rasgos distintivos que nos convierten en humanos anatómicamente modernos. A lo largo de la historia de la paleoantropología, los caracteres enunciados generalmente han sido constantes: la bipedestación, el volumen y estructura del cerebro, la anatomía relacionada con la posibilidad de tener un lenguaje articulado, etcétera. En todos los casos se justifica su existencia argumentando su posible valor adaptativo, es decir, se justifica suponiendo que representan ventajas selectivas para las especies portadoras.

El desarrollo de la morfogénesis molecular estuvo influenciado por los enormes avances en genética realizados durante el siglo XX, y el verdadero elemento catalizador de este enfoque fue el descubrimiento, en 1953, de la estructura del ácido desoxirribonucleico (ADN) por James Watson y Francis Crick. Dicho hallazgo permitió abordar los problemas vinculados con la síntesis de proteínas, el estudio del sistema inmunológico e incluso abordar desde otra perspectiva a la biología del desarrollo. Sabemos que en la actualidad el Proyecto Genoma Humano permitirá la manipulación del material genético de nuestra especie de una manera que habría resultado impensable antes del descubrimiento de la estructura del ADN.

La morfogénesis molecular parte de los siguientes dos principios ⁵⁵:

1. Invarianza reproductiva.

Los seres vivos se asemejan específicamente a sus progenitores. Ello es producto de la constancia estructural del ADN y de la efectividad del proceso de replicación y

2. Autonomía de la morfogénesis. El embrión se desarrolla por sí mismo y en sí mismo, lo cual pudiera calificarse de teleológico.

Completan el panorama de la morfogénesis molecular contemporánea los estudios topológicos de Waddington y de teoría de las catástrofes de René Thom y su antecedente en el clásico de D'Arcy Thompson, On Growth and Form.

¿Cómo integrar entonces a los tres niveles mencionados de la morfogénesis (ontogenética, filogenética y molecular)?

La morfogenia de un cuerpo involucra a la vez a los tres niveles mencionados; obedece a lo inscrito en el código genético, código que es a su vez producto de la evolución. Así pues, lo inscrito en el código genético generará una morfología determinada, que luego podrá verse modificada a lo largo del tiempo histórico involucrado en la morfogénesis ontogenética. Por último, la suma de procesos ontogenéticos modificados tendrá consecuencias en la morfogénesis filogenética, que será a su vez causa de modifica-

ciones de los procesos de morfogénesis molecular y ontogenética, cerrándose de esta forma un ciclo de recursividad.

Las técnicas relacionadas con el paradigma morfogenético son enormemente variadas, pues además de involucrar a las herramientas de los paradigmas anteriores, desarrolla las propias y en ocasiones proporciona información con bajo índice de contrastabilidad con lo aportado a su vez por las técnicas tradicionales. Tal es el caso de los datos obtenidos por técnicas moleculares y paleontológicas para determinar la temporalidad de la existencia del ancestro común entre los póngidos y los homínidos.

SOBRE LA NECESIDAD DE UN ENFOQUE EXPERIENCIAL DEL CUERPO

He descrito brevemente las principales formas como la antropología física ha abordado el cuerpo humano. Sin embargo, se trata de un conjunto de reflexiones que son insuficientes para explicar el problema de la experiencia corporal.

El cuerpo estudiado por la antropología física ha sido la imagen especular del cuerpo propio, es decir, el cuerpo de la alteridad a partir del cual damos significado a nuestro

propio cuerpo.

La información que obtenemos del estudio del cuerpo de la alteridad es, por supuesto, información carente de los referentes derivados de poseer, estar contenidos por, o ser un cuerpo, es decir, de los referentes que nos hacen no sólo organismos vivos, sino sujetos con motivaciones, deseos, emociones, etcétera, de los atributos que nos hacen individuos.

Considero que la introducción de un enfoque experiencial del cuerpo merece la pena por más de un motivo. Si

bien es cierto que un enfoque de este tipo involucra la autopercepción, la incapacidad de ignorar nuestra propia experiencia corporal justifica la necesidad de aproximarnos a esos enfoques, considerados de inicio como poco objetivos.

IV. LAS ANDANZAS DEL CABALLERO INEXISTENTE. REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO Y LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

... Que haya un caballero que no existe, te lo confieso, me da miedo... Y, sin embargo, lo admiro, es tan perfecto en todo lo que hace, da más seguridad que si existiera, y casi—se ruborizó—comprendo a Bradamante... Desde luego, Agilulfo es el mejor caballero de nuestro ejército.

-;Puaf!

— ¿Cómo puaf?

También él es un montaje, y peor que los otros.
 ¿Qué quieres decir con un montaje? Todo lo que

hace lo hace en serio.

— ¡Nada! Todo cuentos... Ni existe él, ni las cosas que hace, ni las que dice, nada, nada...

Italo Calvino



INTRODUCCIÓN

En El caballero inexistente ¹, uno de los libros de su famosa trilogía, Italo Calvino nos narra las andanzas del Caballero Agilulfo, cruzado poseedor de la extraña cualidad de no tener, estar contenido por, o ser, al menos en parte, cuerpo. En sus aventuras, a cual más delirantes, el buen Caballero Agilulfo nos muestra cómo la armadura, que paradójicamente contiene sólo un nombre o, en el mejor de los casos, su extraña identidad le permite andar por el mundo, desplazarse e incluso combatir en nombre de una supuesta guerra santa, pero nunca tener pasiones o sentimientos no directamente vinculados con lo que ya de por sí presupone su armadura.

El presente trabajo trata, en primera instancia, de una serie de intuiciones respecto de los fundamentos filosóficos de una aproximación distinta al cuerpo que las que tradicionalmente hemos utilizado y que han sido esbozadas en los capítulos previos. Estoy consciente que dichas intuiciones, por supuesto, demandan a su vez una metodología particular y, aunque creo que el método en la ciencia no es más que la formalización de un proceso racional, acotado por una práctica y una tradición que implica no sólo un saber, sino un saber hacer, expondré aquí sólo los presupuestos filosóficos. Adelanto únicamente que tal metodología deberá desarrollarse como un trabajo transdisciplinar entre el discurso de la antropología física y el de las ciencias de la conducta.

En capítulos anteriores he desarrollado, desde diferentes perspectivas, cómo la antropología física ha involucrado al

cuerpo y a determinados de sus atributos: variación, cambio onto y filogenético, clasificación, etcétera, como parte fundamental de su quehacer, pero en muy pocas ocasiones lo ha hecho con un discurso explícito sobre el cuerpo por sí y en sí mismo, problemática que se refleja en la enorme dificultad para definir el cuerpo desde una perspectiva disciplinar.

A partir de lo anterior, y con una influencia de un doble dualismo (podríamos hablar incluso de un triple dualismo): la dicotomía naturaleza-cultura, de tan amplia trascendencia en la antropología general y que halla su referente en nuestra disciplina en la dicotomía mente-cuerpo, y la dicotomía materia-forma, característica de la tradición hilemórfica, la antropología física ha asignado una naturaleza particular al fenómeno humano, una naturaleza a medio camino entre la biología y la cultura, una naturaleza biosocial.

Dejando de lado la valoración del estatus científico de la disciplina, podríamos pensar en ella como una mirada a la que su tradición confiere cierta perspectiva, cierto ángulo de mirada, cuyo carácter representacional escorza ² a nuestro objeto.

LOS CUERPOS

También en capítulos anteriores he desarrollado un modelo historiográfico que permite la reconstrucción de la antropología física en función de cómo ha abordado el problema del cuerpo. Les he llamado etapas paradigmáticas en el sentido tradicional, es decir, en términos de un conjunto de teorías, métodos y técnicas, generalmente avaladas por una comunidad científica que dirigen e incluso norman la actividad de dicha comunidad. Una clasificación de cuatro etapas paradigmáticas, caracterizadas por diferentes metodologías y diferentes concepciones sobre el cuerpo: Enfo-

que anatomofuncional; enfoque dimensioproporcional; enfoque biomecánico, y enfoque morfogenético.

Ninguno de los enfoques mencionado es excluyente, al contrario, generalmente se trata de enfoques complementarios debido a que los principios con los cuales opera cada uno de ellos abordan diferentes niveles de realidad y, a la vez, diferentes niveles epistémicos.

En cualquiera de los casos, uno de los factores comunes a todos ellos es el que da sustento básico a la antropología en general: el otro. Si como he explicado en capítulos anteriores, la antropología se fundó con la intención de dar cuenta de las alteridades y, por mera oposición, construir y dar sentido a la mismidad, la antropología física dio cuenta en específico del cuerpo del otro, construyó una metodología que permitió describirlo, clasificarlo y hasta jerarquizarlo.

Sin embargo, cuando aplico ese conocimiento a mi propio cuerpo me resulta insuficiente: ¿qué me dice la antropología física respecto de mi propia existencia corporal? ¿En qué modifica la vivencia de mi cuerpo el saber si soy leptoconco, melanodermo, camerrino, ectomórfico, etcétera? Sostengo que, debido a que la antropología física fundamentó su quehacer basándose en la noción de alteridad, sus aportes son insuficientes para abordar el problema de la experiencia y la vivencia corporal.

EL CUERPO COMO EXPERIENCIA

En la tradición occidental, el cuerpo aparece discursivamente en general como un objeto exterior, del que podemos dar cuenta por el hecho de que lo podemos ver y tocar. No parece distinguirse fundamentalmente del cuerpo de los otros animales, excepto por sus formas y proporciones. No obstante, y paradójicamente, para algunas corrientes filosóficas la vivencia corporal es de hecho el elemento que permite romper la oposición entre espíritu y materia.

Aun cuando en ocasiones el cuerpo aparece como mediador de la propia existencia, y como mediador entre la persona y su medio ("percibo la realidad a través de mi cuerpo"), a la vez percibimos el propio cuerpo que percibe su calor, su textura, su posición, su forma, etcétera. Por un lado, instrumento, por otro, entidad en sí mismo, vehículo y pasajero a la vez. Esta doble cualidad abre la puerta del estudio de la experiencia corporal. En palabras de Ortega:

El cuerpo del hombre es el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como al árbol, al cisne y a la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior ³.

El cuerpo se ofrece entonces como doble objeto de conocimiento: el cuerpo que todos pueden percibir y el cuerpo del cuál sólo yo soy consciente en toda su magnitud, aunque pueda ser a su vez percibido en parte por los demás. No se trata sólo de la información que obtengo por la posibilidad que ofrece mi cuerpo de verlo y tocarlo, se trata de la conciencia que obtengo de mi cuerpo a través de la cenestesia y las sensaciones propioceptivas.

Mi cuerpo me da información que sólo yo puedo obtener de él. Aunque cada cuerpo de la alteridad proporciona información semejante, se trata de información contextualizada y particular. En palabras de Laín Entralgo:

¿Qué me dice este cuerpo, mi cuerpo, acerca de mi viviente realidad, de la realidad que con muy diversas intenciones, tímidamente unas veces, retadoramente otras, de modo consciente o inconsciente actualizo cuando digo "yo"? Analizando metódicamente la estructura de su callado mensaje, mi cuerpo me ofrece noticias elementales y originarias acerca de las siguientes notas de mi realidad: mi existencia, mi situación, mi capacidad para poder, mi capacidad para poseer 4.

Asimismo, a la vez que mi cuerpo me proporciona información sobre mi ser y mi estar, posibilita la toma de conciencia de la existencia del otro. En la medida que me reafirmo al decir "yo soy", enuncio en la misma frase la posibilidad de ser del otro que no es igual a mí.

Resulta evidente que ese otro puede ser "lo otro", es decir, lo que compartiendo algunas propiedades con mi cuerpo, no tiene conciencia de sí, no es capaz de afirmar "yo soy"; así existe "lo otro" y los "otros yo", los otros hombres a quienes reconozco como entidades semejantes a lo que yo soy.

Sin embargo, ese cuerpo que me permite tomar conciencia de mi propia existencia y de la existencia de los otros no es sólo vía de conocimiento, es a la vez vía de acción en la medida en que la percepción del cuerpo propio y ajeno y del resto de la realidad es una característica activa que en su dinamismo da sentido al ser y a la acción.

Analizaré ahora la posibilidad de incluir las reflexiones anteriores al ámbito de la antropología física que, aunque tradicionalmente podría considerarse como la antropología del cuerpo por excelencia, sus análisis han sido insuficientes para explicar el problema de la voluntad e intencionalidad asociada a determinadas prácticas corporales y por ello ha permanecido fundamentalmente en el ámbito de las descripciones y las clasificaciones.

SOBRE LA INCLUSIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA DE UN ENFOQUE VIVENCIAL DEL CUERPO PROPIO Y AIENO

Parecería que del cuerpo ya hablan suficientemente la anatomía y la fisiología, la métrica, la ontogenia, la antropología molecular, la biomecánica, etcétera, pero como afirmara Laín Entralgo ⁵, de lo que tratan tales tratados no es en realidad de mi cuerpo, lo que mi cuerpo es para mí, sino del cuerpo de los otros (y del mío claro está, en tanto sea igual al de los otros. Se trata de mi cuerpo para los otros).

El cuerpo que tradicionalmente ha estudiado la antropología física es, en la mayoría de los casos, la imagen especular del cuerpo propio; es, en la mayoría de las ocasiones, un cuerpo ajeno, por cuanto el objetivo de la antropología física fue en su origen el estudio de la alteridad, que permitió a lo largo de la historia de la disciplina construir identidades consideradas como "naturales" en la medida en que las clasificaciones realizadas por los pioneros de la antropología física se basaban en la evaluación de caracteres somáticos que por mero antagonismo permitían vernos a nosotros mismos reflejados en el otro. Más allá de hablar si la antropología es realmente una disciplina que se ocupa del estudio del otro o de la mismidad, categorías como identidad y alteridad han acompañado el desarrollo de la antropología en general, tanto como las categorías de diversidad y unidad han hecho lo respectivo con la antropología física.

La información que se obtiene del estudio del cuerpo de la alteridad es, por supuesto, información carente de los referentes derivados de poseer, estar contenidos por, o ser un cuerpo, las tres grandes formas como experiencialmente intentamos definir al cuerpo propio, es decir, de los referentes que nos hacen no sólo organismos vivos, sino sujetos con motivaciones, deseos, emociones, etcétera; de los atributos que nos hacen individuos. Construimos una especie

de caballero inexistente, cuya armadura le permite andar por el mundo, e incluso tener determinado tipo de aventuras en aras de la fe, pero también construimos una coraza que impide construir cabalmente un discurso vivencial o experiencial sobre el cuerpo propio o el cuerpo ajeno.

Estoy consciente que este tipo de aproximación no será claramente bien recibido entre los antropólogos físicos, entre otras cosas, debido a que involucra el uso de una serie de categorías poco frecuentes para la disciplina, categorías como percepción, experiencia o intencionalidad. No obstante, considero que la introducción de un enfoque experiencial del cuerpo merece la pena por más de un motivo. La incapacidad de ignorar nuestra propia individualidad derivadas de nuestras vivencias corporales justifica la necesidad de aproximarnos a esos enfoques, considerados de inicio como poco objetivos, al recurrir para su valoración a categorías como sensación o percepción.

Lo anterior no implica en modo alguno que los enfoques paradigmáticos, con los cuales ha evaluado al cuerpo la antropología física, no permitan la introducción de enfoques experienciales; lo han hecho muy limitadamente hasta el presente, porque fueron construidos en general para el estudio de las alteridades. Tampoco quiere decir que los enfoques tradicionales deben ser sustituidos por los experienciales. El desarrollo de ambos me parece que puede permitir la elaboración de teorías con un más alto poder explicativo.

Intentaré ahora exponer brevemente los motivos y las ventajas de la inclusión de este tipo de estudios en nuestra disciplina.

Sin el estudio de la experiencia del cuerpo propio resulta casi imposible el estudio cabal de la experiencia del cuerpo ajeno, ni el de la conducta del mismo cuerpo ajeno. El pensar al otro se convierte en una actividad parcializada y tal vez hasta simplista si no se efectúa el mismo tipo de preguntas para la propia experiencia corporal cotidiana; además, en términos epistémicos, una teoría del cuerpo propio posibilitaría la construcción de una teoría del conocimiento capaz de romper, o al menos cuestionar, y tal vez replantear el dualismo cartesiano presente en varias de las dicotomías mencionadas, hecho que, a su vez, posibilita, en un giro más del bucle, entender al sujeto como unidad, hecho de consecuencias necesariamente notables en la valoración ontológica de lo humano.

La noción del cuerpo propio introduce la idea del cuerpo como pertenencia, que junto con la noción del cuerpo como contenedor y como constituyente identitario conforman las tres formas como coloquialmente definimos el cuerpo propio 6. Sin embargo, la intransferenciabilidad del mismo separa esta postura de las otras formas de posesión, convirtiéndose en un principio de implicación, así, no "poseo un cuerpo", sino que él mismo implica existencia. Dicha postura supone, a su vez, un replanteamiento de la relación poseedor-posesión, poseedor y aquello que no se posee y por lo tanto de la relación entre poseedores, modificando a su vez el papel del sujeto que pretende conocer al otro, labor tradicional de la antropología.

La noción del cuerpo como pertenencia también puede sugerir la idea del mismo como instrumento, algo que libremente podemos manipular; sin embargo, siempre existe una distancia entre quien utiliza el instrumento y el instrumento mismo, convirtiéndose este último en algo de lo que me valgo pero que no soy yo, que es mío, lo poseo. Así, esta noción del cuerpo como instrumento o mediador no es operativa cuando asumo mi cuerpo como factor conformador de la identidad.

Aunque no pueda plantear a mi cuerpo como propiedad, en la posesión de cualquier otra cosa, mi cuerpo es condición indispensable. Sólo porque tengo un cuerpo es que puedo poseer potencialmente el mundo. Así que en todo caso podría decir que mi cuerpo es instrumento en la medida que es la condición de toda posibilidad de posesión, se convertiría en lo que Laín Entralgo llama "instrumento absoluto 7".

Por otra parte, en la percepción del cuerpo que parte de la función primaria de la sensación, "siento mi cuerpo", interviene también en el surgimiento de la conciencia individual de la identidad y, por supuesto, en la elaboración sobre el 'adentro' y el 'afuera', categorías correspondientes al intracuerpo y extracuerpo orteguianos.

Como afirma Merleau-Ponty, el cuerpo es de alguna manera el vehículo de estar en el mundo. Tener cuerpo significa para el ser vivo existir en un medio definido y emprender continuamente acciones que relacionan al sujeto con su entorno y con otros sujetos. De hecho, se trata, en la mayor parte de los casos, de una interacción recíproca, donde el que actúa, a su vez, recibe información procedente de su entorno. De esa manera, el cuerpo se convierte para cada sujeto en el eje del mundo 8.

Si esta interacción es bidireccional y se establece no sólo con los otros, sino con lo otro y con uno mismo, entonces no resulta sencillo poner límites que separen a las entidades interactuantes o los diferentes tipos de interacción. En un sentido más amplio, resulta difícil separar al mundo del sujeto.

En otras palabras, no hay aquí límite entre el cuerpo y el mundo: en toda sensación ambos se entrelazan, se entrecruzan de tal manera que ya no puede decirse que el cuerpo está en el mundo y la visión en el cuerpo. En realidad, ambos constituyen un único y mismo tejido que

Merleau-Ponty llama metafóricamente "la carne" y en el que el cuerpo que siente y el cuerpo sentido son como el revés y el derecho 9.

En ese sentido, no podemos hablar de un cuerpo único, simple; en el conjunto de interacciones del sujeto con los otros sujetos y con el mundo en general hay una intercorporeidad.

Por otro lado, todo acto de sentir el cuerpo y el mundo es un acto de participación, es un acto activo, no pasivo, que demanda una toma de conciencia, al menos de conciencia corporal y por ende de existencia, que, a su vez, implica en un sentido la conciencia del yo y el otro. En la medida que recibo información me abro para ello, participo en la interrelación, tomo conciencia de mi propia existencia y de lo que no soy yo, me reafirmo y reconozco al otro en el mismo acto.

Así, al sentir-existir el cuerpo, a la vez conocemos el cuerpo propio y ajeno, y somos conocidos por el otro, o mejor dicho, por otros cuerpos.

Dice Sartre: el choque del encuentro con el otro es para mí una revelación exhaustiva de la existencia de mi cuerpo ¹⁰ y de mí mismo, con lo cual el encuentro con el otro tiene necesarias consecuencias respecto de la existencia del ser.

El encuentro con el otro deriva en tres posiciones ontológicas: existo en el acto mismo de la percepción; existe el otro, y existo para mí en la medida que soy percibido por el otro.

En la medida que el otro es percibido puede potencialmente a su vez percibirme; se convierte para mí en sujeto al mismo tiempo que yo objetivizo mi existencia y adopto para el otro la categoría de sujeto.

Afirmaba Laín Entralgo: Percibido como carne, el cuerpo del otro no es cosa entre las otras cosas, no es mero cadáver; es, por el contrario, centro de referencia de una situación

organizada en torno a él y de la cual es inseparable; es, en suma, cuerpo en situación, cuerpo significante y viviente 11.

Por lo tanto, el cuerpo no se caracteriza por ser una entidad en la que existen conciencia y fenómenos psíquicos; el cuerpo es ambos, ello rechaza la concepción del hombre como la unión o interacción de las dicotomías mencionadas al principio, particularmente la relación mente-cuerpo, y pondera además la intencionalidad como motor de lo que el cuerpo hace.

Por otro lado, el acto de vivir el cuerpo propio involucra funciones como la sensación y la percepción, de tal forma que lo vivido conforma representaciones mentales, convirtiéndose el cuerpo así en una vía de conocimiento. Por supuesto, sensación y percepción son entonces categorías de análisis en el entendimiento del cuerpo propio y del cuerpo ajeno.

Pensadores como Paul Ricoeur ponen el énfasis en la intencionalidad y la voluntad asociada a ésta, en tanto que la intencionalidad se ejerce en el cuerpo, es decir, en el continuo que va desde el "yo quiero" hasta el "yo actúo", con lo cual la acción es no sólo cuerpo con potencialidades, sino dinámica consciente donde la voluntad y la intención juegan un papel primordial. Los motivos de la acción dependen, pues, de la intencionalidad del sujeto, intencionalidad que depende a su vez de los valores propios del contexto donde el sujeto interacciona.

De esta manera, todo acto voluntario implica al menos tres fases: "yo quiero"; "yo me decido"; "yo actúo"; en ellos hay intencionalidad, pero también el descubrimiento de poder en la realización del acto. Se convierte el cuerpo en vehículo de potencialidades de acción.

Menciona Laín Entralgo ¹² que lo involuntario depende de las necesidades y los placeres, mientras que la intencionalidad se enmarca en los valores. Esto se da en un proceso, en un contexto de intransferenciabilidad, donde el cuerpo y en general el contexto no son seleccionados. Sin embargo, la intencionalidad que determina la acción otorga responsabilidad al sujeto. El cuerpo se manifiesta a partir de este presupuesto como síntesis total de la vida, entendida como actividad consciente.

Son éstos sólo algunos de los fundamentos filosóficos de una aproximación experiencial al cuerpo, son también un esbozo que demanda además una metodología científica de análisis, porque aunque son válidos para explicar la actividad cotidiana, el sujeto que pretende elaborar teorías científicas sobre el cuerpo del otro no escapa de ser, finalmente, un cuerpo que actúa intencionalmente.

Por último, mientras el caballero inexistente no pueda vernos, no le podremos dar cabalmente el estatus de sujeto y tendremos que conformarnos con pasajes como el siguiente:

Agilulfo arrastra un muerto y piensa: "Oh muerto, tienes lo que nunca tuve ni tendré: esta envoltura. Es decir, no la tienes, eres esta envoltura, eso que a veces, en los momentos de melancolía, me sorprendo envidiando a los hombres existentes. ¡Bonita cosa!"

APÉNDICE

Yo que escribo este libro siguiendo en papeles casi ilegibles una antigua crónica, sólo ahora me doy cuenta de que he llenado páginas y páginas y estoy aún al principio de mi historia. Ahora comienza el verdadero desarrollo de la peripecia, o sea los azarosos viajes de Agilulfo y su escudero...

Italo Calvino



ENTREVISTA A SANTIAGO GENOVÉS

Santiago Genovés es doctor por la Universidad de Cambridge; investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores. Es autor de más de 40 libros científicos y literarios y más 300 artículos publicados en revistas nacionales e internacionales; participó en las expediciones Ra I, Ra Il y Acalli; ha trabajado sobre diferencias sexuales del hueso coxal, cálculo de la estatura a partir de huesos largos, y agresividad y violencia. Entre otros, ha recibido los siguientes premios: Internacional de la Paz; Sigilli Dóro (Italia); La Gran Orden del Nilo (Egipto); La Pollena de la Bravura (Italia); El Alfiler de la Orden de Malta (Estados Unidos); El Alfiler del Sindicato Solidaridad (Polonia); La Gran Orden Ovisame Alquita (Marruecos).

(Entrevista realizada el 21 de agosto de 1999 por José Luis Vera y Arturo Ramírez.)

Hay varias cosas que quisiera tocar. Una de ellas tiene que ver con una frase de Ortega, que decía que la existencia del hombre es corporal, y de ahí la importancia del tema del cuerpo dentro de la ciencia, dentro de la filosofía, dentro de la literatura. ¿Qué piensa usted de eso?

Que hemos olvidado el cuerpo, pues en antropología física lo medimos pero ahí nos hemos quedado. Creo que tal vez el que más se acerca es D'Arcy Thompson en On Growth and Form. Por un lado, tenemos en esta Edad de Piedra en la que todavía vivimos, que aunque electronizada, es una Edad de Piedra, una influencia bárbara de Hollywood que le da toda la importancia a ciertos aspectos de lo que es el cuerpo, que va de acuerdo con la estética de los productores de Hollywood, pero nos hemos olvidado en antropología, en filosofía, en psicología, que sí, que tenemos un alma posiblemente, si no seríamos unos desalmados; pero esa alma está en un lugar aunque no lo esté físicamente y tenemos un espíritu que está en la vida de la gente, que tiene su cuerpecito.

Creo que es muy bueno que nos vayamos sobre el cuerpo humano en el sentido científico y humano.

Voy a hacerte un comentario: el otro día hablé con unos genetistas a propósito de una conferencia en el Instituto Nacional de Psiquiatría y resulta que ya tenemos las bases genéticas de la mente; si esto fuera verdad sería de premio Nobel. No se sabrá nunca, a Dios gracias, cómo funciona; tenemos a Sherington el del *Telar encantado*, que sigue encantado. Podemos hacer muchas cosas, y se hacen sobre la curación, porque otra cosa son los casos patológicos que es de lo que trató la conferencia. Si el título hubiese sido: "Algunos aspectos de determinación genética de mentes psicóticas" estaría bien, pero de otra manera es un fraude.

¿Cuál cree usted que sería la especificidad de la antropología física?, más allá de las técnicas de medición que utiliza o de la concepción del cuerpo que utilice.

Cae usted en blandito maestro. A partir de C. P. Snow, en los cincuenta, nos muestra y nos demuestra que hemos estado de espaldas a la cultura, sobre todo en ciencias naturales se está de espaldas al humanismo. Ahí nace, con mucha ayuda de Einstein y de Medawar la interdisciplinariedad. Tú haces un trabajo, yo otro —sobre la menstruación, digamos— y cada uno hace lo que le da su real gana, y como somos inteligentitos los juntamos y decimos que es interdisciplinario; nos hemos tocado con la punta de los dedos, nos hemos engañado y sobre todo hemos engañado. Después de eso, la multidisciplinariedad es el engaño mayor; nos tocamos con la punta de muchos dedos, pero ahí nos hemos quedado.

Basarav Nicolescu, del CNRS, físico teórico y que fundamentalmente trabaja física cuántica, crea un nuevo concepto, que yo me alegro de haber puesto en boga y que utiliza mucha gente en México y en España: la "transdisciplinariedad". Es un acercamiento científico, cultural, espiritual y social, para ver qué hay entre las disciplinas, a través de las disciplinas y más allá de toda disciplina.

Ese es el acercamiento que necesitamos actualmente, o sea, no tomar en cuenta sólo las mediciones; no olvidarnos de que tenemos un espíritu y una mente, pero que todo sale del cuerpo. Te voy a decir una cosa, el lema de la Universidad Nacional es "Por mi raza hablará el espíritu"; la raza es corporal y el espíritu es inmaterial.

Esto me lleva a un tema que me parece central: la identidad. ¿Considera usted que la identidad de los sujetos es dicotómica, constituida por el cuerpo y el alma, la mente o el espíritu?

Yo no creo que esté dividida. El estudio, la búsqueda del conocimiento es una expresión, más que expresión, es una

realidad mayor que el conocimiento científico. La naturaleza no está dividida, la dividimos en cajoncitos debido a nuestras características mentales y cerebrales; esto es, no hay dicotomías, las dicotomías las inventamos nosotros. Y ahí está Wienner, con el que trabajó mucho Arturo Rosenbluth, es el que nos da la retroalimentación; sepamos cuál es la retroalimentación en muchos procesos o no lo sepamos, no quiere decir que no exista la retroalimentación. Pero no hay dicotomías, las dicotomías son producto de nuestras carencias cerebrales y mentales.

Yo sé que usted está por la transdisciplina, pero va muchas veces más allá que otros, no sólo hablando de la transdisciplinariedad entre disciplinas científicas, sino entre formas de pensamiento y así, la literatura y el arte forman parte de un todo de conocimiento. En ese sentido, me recuerda a un escritor chileno, Hernán Lavín Cerda, que dice: "Tal vez la lengua sirve para todo lo contrario; la lengua sirve para descubrir que la memoria no existe. Tal vez la lengua sirve para enmudecer a los vivos". El lenguaje a veces nos facilita muchas cosas, pero a veces parece que nos limita para entender otras. Por ejemplo, el cuerpo, aun cuando es parte de nuestra propia existencia, a veces resulta difícil definirlo. En las encuestas que hemos venido realizando, buena parte de los encuestados definen al cuerpo como mediador, es decir, como el elemento que me permite relacionarme con el mundo, parece que "yo" fuera una cosa y el cuerpo otra, o en otros casos el cuerpo es caracterizado como una cápsula que me contiene pero que no soy "yo" ¿Qué piensa usted de esta dificultad de definir al cuerpo?

Con lo que has dicho tengo para una hora casi; sin embargo, te voy a decir dos o tres cosillas. La primera es que todo lo que se define no vale dos pepinos, no tiene misterio. En la ciencia y en el humanismo lo que nos interesa es ir más allá, siempre. Para qué escribiría Gabrielito García Márquez, si ya escribieron Shakespeare y Cervantes, y Lope de Vega y Dostoyevsky, y muchos otros. Para ver si se va más allá, el misterio, la aventura como elemento fundamental de nuestras vidas. Doy un ejemplo que viene al caso. Todos hemos aprendido que el todo es igual a la suma de las partes. El avión vuela y ninguna de sus partes vuela, o sea que el todo no es igual a la suma de las partes más que en cositas muy primarias que no nos interesan mucho. Entonces, no hay que dividir por un lado el cuerpo y por otro el honor, la imaginación, etc. Pero ahora te va por el lado de la ciencia algo muy gordo. Hay un muchacho llamado Suzuki, que es el director del Centro de Neurociencias de Filadelfia, es uno de los grandes del mundo, y él nos muestra y nos demuestra -ahí te va- primero, que somos memoria y que buena parte de esa memoria es memoria del olvido y la otra parte memoria del recuerdo, y que vamos creciendo y siendo inteligentitos y desarrollándonos, agarrando aquello de la memoria que fue cabal, verdadero y bello, y con ello edificamos la memoria fundamental; lo otro son las pasiones, los sentimientos y las emociones que no son clonables y que son particulares de cada uno. Ahora va lo gordo: que las dendritas se van rearreglando y moviendo, aún cuando hemos pasado los 17 años de acuerdo a emociones, pasiones y sentimientos, y memoria de aquello que resultó. Esto ya lo añado yo: que como desde Descartes hace 350 años, que nos dio El discurso del método, que es la base de la civilización moderna, o sea que vivimos en la era de la razón, y como eso es lo que está de moda, la razón y la lógica, queremos hacer pasar por razón y lógica la mayoría de nuestro avance, que se ha dado fundamentalmente gracias a la memoria y gracias a las pasiones, emociones y sentimientos. ¡Es gordísimo! Pero claro, no puede decir Clinton, o Zedillo, que sus actos son el resultado de una emoción o de un sentimiento, sino que lo disfrazamos de razón y lógica. Y ya con esto acabo, con una idea que es divertida; no digo Einstein, porque tendría que resucitar, pero vamos a suponer que mi amiguito Francis Crick viene a México; Voy bien si pienso que llenaría el Palacio de Bellas Artes? Yo creo que sí. Quiero pensar, que el cincuenta por ciento de la gente que asistiera ahí iría por el prurito de decir "yo estuve"; "yo lo vi". La Yuri o la del pelo suelto, o el Guadalajara-América llenan el Estadio Azteca. Crick, en su vida va a llenar el Estadio Azteca. Está eso claro; te estoy contestando, yo creo. Esto es, que no podemos irnos por la lógica de que el cuerpecito de Santiaguito aquí está y lo demás está fuera, o por lo que Santiaguito está pensando. Todo está unido y en retroalimentación, y ahí tiene razón Suzuki demostrándonos, desde un buen lado unido a D'Arcy Thompson, si tú quieres, On Growth and Form.

Su obra ha versado sobre diferencias sexuales, sobre la talla y después sobre el comportamiento y la violencia. Su aproximación hacia el cuerpo, como un elemento que tal vez no fuera fundamental, pero que estaba ahí. ¿Fue cambiando a partir de estos diferentes enfoques?

Cada día más. Porque esas áreas no son diferentes; porque el hueso coxal está en el cuerpo humano; porque tú no estarías aquí si no tuvieras la capacidad, fíjate bien, de sentarte aquí con tus asentaderas; y yo de pie, sin ello no hubiéramos hecho nada. Y de ahí que el hueso coxal y la pelvis sean fundamentales; venimos al mundo a través de la pelvis, los coxales y el sacro; se une todo.

Déjame que me explaye un segundo más porque me divierte. A mí se me ha calificado varias veces como "el balsero"; la aventura y el misterio, ahí lo tienes. Pero cada día me divierte más, porque también se me ha presentado como el escritor, el científico, el aventurero, el explorador, el poeta; recientemente, en una buena universidad en la que di una conferencia, se me presentó como eminente filósofo español, y hace tres o cuatro meses se me dio el premio de periodismo "Francisco Zarco", ahora ya soy también periodista. La naturaleza no está fragmentada, solamente es nuestra incapacidad humana de abarcar toda la naturaleza y sus productos.

A propósito de las balsas. En algunos textos se menciona que solamente en situaciones extremas tomamos conciencia de nuestro cuerpo; cuando experimentamos dolor o placer. ¿Qué tanto su propia vivencia corporal modificó o intervino en la interpretación de los resultados del experimento Acalli y en Ra I y II?

Completamente. He visto la muerte corporal entre las tres balsitas, yo creo que unas 150 veces; que hemos estado todos o yo en particular, al borde de la muerte y es la muerte del cuerpo. Pero el cuerpo lleva a la mente, a las emociones y a las pasiones, lo espiritual, lo científico, todo eso está dentro del cuerpo. No sale de esta mesa, desde luego.

Su comentario me da pie a plantear la siguiente pregunta —aunque ya mencionó que en la realidad no existen dicotomías—¿Con la muerte, hay una pérdida total de la identidad del sujeto?

Yo creo que no. Mejor dicho, estoy seguro que no. Queda la huella cultural que se deja, es decir, aquí está hoy con nosotros, lo mismo Einstein que Antonio Machado, que Sabines. El noventa por ciento de todo lo que has leído en la escuela fue escrito por autores que ya están muertos; has leído a Vallois y a Raymond Dart, y a quien te de la gana, ya están todos muertos. O sea, nos nutrimos de ellos, y siguen esos muertos dándonos más vida que muchos que sí están vivos.

Morín decía "...morir de vida y vivir de muerte".

Te la mejoro. A la muerte de uno de los hombres más grandes que hubo allá en el otro lado, Francisco Giner de los Ríos, que fue el autor de la Institución de Libre Enseñanza —hablamos del los años 28-36, en que inició la guerra—se decía que era lo más alto que había en el planeta, de ahí salieron Alfonso Reyes, Lorca, León Felipe, y también estaban cerca Falla y Albeniz, en fin, una cantidad de gente valiosa. A la muerte de Giner de los Ríos, se le pidió decir a Antonio Machado un poema, que termina así: "...lleva el que deja y vive el que ha vivido". Toma del frasco Carrasco.

Quiero hacerle dos preguntas más que tienen que ver con cosas cotidianas o personales. ¿Hay algo que le desagrade de su cuerpo?

Voy a hacer de referencia, y lo he dicho tal vez delante de ti. Dame la mano. Ya no te la laves, porque yo le he dado la mano cuando tenía ocho años a don Santiago Ramón y Cajal. Fue don Santiago a ver a mi madre, que me dijo: "Santiago, hijo, dale la mano a don Santiago". Don Santiago tiene Charlas de café, preciosas, pero tiene un libro ¡cabrón! La vida vista a los ochenta años. Va analizando: "estoy perdiendo memoria, camino mal, ya no funciona esto, lo otro..."

Yo empiezo a estar en esa tesitura. La memoria antigua la conservo perfectamente bien, pero de repente —tengo 72

años--- la memoria a corto plazo... entonces, venir a esta mesa y decir, ";...qué buscaba yo?". Bueno, yo en lo personal he sido muy deportista: he jugado fútbol, tenis, he ganado copas, he corrido coches y, por ejemplo, el no poder jugar frontenis que era para mí una delicia... En este momento estoy cansado desde que me levanto. Y entonces, desde ese punto de vista, ahora te daré el otro, la vejez en la que estoy me estorba un poquito. Hace seis o siete años, antes de enfermarme del corazón, me saltaba de esta mesa de un golpe, ahora me levanto con la silla y con mucho cuidado. Pero ha venido otra cosa, que es un poder de integración que yo no tenía hace quince años, es decir, el ver relaciones que me parecían inconcebibles y las suelo ver más leyendo literatura que ciencia. La literatura me ha nutrido y me sigue nutriendo. Volver a leer El principito y Platero y yo y El viejo y el mar y Alicia en el país de las maravillas. ¡Carajo!, y veo allí una cantidad de cosas de integración, que no podía hacer hace unos años. Ahora en cambio me sale y me sale muy fácil. Esto tiene relación.

Hace unos días estuve en un seminario sobre transdisciplina y se hablaba de la posible integración del arte con la ciencia. Puedo identificar a varios artistas que se han nutrido de la ciencia, pero no ubico igual número de científicos que se hallan nutrido del arte, tal vez por ese asunto pomposo de los científicos de considerarse como poseedores de la verdad. ¿Qué posibilidad habría de unir ambos discursos? Una posibilidad que no fuera simplemente estructurar un texto que se considerara estético. Hace unos días, hablando de ello con Xabier Lizarraga discutíamos si la problemática pasa por el terreno de la sensibilidad...

¡En blandito cayó usted! Se me entrevistó hace unos cinco seis meses por parte del Conacyt. La frase que se utilizó en la portada de la revista Ciencia y Desarrollo fue: "La sensibilidad es un valor superior a la inteligencia: Santiago Genovés". Sigo adelante. Hay un muchacho que yo creo que todos conocemos mucho, que está en el problema de la integración y que se llama Noam Chomsky; frase con comillas de Noam Chomsky: "Tal vez esté fuera del alcance de la inteligencia humana el comprender cómo funciona la inteligencia humana". Creo que todo, los hombres grandes que he tenido la fortuna de conocer tienen una sensibilidad total. Y mira que he hablado con Oppenheimer, con Francis Crick, con sir George Paget Thompson, premio Nobel e hijo de premio Nobel, con sir Peter Medawar, con Buñuel, todos con la sensibilidad de un niño.

Te voy a imitar Buñuel porque creo que me sale bien; si a mí se me pregunta cuál es el ser humano más grande que yo he conocido —conocido bien, no sólo de dar la mano—yo digo a ojos cerrados Luis Buñuel. ¿Dónde has estado últimamente?

Aquí en la ciudad.

Vamos a suponer que no, que has estado en Amsterdam o en Granada, ni don Luis, ni ninguno de estos grandes hombres, preguntaba como preguntamos todos: "Bueno, ¿y cómo está Granada?"; don Luis era (imitando Genovés a Buñuel con actitud de gran curiosidad y urgencia): "¡Bueno, bueno, bueno! ¿Y cómo está Granada? ¡Cuéntame, cuéntame!", como un niño; ¡yo quiero saber!, el misterio; había mucho de sensibilidad, valor superior a la inteligencia; aunque lo que está de moda es la inteligencia. Pero sin sensibilidad no vamos a ninguna parte. Con poca inteligencia hay jefes de Estado, grandes banqueros y no pasarán a la historia, porque les falta la sensibilidad.

Así como le pregunté qué le gustaba y qué le disgustaba de su cuerpo, le pregunto ahora: ¿qué le agrada y que le desagrada del cuerpo de los demás?

Creo que hemos sido controlados por Hollywood, por una cultura tonta del cuerpo y tenemos un ejemplo muy reciente en nuestro país. Acabamos de tener hace poco tiempo nuestro país la "Copa Confederaciones". Se ha olvidado el Fobaproa, se ha olvidado Chiapas, se han olvidado los miles que emigran a Estados Unidos, el asesinato de Colosio, de Posadas. En cambio, vino Nueva Zelanda, Egipto, Estados Unidos, Brasil envió un equipo de segunda, Alemania de tercera o de cuarta, por la cultura del cuerpecito donde el rey es Luis Hernández y Cuauhtémoc Blanco, y nos han hecho olvidar —y esto lo ha metido aquí Hollywood o Televisa— que eso no es el cuerpo; es un cuerpo tonto que da patadas, aunque algunos sean "filigraneros" en eso de dar patadas. En fin, creo que eso hace mucho daño, en los medios masivos, esa cultura equivocada del cuerpo. El hombre más grande, tal vez, del planeta o uno de los tres más grandes es Stephen Hawking, ese no juega fútbol. Pero no vamos a comparar a Luis Hernández o a Cardozo con Stephen Hawking. Todo viene del cuerpo, viene el alma y viene la sensibilidad. ¿Sabes lo que está tratando de hacer Stephen?, está tratando de unir Einstein y la relatividad, o sea, el funcionamiento de lo grande, con la física cuántica, es decir, de lo pequeñito, y si lo logra será el hecho del siglo o del milenio. Desde los 23 años su cuerpo está jodido, aparentemente, mucho menos jodido que el de Cuauhtémoc Blanco, hablando con todo respeto, o que el de Luis Hernández o que el de "Campitos".

Hemos preguntado a algunos antropólogos si estarían dispuestos a que sus restos fueron objeto de estudios y algunos dicen que no. ¿Qué piensa usted de esto?

Que es una necedad, porque lo que queda de nuestro cuerpo es lo que hayamos hecho a través del cuerpo y es lo que hayamos dejado en la cultura; la cultura abarca el deporte, las ciencia, el humanismo, y el vender papas también es parte de la cultura. Yo no tendría el menor inconveniente; ahora que no está tan mal, si mi riñón le sirve a alguno otro... me parece que es fundamental. Déjame que vaya un poquito más lejos. Tenemos a Darwin y la supervivencia del más apto y la selección natural, y existe también el neodarwinismo, pero está Von Kropotkin de 1902, que ya hemos revivido entre varios desde Howell a Benoit y toda esa gente, que nos dice que el centro de la evolución es la cooperación y de lo que estamos hablando aquí es de cooperación. Y se habla de la cooperación "intraespecífica" y ahora con lo que estamos haciendo se habla de cooperación "interespecífica", pero la base de la evolución es la cooperación "intraespecífica".

Quiero irme ahora, en el sentido de que el cuerpo es una cooperación de todo lo que en él está: bazo, riñones, dedos, manos, bigote, lo que te dé la gana y de lo que sale de ese cuerpo, es San Juan de la Cruz o quien te dé la gana y si quieres esta frase, de San Juan de la Cruz, el más grande de todos según muchos: "Por toda la hermosura nunca yo me perderé, sino por uno no sé qué, que se gana por ventura"; en ese "no sé qué" está incluido todo lo que sale de la mente.

Yo sé que usted está por el juego y quiero terminar jugando. Esto último consiste en enumerar una serie de atributos que pueden ser intelectuales, emotivos o físicos, y si es el caso que le sugieran por libre asociación alguna parte del cuerpo, me lo dice. ¿Amor?

Fundamental. Sin amor no hay vida.

Pero alguna parte del cuerpo que pudiera asociar.

La sensibilidad del cerebro y a veces la sensibilidad a través de las hormonas.

¿Inteligencia?

En segundo lugar, pero debajo de la sensibilidad.

¿Fortaleza?

Stephen Hawking.

¿Voluntad?

Sí; creo que no hay que seguir como los caballos de carreras, que es como van todos los científicos, como si estuviéramos en el hipódromo y hubiera que terminar en un minuto 52; sí, creo que ahí entra la *Serendipia* de Ruy Pérez Tamayo, que es estar con un ojo al gato y otro al garabato.

¿Fealdad?

Hay un muchacho que se llama Adolfo Sánchez Vázquez, que es quien más ha trabajado la ética en la filosofía. La ética siempre acompaña a la estética. Ahora veras, ¿cómo se llama una de las mujeres más grandes de este siglo? Simone Weil. Era fea como ella sola —yo la veo guapísima; ¿me entiendes?, es decir, ¿tú sabes lo que ella hizo? Te lo cuento. Era austriaca-judía, estudió con Sartre y Simón de Beauvoir; con sus padres se fue a Nueva York y a los tres meses vio que la "papa" estaba en Londres y se fue para allá. Empezó

a trabajar en una línea de ensamble de obreras, se puso enferma, fue a un hospital de obreras y ahí murió; no sin antes escribir *La condición obrera*. Estuvo dentro. Y yo cuando veo fotografías la veo guapísima; en cambio, no veo guapísima a María Félix. La oigo hablar y digo "qué impertinente", es decir, ética y estética van unidas.

Por último, quisiera invertir la secuencia. Ahora yo le menciono una parte del cuerpo y usted me dice que le sugiere. ¿Ojos?

Ven; es más, estoy con Machado "El ojo que ves no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve".

¿Cabeza?

La parte más fundamental del cuerpo.

¿Manos?

Lo que hace el *Homo faber*. Aunque con las manos nos convertiremos en *Homo sapiens*.

¿Senos?

¿Senos?... Estéticamente le dan una belleza grande a la mujer.

¿Pies?

Sirven para correr y acercarnos, y también para alejarnos de tonterías.

¿Vientre?

Aunque en Japón es muy importante, para mí no tiene la menor importancia.

¿Genitales?

No tienen gran importancia. Es algo que tenemos y que nos sirven, pero yo no puedo decir que sean bellos.

¿Boca?

La palabra.

Es todo, ¿quiere agregar algo más?

No; sólo que me gustaría estar cerca porque me parece que el tema es esencial, porque sin cuerpo, no hay nada. Si quieres te lo canto: (cantando) "Las piedras jamás... Paloma..."

ENTREVISTA A XABIER LIZARRAGA

Xabier Lizarraga es candidato a doctor en antropología por la UNAM; investigador de la Dirección de Antropología Física del INAH; ha sido profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; es autor de decenas de trabajos especializados en sexualidad humana, antropología del comportamiento, Sida, evolución humana y conducta, y, además, y autor también de varias obras de teatro. (Entrevista realizada el 23 de agosto de 1999 por Bernardo Robles y Ricardo Cabrera.)

¿Cómo nace tu interés en el comportamiento?

Cuando empecé a estudiar antropología, había una gran discusión sobre si la antropología física y la biología humana eran la misma cosa, y aquellos que decían que no era lo mismo, de todas maneras trabajaban como si lo fuera y a mí me parecía que había una gran carencia: comprender el fenómeno humano vía su comportamiento, que es lo que lo vuelve fenomenológico. Sí había un intento, que era el del doctor Santiago Genovés. Y como desde antes me había interesado la psiquiatría y la psicología por mera curiosidad, dije: bueno, pues, es un terreno en el que habemos

pocos; es un terreno en el que se puede hacer exactamente lo que te dé la gana. Otra cosa es que si te pones a medir huesos, tienes que ver si esa conexión ya la midió Fulanito. El comportamiento es tan amplio y habemos tan pocos, que es un terreno virgen, y la virginidad siempre me ha parecido que hay que violarla.

¿Por qué para ti la sexualidad juega un papel tan importante? Recuerdo un texto de los años ochenta sobre la tabla de Kinsey, y es precisamente un trabajo en el que relacionas la sexualidad con la homosexualidad y con la heterosexualidad.

Cuando hice mi tesis de licenciatura-maestría, abordé más que nada el comportamiento general; y después de leer mucho de psiquiatría, de psicología, de etología, me di cuenta que había mucho sobre agresividad, concretamente el campo que manejaba el doctor Santiago Genovés, y los otros terrenos estaban un poco más abandonados. Sin embargo, el de la sexualidad estaba muy trabajado, pero siempre desde una perspectiva o patologizante, o bien reproductivista, sin atender lo que son las vivencias. Entonces me pareció que en México era muy necesario el estudio de la sexualidad.

Concretamente, empecé por semejanzas y diferencias entre heterosexualidad, homosexualidad y bisexualidad, porque era de algo de lo que no se quería hablar. Yo observaba que en antropología física, concretamente, siempre se ha tomado el modelo del macho adulto heterosexual, como el prototipo de la especie o del grupo, o de la población; sin embargo, si lo tomas numéricamente, es minoría frente a los infantes, frente a las mujeres y frente a otras muchísimas formas de expresión de la sexualidad. Entonces por eso me avoqué y creo que, honestamente hay que

decirlo, quería conocer al propio Xabier Lizarraga, conocer su propia sexualidad, explicármela. Siempre he seguido el principio de Lamarck, que dice que aquel antropólogo que no es capaz de "antropologizarse" a sí mismo, no puede antropologizar a nadie. Entonces tenía que empezar por mí mismo.

Hay un proverbio hindú que dice que quien conoce su cuerpo, conocerá el sentido del universo. ¿Es más o menos lo que tú me quieres dar a entender? Por otro lado, ¿la antropología física te ha ayudado a ver mejor tu cuerpo?, ¿a observarlo de otra forma?

Primero con lo de lo hindú. Yo no pretendo los universales; con la Tierra tengo más que suficiente; el universo es demasiado amplio.

La antropología sí me ha ayudado, pero también me ha estorbado.

Pienso que cualquier disciplina que te metas a estudiar te puede dar herramientas, te puede dar ángulos de aproximación, pero también te puede poner obstáculos, sobre todo por los dogmas disciplinarios que se dan al interior. La antropología física que vo estudié, básicamente se dedicaba a medir: sea longitud, sea peso, sea velocidad; y yo pensaba que la sexualidad era algo difícil de medir. Hay muchas cosas medibles en la sexualidad y en el comportamiento, pero son fenómenos que rebasan la mesura. Entonces fue difícil encontrarle forma antropofísica a un hacer, fuera de los lineamientos tradicionales de la antropología física en México. Sobre todo en México, que también se pretendía hacer antropología física de los mexicanos o del mexicano y si el mundo me parece que es un terreno amplio, el fenómeno "México" para mis intereses, me parece terreno demasiado estrecho.

La antropología física me permitió entender la diferencia entre genotipo y fenotipo; la relación medio ambientesoma; cómo va cambiando el soma y la relación con la historia, con la cultura; cómo va construyéndose sobre el soma el cuerpo. En esa medida, me daba una perspectiva enriquecedora, pero por otro lado me restringía. Si hubiera sido todo facilidades probablemente me hubiera dedicado a otra cosa, pero me gustan las cosas difíciles.

¿Qué tan importante es tu sentir corporal dentro de tu vida profesional?

Bueno, creo que no te había contestado una parte de la pregunta, que era si había conocido yo a mi cuerpo. Como mi cuerpo me ha dado muchas satisfacciones y muchas latas, la antropología física me permitió conocerlo; que mis dolores de espaldas se debieron a las desviaciones de mi columna; que tenía yo problemas de circulación, que repercutían no sólo en la imagen, sino en la sensación de partes de mi cuerpo. Esto me ayudó a construir una idea social, pero también académica, de lo que es la corporeidad como fenómeno en devenir, o sea, el soma como fenómeno en devenir, es decir, desde la concepción hasta la muerte. También cómo la corporeidad va cambiando; cómo ves tu cuerpo diferente a medida que le aparecen rastros, sea por el avance de la edad o sea por cómo con esa edad conoces y vives tu realidad social, cultural y afectiva. Entonces, en esa medida, sí me ha ayudado muchísimo, y pienso que es una de las perspectivas más enriquecedoras para conocer no sólo tu cuerpo, sino cómo tu cuerpo puede entrar en contacto con otros cuerpos; cuáles son las dificultades para que sintonicen, como dos estaciones de radio que de repente se interfieren. Esto de las relaciones humanas, siento que

fracasan porque no hay sintonía entre dos cuerpos, y no estoy hablando de dos hombres, sino de dos cuerpos.

¿Consideras que existe un discurso explícito del cuerpo dentro de la antropología física?

Pienso que ha habido gente que trabaja un discurso explícito, generalmente ha sido implícito y muchas veces inconsciente. El antropólogo físico que se dedica a medir se olvida de los cuerpos, se dedica a trabajar la superficie de los hombres o los interiores de los hombres, pero se olvida del cuerpo; se olvida de las referencias afectivas, sociales, emocionales, incluso imaginativas, que pueden emerger del soma construyendo el cuerpo. Pienso que la corporeidad ha sido un tema poco tratado por la antropología física en México, pero poco a poco está siendo abordada.

¿Cuáles son las diferencias y equivalencias entre soma y cuerpo?

Hay muchas. Una de ellas es que el soma, después de la muerte, se va degradando y se pudre —a no ser que lo momifiquen— pero después de haberse podrido ese soma el cuerpo puede seguir existiendo, puede trascender. Cuando uno habla de Leonardo da Vinci y piensa en el autorretrato que se hizo, el cuerpo de Leonardo todavía está presente, mientras que el soma hace tiempo que se convirtió en nada; se convirtió en energía flotante que tal vez una parte le tocó a mi perro. El cuerpo, para mí, sería esa construcción social, emocional, histórica, llena de contradicciones a través de la eventualidad, de la aleatoriedad sobre una estructura vital que se desorganiza y se organiza pero nada más como funcionalidad biológica. El soma yo

lo referiría a las características especialmente biológicas y el cuerpo sería la emergencia de esas características biológicas en algo que trasciende la misma biología.

¿Una parte del cuerpo trasciende?

No todos los cuerpos trascienden. Creo que muchos cuerpos incluso mueren antes de que muera el soma; esta es la gran virtud de los mediocres, que no tienen cuerpo, son somas como cajas de resonancia de un discurso. Pero cuando sí hay una construcción y sobre todo una construcción emocional, consciente —aparte de la inconsciente— del cuerpo, se garantiza una cierta trascendencia.

¿Qué diferencia hay con la corporeidad?

La corporeidad es toda esa construcción y vivencia del cuerpo sobre el soma. Construyendo el cuerpo, es decir, corporeizando el soma, viviendo el cuerpo, reconocemos el cuerpo, reconocemos esta corporización del soma.

En algunos estudios se llega a establecer una diferencia entre cuerpo biológico y cuerpo cultural. ¿Existiría realmente una diferencia entre uno y otro o son lo mismo?

Para mí el cuerpo social no es solamente mi cuerpo, sino el mío con y en relación con otros; probablemente gran parte de esa diferencia es la diferencia que proviene de la distinción entre soma y cuerpo. Yo tengo un cuerpo biológico al que llamo soma y un cuerpo social que es el que he ido construyendo socialmente y con el que intervengo y actúo

socialmente, que no es solamente social, es psicoafectivo, es cultural, es ontogenético e histórico. El cuerpo biológico y el soma tienen más que nada una historia evolutiva, una historia ontogenética del crecimiento y desarrollo, pero el cuerpo social tiene un devenir que puede surgir por la evolución, que emerge de una historia, que emerge de una ontogenia, pero no solamente en función del crecimiento y desarrollo, sino en función de la imaginación, las frustraciones, los miedos, los deseos, de diferencias, de desmesuras y erotismos.

En este conjunto de conceptos, ¿el individuo dónde quedaría?

El individuo tiene como estructura, si quieres como infraestructura hablando marxistamente, un soma. Pero el individuo es la construcción del cuerpo que se convierte en sujeto; el individuo es una unidad singular dentro una unicidad plural, es decir, de la unidad y variabilidad de la especie. Somos únicos. Incluso dos gemelos idénticos tienen diferencias somáticas, pero sobre todo tienen diferencias corporales, diferencias emocionales, diferencias como sujetos. Son dos sujetos diferentes, aunque su soma sea prácticamente como fotocopia xerox.

Tratando de seguir con estos aspectos de soma y cuerpo, ¿qué sería entonces el cuerpo para el ser humano?

Aquí quisiera aclarar algo. Yo pienso que no sólo el ser humano construye su cuerpo. También pienso que los animales, por lo menos los mamíferos con un sistema nervioso complejo, construyen su cuerpo. Todos aquellos animales que tú puedas distinguir, no solamente por rasgos físicos sino por forma de moverse, forma de actuar, son animales que han construido una individualidad y, por lo tanto, un cuerpo.

El ser humano sin cuerpo no existe. Primero, porque el ser humano es producto de un doble devenir, como decía antes, al principio un devenir evolutivo, que es la forma biológica, y un devenir sociocultural, que sería, por un lado, la hominización de la forma, del soma y, por otro lado, la humanización del cuerpo; entonces considero que no ha habido nunca, ni puede haber, un ser humano sin cuerpo.

¿Qué relación encuentras entre el cuerpo y la máquina?

Lo que pasa es que el cuerpo es una construcción muchas veces inconsciente del sujeto y la máquina es una construcción consciente del cuerpo. Un cuerpo construye máquinas. Un cuerpo no puede ser una máquina, ni siquiera un soma es una máquina. Esto le venía muy bien a los positivistas como Descartes; considerar que el cuerpo funcionaba como un reloj, solamente que nunca nos explicaban quién le daba cuerda. A un reloj hay que darle cuerda.

Una computadora, que se considera una máquina muy compleja, no es una máquina compleja, es una máquina complicada, pero si no la enchufas es un traste que no tiene ninguna utilidad. Entonces el cuerpo es una construcción dinámica, la interacción entre un soma, que construye una endogenia y una exogenia, todo este entorno del que he estado hablando. Así, para mí no hay ninguna relación, más que la de que son los cuerpos los que construyen las máquinas y que las máquinas son burdas imitaciones de las maravillas funcionales del cuerpo.

¿Será porque los cuerpos tienen identidad? ¿Qué es la identidad?

Parte de la construcción del cuerpo es la construcción de identidad, pero nos metemos en un terreno muy peligroso, porque finalmente las identidades también tienen que ver con los órdenes sociales. Una identidad es adscribirte a algo, o sea, asumirte como perteneciente a un tipo o una clase de taxonomía por necesidades socioculturales, sea la identidad erótica, sea la identidad nacional, sea la identidad profesional. Vamos a pensarlo en términos no cartesianos: la identidad es causante de la corporeidad y la corporeidad es causante de la identidad, es decir, no puede haber cuerpo sin identidad ni identidad sin cuerpo.

Pensando en la antropología física, ¿crees que la identidad se podría recrear por medio de los restos óseos?

La identidad se construye por quien la vive. Los restos óseos probablemente te permitirían a ti, que vives en otro momento histórico y de otra manera la corporeidad, pensar en una taxonomía y entonces crear una etiqueta identitaria, pero la identidad del sujeto es totalmente una suposición. Las identidades carecen de sentido, a partir de que el soma queda quieto, aunque el cuerpo trascienda, su identidad trasciende pero ya no tiene propuesta; las propuestas las hacemos los cuerpos que observamos la trascendencia de los otros cuerpos. La identidad es una construcción personal en virtud, en relación con el exterior, pero es una construcción personal. Los individuos que se identifican como, por ejemplo, mexicanos, pero dentro de los mexicanos hay quienes se identifican como norteños, o sureños, o chilangos; es una identidad sobre la identidad. Y así van de identidad en identidad hasta llegar al individuo. ¿Qué identidad busco entonces en los huesos?

Para terminar esta primera parte, ¿antropología física para qué?

Para satisfacer hedonicamente la curiosidad de ti mismo. Para mí, la antropología física es algo muy diferente a lo que me enseñaron que era. Me enseñaron que la antropología física era una ciencia que estudiaba poblaciones y que la antropología estudiaba la otredad. Estoy totalmente en desacuerdo con estas enseñanzas.

Primero. La antropología física no es una ciencia, es una disciplina, es decir, es una ángulo de aproximación de una disciplina con algunas estrategias de ciencia cartesiana; segundo, no estudia poblaciones, estudia al individuo. La antropología física, como toda la antropología, surge de la pregunta del ser humano sobre ¿qué soy?, ¿por qué estoy aquí?, ¿en qué soy diferente a?, ¿por qué soy más débil que el león?, ¿por qué soy más fuerte que una cucaracha?, y la cucaracha es más fuerte en algunos sentidos. Para mí, la antropología en general y la antropología física en particular es una "disciplina espejo", en donde nos vemos porque queremos entendernos y construimos al otro semejante a nosotros. No nos importa la distinción del otro, lo que queremos es distinguirnos a nosotros; es la más egocéntrica y hermosa de todas las disciplinas.

¿Qué te gusta y qué te disgusta de tu cuerpo?

¿Qué me gusta de mi cuerpo? ¿De mi cuerpo o de mi soma?

De tu cuerpo.

De mí cuerpo me gusta todo; yo lo he construido. De mí soma hay muchas cosas que no me gustan. Pero a mí cuerpo

le he dado la construcción que me ha permitido el ambiente y el soma; entonces, en la medida que es construcción y que me ha costado 51 años hacerlo, me gusta todo.

¿Y del soma?

Del soma, no me gusta tener várices, no me gusta ser propenso al cáncer de piel —que me tuvieron que operar y me dejaron una nariz horrible. No me gustan mis desviaciones de la columna vertebral, que me dan muchos problemas de espalda y no me gusta la dificultad que tengo para modelarlo; el soma pierde dibujo con la edad.

Ahora, sobre este mismo aspecto, del cuerpo masculino y del femenino, ¿qué te gusta y qué te disgusta?

Poniendo los prototipos ideales de belleza que yo pueda tener, del cuerpo masculino me gusta justamente que esté dibujado. Abomino los cuerpos que yo llamo "cuerpos muéganos", llenos de bolas; me gustan dibujados. Tengo una visión bastante clásica de la belleza del cuerpo masculino; salvo por la ridiculez de los genitales de las esculturas griegas. Es demasiado armario para tan poca llavecita (risas).

Del cuerpo femenino me gusta, generalmente, la capacidad que tiene de transmitir las emociones en el rostro, me gusta su suavidad, pero no me gusta, por ejemplo, la acumulación de grasa, en este sentido prefiero el cuerpo masculino.

¿Crees que es posible tener experiencias meramente intelectuales?

No, yo creo que no podemos tener alguna experiencia que sea meramente intelectual. Todas nuestras experiencias, afortunadamente, son polimórficas; yo disfruto más las que son polimórficas y perversas. Pienso que eso que llaman "espiritualidad" se puede dividir en mente, en imaginación, en deseos, en frustraciones; incluso las cosas meramente mecánicas o mecanizadas, pueden tener su elemento emocional y espiritual.

¿Cómo percibes tu propia sexualidad?

¿Cómo percibo mi sexualidad? Hoy, es una sexualidad muy dañada por la historia. Es una sexualidad que se vio verdaderamente agredida por la infección del Sida. No tengo Sida, no soy seropositivo, pero el discurso médico y la tragedia del Sida hicieron que mi sexualidad se contuviera. No quiere decir que me reprimo totalmente, pero no la pude vivir como la había estado construyendo; hoy por hoy, en ese sentido, la parte erótica más inmediata de la sexualidad tendría esa característica.

Por otra parte, disfruto plenamente mi sexualidad, porque no soy de los que la deja en el buró junto a la cama; mi sexualidad la llevo a todas partes conscientemente. Todo mundo la lleva a todas partes, pero cree que la dejó en el buró; la disfruto y he trabajado en torno a ella, porque pienso que no puedo entender o aproximarme a la sexualidad de los demás, sin la conciencia y la vivencia de mi propia sexualidad.

Me gustaría hacer aquí un pequeño paréntesis. Durante años trabajaste en el Instituto Mexicano de la Sexualidad. ¿Te ayudó eso para crear tu identidad sexual; verla de otra forma?

La identidad se va construyendo y reconstruyendo constantemente. Obviamente, en el Instituto de Sexología yo aprendí cosas que no sabía de mí mismo y de los demás, y también tuve que luchar contra muchos de los prejuicios y opiniones estereotipadas que se tenían sobre la sexualidad. Fue una experiencia agotadora que además me permitió ver la sexualidad propia y ajena desde más de una perspectiva; no sólo desde la perspectiva de Xabier Lizarraga, averiguado y aventurando sobre su propia sexualidad y la de Xabier Lizarraga, antropólogo físico que había conocido ciertos datos sobre la biología y la fisiología de los demás, sino verlo desde la perspectiva de los psiquiatras, de los psicólogos y de las demás corrientes, y de los pacientes que llegaban al instituto. Entonces pude hacerme una visión mucho más "kaleidoscópica" de la sexualidad humana. Para mí fue muy enriquecedor y en la medida que vez lo kaleidoscópico de la sexualidad de los demás, reconoces lo kaleidoscópico de la tuya.

Me vino a la mente algo muy importante: la literatura dentro de todos estos aspectos. Recuerdo algunos de tus textos, hay una cadencia cuando escribes. ¿Por qué esa cadencia literaria?

Bueno, muy probablemente mi amor a la literatura tiene varios orígenes. A mis padres les gustaba mucho leer; mi casa siempre estuvo llena de libros, por un lado; por otro lado, estuve dos años en el campo con tuberculosos cuando era pequeño. No teníamos televisión, fueron más de 700 días, que para un niño son muchos, en los que leí todo esto. Dibujé porque no me quedaba otra opción; dibujar y leer. Leí todo el *Tesoro de la juventud* y me enamoré de la narrativa. Luego, ya más adelante, me enamoré de varios literatos; en la secundaria leí todo Dovstoyevski; en la preparatoria

descubrí la literatura fantástica que se estaba haciendo en Latinoamérica y luego me enamoré de personas que se dedicaban a la literatura.

De hecho, antes de entrar a estudiar antropología física estuve dudando si entrar a estudiar letras o teatro. Entonces pensé: tengo que estudiar alguna de las tres cosas, pero no tengo por qué renunciar a las otras dos. Incluso en mi tesis de licenciatura escribí que me aburrían soberanamente los artículos o los libros de antropólogos, o de biólogos, o lo que fuera, que no disfrutaban del lenguaje. Por ejemplo, aprendí muy bien toda la técnica de Tanner; una época trabajé con su obra para maduración ósea, pero el libro de Tanner decía: "Capítulo I", y empieza; "Cómo se ve en el cuadro 1..."; verdaderamente lo detesté y me costó un gran esfuerzo. Primero dígame "hola"; qué va a hacer; qué piensa: como le ha ido el día. Como reacción, he amado más a la literatura y me he dado cuenta, cuando me dediqué al comportamiento, que los psicólogos, los psiquiatras, los antropólogos físicos, los que nos dedicamos a estudiar el comportamiento somos los principiantes, porque los que conocen el comportamiento humano son los novelistas y los dramaturgos. Entonces tenía que aprender dramaturgia para aprender a ver el comportamiento.

Y es precisamente este amor el que te llevó por otros senderos al escribir obras de teatro y recientemente trabajos sobre el teatro novohispano.

El trabajo de censura en el teatro novohispano se debe a que mi pareja y muchos de mis amigos y amigas se dedican al teatro. En una ocasión, en la Escuela de Antropología, me invitaron a dar una plática en una mesa redonda sobre arte, a la que fue Raquel Tibol, Jesusa Rodríguez y no recuerdo quién más, e invité a mis amigos con los que finalmente trabajé: Tito Vasconcelos, Nadia Ramos, Salvador de la Madrid

Finalmente tuvimos una gran discusión Raquel Tibol y yo. No le gustó nada lo que dije; como ella adora a Diego Rivera y a mí no me gusta; ella adora a Orozco y a mí tampoco me gusta. Pero leí un texto que a Maya Ramos le entusiasmó mucho y ella era la directora de ese proyecto, y entonces un día me dijo: "Tú, como antropólogo que haz estudiado el cuerpo, el soma, las posibilidades del cuerpo y del soma, y de la expresión y el comportamiento, y además que haz trabajado teatro, por qué no escribes un ensayo sobre cuerpo, teatro y censura".

Escribí el primer ensayo; me di cuenta que yo había estado luchando toda mi vida contra la censura, sin haberme puesto a pensar qué era. Me puse a leer y a investigar, y cuando le entregué el ensayo le dije: "dejé muchas cosas en el tintero" y entonces me dijo que continuara.

Me metí de lleno a los archivos. Lo que me importaba era lo que me decían de la vivencia comportamental de esa gente. En un documento novohispano, de repente aparece "Juan Pérez", que es un ilustre desconocido, y en el momento en el que tú recuperas el documento y lo estudias, se convierte en personaje histórico; sin que nadie sepa quién era. Para mí es un personaje histórico más importante que Benito Juárez, porque Benito Juárez pasó inventado por la historia oficial, mientras que este Juan Pérez que está en el documento, y que sufrió la persecución de la Santa Inquisición, es un personaje histórico vivo, documentado. Entonces, en esa medida me pareció interesante meterme a estudiar el fenómeno de la censura como fenómeno comportamental; el teatro como fenómeno comportamental y la historia como fenómeno comportamental.

¿Qué falta todavía?

Ahora tengo otras inquietudes. Quiero retomar todo mi trabajo sobre homosexualidad y replantear lo que hecho desde hace veinte años sobre esta perspectiva; volverlo a hacer. Otro tema que me interesa muchísimo es una cualidad de especificidad comportamental que me parece muy importante desarrollar y que gira en torno a la depredación; no la violencia como tal o la crueldad como tal, sino la depredación como fenómeno animal, y cuál es la diferencia depredatoria del *Homo sapiens*, frente a la depredación que ejerce un chita, un león o un tiburón.

Para dar por concluida esta entrevista, me gustaría enunciar algunos conceptos y que tú trataras de relacionarlos con alguna parte del cuerpo. ¿Suciedad?

Boca y axilas.

¿Amor?

Cabeza.

¿Inocencia?

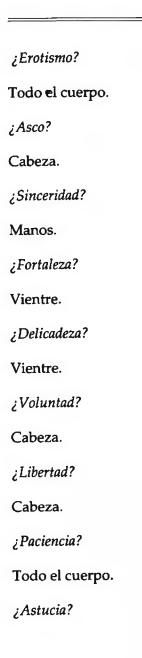
Nuca.

¿Inteligencia?

Todo el cuerpo.

¿Deseo?

Todo el cuerpo.



Para mí sería extracorporal; pero cabeza.
¿Obesidad?
Cintura.
¿Miedo?
Todo el cuerpo.
¿Angustia?
Pecho.
¿Calor?
Frente y pies.
¿Frío?
Pies y nuca.
¿Pasión?
Vientre, bajo vientre y espalda.
:Mentira?
Todo el cuerpo.
Creatividad?
Todo el cuerpo.

¿Fealdad?

Codos.

Xabier, como último, ¿estarías dispuesto a que tu cuerpo fuera objeto de estudio antropológico, vivo o muerto?

Sí. Porque no tendría ningún derecho a pretender estudiar a los demás, si no dejara que mi cuerpo fuera objeto. Y además, va a ser objeto de estudio quiera o no quiera si le interesa a los demás. Que me tasajeen después de muerto, que me tasajeen lo que quieran. Ahora, si me van a tasajear hoy, por lo menos que sea en beneficio propio y me pongan más bonito.



ENTREVISTA A FLORENCIA PEÑA

Florencia Peña es doctora por la Universidad de Florida; investigadora del Departamento de Posgrado de la ENAH; es autora de numerosos trabajos sobre la epistemología de la antropología física y la relación salud-enfermedad; actualmente es directora de la ENAH. (Entrvista realizada el 16 de agosto de 1999 por José Luis Vera y Arturo Ramírez.)

Me gustaría hacer varias preguntas. Hace algunos días comentaba a los estudiantes que analicé los trabajos que has venido haciendo a lo largo de tu carrera, como tu tesis de licenciatura, por ejemplo, que fue sobre genética; luego toda la serie de trabajos que hiciste sobre antropología física y epistemología; y ahora me entero que tú ves a la política como el eje principal sobre el que gira todo lo demás. ¿A partir de esa variedad de temas ha cambiado mucho tu impresión sobre la disciplina, o ha sido básicamente la misma y te has ido enfocando simplemente sobre áreas que consideras que son distintas?

Creo que ha sido básicamente la misma. En realidad, como concebía yo a la antropología física, estuvo muy significado por los años setenta. Entré a la escuela en el 71 y ese mismo año se rompe el convenio con la UNAM, entonces sólo había un plan de licenciaturas; después el Instituto se vuelve rector de la escuela, y eso como quiera que sea fue toda una

vivencia. Desde entonces me surgieron muchas inquietudes sobre las que después he trabajado todo el resto de mi vida: la relación entre la salud y la sociedad; entre el cuerpo y la sociedad; la biología y la sociedad; la biología humana y la sociedad. Lo que pasa es que sí ha tenido diferentes matices, por ejemplo, en la política pasa como con la epistemología: confieses o no confieses que tienes una posición al respecto, siempre tienes una. Por otro lado, yo ya había tenido experiencias previas, como haber trabajado como maestra de primaria durante cinco años en la escuela primaria junto al campamento "Dos de Octubre", fue en parte lo que me decidió a estudiar antropología. Yo venía a antropología social, como la mayoría de la gente, y, luego, ya estando en la escuela, descubrí a la antropología física; siempre me ha gustado mucho la ciencia como tal; siento que no está para nada divorciada de la política. La escuela de los setenta era una experiencia emotiva; tomé clases de genética con un grupo panel del Centro Médico, eran algo así como "los científicos", muy buenos maestros, muy buenas personas, quedé fascinada con eso. Entré a la genética por su parte científica y nunca he dejado de lado el interés por la ciencia dura, pues es muy atractiva, pero por otro lado, siempre he tenido inclinaciones de tipo político.

Me parece que la antropología física es claramente la "antropología del cuerpo", aunque lo puedes enfocar desde distintos niveles. ¿Qué piensas del ello? y no sé qué piensas al respecto de que si la formación que recibimos sobre ese eje, alrededor del cual giran muchas estructuras, es suficiente o no es suficiente.

Creo que ha sido francamente insuficiente, porque la antropología física ha retomado mucho de lo que Capá llama el "modelo biomédico"; en realidad sí se trabaja con el cuerpo,

pero es un cuerpo cosificado, es un cuerpo cientifizado y la concepción de origen es esa. Recibes una visión muy cartesiana de la diferencia entre mente y cuerpo, y luego al cuerpo lo conviertes en el objeto de estudio, en realidad lo cosificas completamente y creo que uno nunca deja de vivir la vida en un cuerpo, pero ese cuerpo se llama persona. Creo que los antropólogos físicos, aun cuando en esa época llevamos años generales (a mí todavía me tocó), teníamos más acercamiento a los antropólogos sociales, definitivamente no logramos ver a los "cuerpos vivos", tampoco vemos a los cuerpos manteniendo relaciones sociales, sino "párate en plano de Frankfurt", "no te muevas mientras tomo el diámetro", etcétera. En realidad, esta aproximación científica al cuerpo, a través de la métrica, parece que lo destaza en medidas, y precisamente esas medidas nunca reflejan después las biografías y las relaciones sociales de las personas, sino que pasan directamente a tablas.

En este caso, ¿cientifizar el cuerpo sería necesariamente cosificarlo?

Desde el modelo biomédico sí, pues el cuerpo siempre ha sido concebido como una máquina, hecho por partes en primera instancia, en segunda instancia lo descompones y lo cosificas, incluso llegas a hacer cosas como dejar de ver enfermos y empezar a ver enfermedades, dejas de ver personas y empiezas a ver funciones. Creo que esa tradición ha afectado muy fuertemente a la antropología física en general y en México en particular.

Esto desde modelo biomédico, pero tú no estás de acuerdo con el modelo biomédico...

No; yo parto de la crítica a ese modelo.

Y desde el enfoque, ¿cómo le llamamos?, llamémosle "biosocial", ¿qué ocurre?

Yo empecé desde la medicina social.

Y desde ese enfoque, ¿cómo ves al cuerpo?

Primero lo veías como cuerpo productivo. En la antropología de los setenta, para el marxismo, era por excelencia un mecanicismo económico, el cuerpo era la única mercancía que producía fuerza de trabajo con la cual podrías trabajar. Los estudios iban mucho en ese sentido; toda actividad que significara trabajo era desgastante y necesariamente servía para la acumulación capitalista más perversa, etcétera. El modelo partía de una crítica a eso, además se recuperaban otras cosas, como era poder ver a los sujetos interactuando a partir de relaciones de clase. Veías a los cuerpos trabajando y estableciendo relaciones con otros cuerpos. En este caso, de dos tipos distintos: la gente que vendía su trabajo y la que lo compraba; nuestros trabajos partían de ahí y se hizo necesaria otra visión, hacia donde dirigiría mi búsqueda en antropología, resultaba claro que habían dos legalidades y sin embargo se trataba de un solo proceso que era la vida humana. En mi caso particular, a veces me peleaba con la gente que provenía de la tradición médica, porque ellos no ven la evolución, no ven la ontogenia y sólo ven el modelo biomédico puro, y yo con mi influencia de la Escuela de Antropología, sí veía, por ejemplo, procesos biológicos que seguían ocurriendo en la sociedad actual por muy capitalista que fuera; la necesidad de ver las relaciones

entre la biología y la sociedad surge de esa inquietud. Esa parte de teoría tiene que ver con explicarte cómo en la vida humana la relación entre la biología y la sociedad siempre se está conjugando o articulando, de acuerdo con tu epistemología.

Comentas desde otro enfoque, que tienes otra concepción que se refiere a cuerpos dinámicos, a cuerpos en movimiento y cuerpos socializando. A veces me parece que la teoría con la cual te relacionas con tu objeto no necesariamente en todos los casos coincide con las técnicas con las que te aproximas a una serie de informaciones. En tu caso, ¿cuáles son las técnicas con las cuales te aproximas al cuerpo para tratar de reconstruir esas dinámicas?

Creo que en realidad uno es ecléctico, aunque no quisieras serlo, utilizas herramientas desde muy diferentes epistemologías. Creo que nadie se salva completamente de hacerlo. Finalmente, que hay cosas que la métrica tiene y no tiene.

¿Tú utilizas la métrica?

Últimamente sí. Es la primera vez en mi vida que he medido niños.

¿Qué información obtienes a partir de la métrica?

Por ejemplo, lo que estoy tratando de hacer ahora es utilizar la métrica para determinar distintos niveles de salud, con la conciencia de que en los primeros cinco años de vida, la antropometría te sirve para determinar qué niños han tenido un desarrollo óptimo y cuáles problemas han tenido; la he utilizado para eso. Antes utilicé mucho más la entrevista.

¿Y supones que la métrica te permite la construcción de la dinámica social?

Sirve de punto de partida, sobre todo para lo que estoy buscando, por ejemplo, los pobres no son grupos homogéneos, no son gente igualita; se trata de un enfoque muy antropológico, es lo que estoy trabajando ahora. No estoy con el posmodernismo, porque sigo creyendo firmemente que lo que estamos viviendo es un capitalismo feroz y todavía tengo el compromiso de por lo menos hacer la denuncia.

¿Cómo se entendería el cuerpo en este capitalismo feroz?

En el capitalismo feroz creo que lo que hay que tener claro es que las personas han dejado de tener importancia y lo que es importante son las ganancias, y que todo el sistema se estructura para garantizar números negros en la economía. Se habla de los Estados, se habla de las empresas privadas, sin ponerse a pensar realmente lo que está pasando con la población, que es distinto completamente a lo que era el Estado de bienestar en algún momento anterior, donde por lo menos existía el compromiso para que todos los días, todos vivieran algo mejor; hoy se vive una posición casi de cinismo. Y bueno, creo que todavía hoy, más que nunca, salvo algunas honrosas excepciones, el mundo sigue siendo totalmente capitalista. Definitivamente, creo cada vez más en esa parte antropológica, en donde uno siempre está interactuando con los procesos y con los patrones de desarrollo, que el mecanicismo de los años setenta dejaba totalmente fuera.

Si tuvieras que intentar definir qué entiendes por cuerpo, ¿qué harías?

Las personas son su cuerpo y su mente y su biografía, yo no sé si defino a los cuerpos o defino a la gente, me relaciono con los cuerpos a partir de la gente, son la concreción de personas; eso son los cuerpos. Me es difícil verlos de otra manera.

Entonces, ¿las personas son sólo sus cuerpos?

No, las personas lo son, porque están materializadas en un cuerpo.

En ese sentido, ¿tú crees que los cuerpos son una especie de reservorio?

No, es más que eso. Y eso es lo interesante de la antropología y en particular de la antropología física; es tan complicado que puedes dedicar toda la vida sin entender bien; creo que eso es algo muy personal y apasionante; para mí es imposible disociar a la gente de su cuerpo.

¿Cómo ves entonces la relación entre identidad y cuerpo?

Yo lo veo como una relación uno a uno. Lo que es muy interesante, por ejemplo, es ver a la gente que tiene problemas alimenticios severos, ver cómo puedes llegar a estar en conflicto contigo mismo.

Supongamos que Florencia Peña no es como es; que midiera uno noventa y tuviera un fenotipo diferente. ¿Tu identidad sería completamente otra?

Creo que sí, se trata de un fenómeno relacional. El cuerpo es el que se ponen en contacto "con". La antropología tiene miles de ejemplos; existe el famoso fenómeno donde se discrimina el derecho de admisión a las discotecas; cómo te ves "te dejo o no te dejó entrar"; el típico "como te ven te tratan".

A veces es difícil desprenderse del lenguaje. Me dijiste hace un momento que las personas son su cuerpo, sin embargo, también dijiste que el cuerpo es lo que nos permite relacionarnos y hablaste del cuerpo como un mediador ¿Entonces yo soy alguien y el cuerpo que está en medio?

No. Yo soy yo, soy mi cuerpo y mi mente al mismo tiempo, soy mi historia que además es intangible; la mente es intangible, mi historia es intangible, pero mi cuerpo es tangible, esas tres cosas juntas soy yo. Lo primero que ves de alguien es su cuerpo, a partir de él es que sabes que se trata de una persona.

Otra problemática más, el problema de la identidad conformada por la mente y el cuerpo.

No creo que estén separadas; no creo que estén disociadas. ¿Cómo ves entonces la relación entre mente y cuerpo?

Creo que la síntesis es la persona, es la que vive el "cómo" y además es muy interesante ver cómo esa identidad la construyes a partir de relaciones con los otros. Existen

muchas identidades; la identidad es relacional, se construye en función de cómo te tratan, pero siempre es tu identidad por lo que tú crees que eres, pero también en función de lo que los otros te asignan como identidad.

Estamos hablando de un cuerpo vivencial; cómo te tratan, cómo te sientes, a partir de poseer o existir a través de un cuerpo o de interrelacionarte con él. ¿Crees que por medio de las investigaciones de la antropología física se puede reconstruir la identidad, ese tipo de identidad y esa vivencia de la que estamos hablando, vía los métodos y las técnicas para medir el cuerpo?

A través de las técnicas tradicionales de antropología física creo que no, porque si lo que voy a hacer es medirte, todas las relaciones sociales y cómo vives tu cuerpo quedan absolutamente fuera del panorama, ya no de análisis, sino del registro de datos; después, si no tienes ese registro de datos que puedas analizar creo que es muy difícil, y en eso están todos los procesualistas, todos los antropólogos de género, la ética, que está muy de moda, porque el problema es que también se trata de un proceso dinámico. Por ejemplo, algunos autores suponen que la única identidad que existe es la de género y la divorcian de las preferencias sexuales. Te vives siempre hombre o te vives siempre mujer, eso es de origen, pero la identidad es completamente cambiante. Es muy difícil entender una película si sólo tienes la oportunidad de ver la última de las escenas, además tienes que tomar en cuenta el problema de tu propia subjetividad; tus propias experiencias, tu historia es intangible pero es real. En términos de la ciencia dura se trata de un pasado totalmente irrecuperable.

¿Intentas, en aras de la objetividad, dejar de lado estas vivencias, deseos y motivaciones?

No, para nada. Te puedo decir que la parte que más me gusta es cuando entrevistas a la gente, te cuentan su vida y tienes la posibilidad de contrastarla con la tuya propia, te das cuenta que tus ideas no son universales, que hay gente que piensa otra cosa, que lo que para ti es absolutamente intrascendente para otra gente tiene un significado estructural en la vida, etcétera. Creo que es lo más importante de la antropología.

Imagínate que ves tu restos en una caja del laboratorio de la Dirección de Antropología Física o en algún laboratorio de la ENAH. ¿Qué sensación te provoca?

¿Los míos?

Sí, los tuyos.

No sé, si a través de los restos se hicieran preguntas acerca de cómo fui o con quién me relacionaba... Tal vez sentiría que tendrían una utilidad práctica; en cambio, si sólo se preguntan sobre la longitud fisiológica del fémur, como que... (risas).

¿Pero te molesta por lo que se pudiera producir de conocimiento, o en términos de estar tú en una caja de bodega?

No, no me molestaría, porque mis restos no estarían sirviendo para nada, si le sirven a otro, a mí ya no me quita nada.

Mi cuerpo importa en la medida en que estoy aquí y que tengo vida; después de eso ya no importa, hay que preocuparse por lo que pasa ahora.

Esta pregunta la hemos hecho a varios antropólogos, y muchos han dicho que no, que no le gustaría ser objeto de estudio. ¿Qué piensas de eso?, de los investigadores que no les gustaría prestar su cuerpo como objeto de estudio.

Pues es raro, porque ni siquiera una caja de bodega me parece el peor de los escenarios; tienes tu etiqueta, pueden saber de que época fuiste, que te recogieron de la ENAH. No me parecería el peor de los males. Tal vez acabar en una morgue, como desconocida, eso sí me parecería dramático.

¿Por qué dramático?

No sé, porque estar ahí, si tienes gente que te quiere... Puede ser importante para ellos, saber cuál fue el destino de Florencia Peña, en qué lugar está enterrada; que no desapareciste. Y porque acabar en esa situación trágica podría ser difícil para ellos. Me parece curioso que la gente tenga reticencias sobre eso.

¿Tú estás contenta con tu cuerpo; te gustas?

Mira, creo que he pasado por periodos. Siento que de un tiempo a la fecha sí. La antropología me ha servido mucho. Creo que un tiempo estuve inconforme conmigo misma, corporalmente hablando; eso es parte de la biografía de mucha gente en México. Por ejemplo, en mi caso, mi bisabue-

lo era francés y eso marcó mucho a mi familia, con una ideología casi porfirista... creo que eso me ocasionó más de un problema, porque cuando tú rechazas lo que eres es grave. Siento que en México eso pasa cotidianamente. Fui a una primaria muy famosa de niños ricos, muchos de ellos judíos, el Colegio Columbia; viví mi primera infancia, la edad preescolar y escolar en un contexto en el que, aunque nadie te diga que no reúnes las características físicas adecuadas para ser considerado bello, vives una marginación corporal todos los días. Es parte de mi propia biografía.

Si tuvieras la posibilidad de modificar algún rasgo de tu cuerpo, ¿cuál modificarías?

Bueno, ahora ya no lo haría. Si me hubieras preguntado a los doce años con toda seguridad te hubiera contestado.

¿Qué hubieras hecho?

Creo que hubiera tratado de cumplir con el estereotipo de "niña bonita del Colegio Columbia". Ahora no me importa para nada.

¿Hay algo que te moleste del cuerpo de los demás? ¿Hay rasgos que te desagraden y rasgos que te agraden?

Pues sí, a veces el mal olor me desagrada.

Y tu propio olor, ¿te desagrada?

No lo percibo, no sabía que tenía olor, lo descubrí hace poco.

¿Y te es indistinto que sean hombres o mujeres?

Si, el mal olor me desagrada.

¿La obesidad te desagrada?

No, no me resulta demasiado desagradable. Ahora, depende de la circunstancia. No me desagradaría que una persona de 150 kilos se siente al lado mío, pero no me resultaría nada seductor.

¿Y qué te parecería seductor, por ejemplo?

Físicamente, me encantan los ojos de la gente; eso sí lo he sabido desde hace mucho tiempo.

¿Sean de hombres o sean de mujeres?

Sí, me encantan los ojos.

Y hablando de una posible pareja, ¿qué te parece atractivo sexualmente?

Creo que en ese sentido, el físico no me importa tanto, me gusta que sea buena gente, me atraen las personas que saben mucho; lo encuentro seductor.

¿Encuentras similitudes entre los cuerpos y las máquinas?

¿Similitudes? Creo que hemos forzado la analogía... el cuerpo es bastante más complicado que una máquina.

¿Establecerías alguna diferencia entre el soma y el cuerpo?

He leído a algunos que lo hacen, pero yo no estoy muy convencida... Se trata de ver a los cuerpos no como cosas, sino como personas.

Para terminar, te digo algunas palabras y tú las asocias con una parte del cuerpo... ¿Amor?

Corazón.

¿Suciedad?

Gente sucia.

¿Erotismo?

Todo.

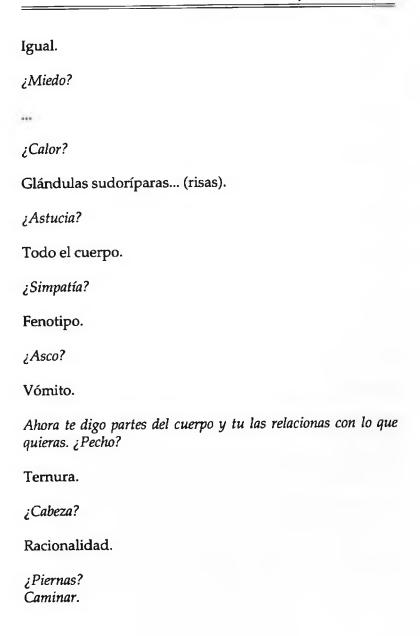
¿Inteligencia?

Pensamiento abstracto.

¿Libertad?

Todo el cuerpo humano.

¿Belleza?



¿Pene?
Erotismo.
¿Ojos?
Profundidad.
¿Boca?
Verdad
¿Brazos?
Cariño.
¿Oídos?
Sabiduría
¿Vientre?
Maternidad. Ya volví infecundos a los hombres (risas).

NOTAS

I. ANAGNÓRISIS ANTROPOFÍSICA

- 1 Una versión de este trabajo fue publicado en Estudios de Antropología Biológica X: 705-717, México, 20001, y fue presentado en el X Coloquio Internacional de Antropología física "Juan Comas", Zacatecas, Zacatecas, 1999. En la presente versión se ha reducido el apartado sobre los paradigmas del cuerpo en la antropología física, mismo que es desarrollado más ampliamente en un capitulo posterior, "Los paradigmas del cuerpo en la antropología física".
- 2 Lizarraga, X. 1989. "Sexualidad, placer y sida".
- 3 San Agustín, Confesiones. Libro XI, sección 14, p. 261.
- 4 Diccionario de la lengua española. Real Academia Española.
- 5 Rico Bovio, A. 1990. Las fronteras del cuerpo, p. 16.
- 6 Le Breton, D. 1995. Antropología del cuerpo y modernidad, p. 11.
- 7 Bernard, M. 1994. El cuerpo. Un fenómeno ambivalente, p. 13.
- 8 Le Breton, D. op. cit. p. 46.
- 9 Jacob, F. 1986. La lógica de lo viviente, p. 20
- 10 "Historia natural del género Homo". "Ciencia que tiene por objeto el estudio de la humanidad considerada como un todo, en sus partes y en sus relaciones con el resto de la naturaleza". "Ciencia que estudia las variaciones humanas". "Estudio comparativo del cuerpo y de sus funciones inseparables". "Tratado de las causas y caminos de la evolución humana, transmisión y clasificación, efectos y tendencias en las diferencias funcionales y orgánicas". Comas, Juan. 1983. Manual de antropología física, p. 41.
- 11 Ver para más detalles Leouissi, A. 1998. Nationalism and Classicism.

 The Clasical Body as Symbol in Nineteenth-Century England and France.

 Macmillan Press. Great Britain.
- 12 La forma como caracterizamos al objeto condiciona metodologías para su análisis, debido a ello su caracterización no sólo tiene implicaciones ontológicas, implica principios metodológicos que matizan las diferentes formas de investigar al objeto.
- 13 Laín Entralgo, P. Cuerpo humano. Teoría actual, p. 19.
- 14 Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas.
- 15 Boia, L. Entre el ángel y la bestia, pp. 11-13.

- 16 Terrazas, A. "El estudio de la complejidad biológica". Cuicuilco, pp. 145-153.
- 17 Lovejoy, A. La gran cadena del ser, pp. 33-84.
- 18 Vera, J.L. El hombre escorzado, pp. 83-84.
- 19 Ver Martínez Ray, H. 2002. Reflexiones acerca de la variabilidad humana, el concepto de población y la relación histórica de la antropología física con la demografía.
- 20 Nisbet, R. "El problema del cambio social", en Nisbet, R. Kuhn T, White L. y otros. 1979. *Cambio social*.
- 21 Nisbet, R. op. cit. p. 15.
- 22 Nisbet, R. op. cit. p. 26.
- 23 Nisbet, R. op. cit. p. 13.
- 24 Nisbet, R. op. cit. p. 14.
- 25 Nisbet, R. op. cit. p. 16.
- 26 Gould, S. J. y R.C. Lewontin. 1979. "The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist program".

II. LA BÚSQUEDA DEL CENTAURO ANTOLÓGICO

- 1 Ver Hull, D. "The efect of essentialism on taxonomy. Two thousand years of stasis".
- 2 Ver Foucaul, M. Las palabras y las cosas.
- 3 Ver Stevenson, L. Siete teorías sobre la naturaleza humana.
- 4 Stevenson, L. op. cit. p. 16.
- 5 Citado en Inciarte, E. Los mitos del hombre sobre sí mismo.
- 6 Heidegger, M. Identidad y diferencia.
- 7 En este caso cabe aclarar que no es equivalente la igualdad a la mismidad, la primera implica al menos dos elementos en comparación y es en buena medida tautológico afirmar que A es A, mientras que la mismidad recurre en primer lugar a las relaciones identitarias que caracterizan ontológicamente al ser, aunque requieran para su enunciación a dos o mas entidades.
- 8 Heidegger, M. op cit. p. 63.
- 9 Heidegger, M. op cit. p. 65.
- 10 Heidegger, M. op cit. p. 67.
- 11 Concepto tomado de Boia, L. Entre el ángel y la bestia, p. 11.
- 12 Boia, L. op cit. p. 11.
- 13 Citado en Comas, J. Manual de antropología física, p. 19.

- 14 Ver Bestard, J. y J. Contreras. Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Bitterli, U. Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar. Gerbi, A. La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900.
- 15 Boia, L. op cit. pp. 28-29.
- 16 Foucault, M.. Las palabras y las cosas.
- 17 Boia, L. op cit. p. 12.
- 18 Laín Entralgo, P. 1988. Teoría y realidad del otro.
- 19 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 25.
- 20 Lain Entralgo, P. op. cit. p. 26.
- 21 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 26
- 22 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 27.
- 23 Engels, F. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.
- 24 Isaac, G. "Cómo compartían su alimento los homínidos protohumanos", pp. 52-66.
- 25 Lovejoy, O. "The origin of man", p. 341.
- 26 Ardrey, R. The Hunting Hypothesis.
- 27 Se afirma que algo es material cuando esta constituido por los elementos básicos, en este caso C, H, N, O, X, P, es decir, de los elementos básicos de la química orgánica y porque se comporta consecuentemente como los elementos materiales. Por el contrario, lo inmaterial ni esta constituido por esos elementos, ni se comporta como ellos. Sin embargo, tal concepción plantea la interacción de ambas entidades en la construcción de la identidad humana.
- 28 Ortega y Gasset, citado en Inciarte, E. Los mitos del hombre sobre sí mismo, p. 217.
- 29 Laín Entralgo, P. El cuerpo humano. Teoría actual.
- 30 Descola, P. y Pálsson, G. (Coordinadores). Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas, p. 13.
- 31 Descola y Pálsson. op. cit. p. 16.
- 32 Inciarte, E. op. cit. p. 156.
- 33 Inciarte, E. op. cit. p. 23.
- 34 Inciarte, E. op. cit. pp. 38-46.
- 35 Descola, P. op.cit. p. 26.

III. LOS PARADIGMAS DEL CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

1 Generalmente se habla respecto del desarrollo histórico de la biología de la existencia de dos enfoques que no siempre fueron complementarios, uno funcional y uno evolutivo. Ambos se desarrollaron independientemente, incluso siguiendo tradiciones separadas sin embargo, el desarrollo del evolucionismo a mediados del siglo XIX; permitió explicar el enfoque funcional desde una perspectiva diacrónica, dando sentido a la famosa frase de Dobzhansky de que en biología nada tiene sentido si no se mira a través del cristal evolutivo.

- 2 Lain Entralgo, P. El cuerpo humano. Teoría actual, p. 29.
- 3 Doble raíz que sólo tiene sentido a la luz de la racionalidad contemporánea, ya que en la época de la que estamos hablando arte y ciencia no existen como saberes independientes.
- 4 Le Breton, D. op. cit. pp. 49-50.
- 5 Da Vinci, L. Tratado de pintura, p. 22.
- 6 Da Vinci, L. op. cit. p. 31.
- 7 Carlino, A. Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissance Learning, p. 2.
- 8 Ibidem.
- 9 Le Breton, D. Antropología del cuerpo y modernidad, p. 38.
- 10 Ibidem.
- 11 Le Breton, D. op. cit. p. 48.
- 12 Carlino, A. op. cit. p. 9.
- 13 Le Breton, D. op. cit. p. 47.
- 14 Le Breton, D. op. cit. p. 54.
- 15 Le Breton, D. op. cit. p. 55.
- 16 Cortés, V. Anatomía, academia y dibujo clásico, p. 47.
- 17 Encyclopedia Anatomica. 1999.
- 18 Barona, J. Ll. La fisiología: origen histórico de una ciencia experimental, p. 12.
- 19 Barona, J. Ll. op. cit. pp. 13.
- 20 Caro Baroja, J. La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica, p. 25.
- 21 Caro Baroja, J. op. cit. p. 175.
- 22 Caro Baroja, J. op. cit. p. 205.
- 23 Ottin, M. J. Frenología. Por el Dr. Gall.
- 24 Caro Baroja, J. op. cit. p. 211.
- 25 Ibidem.
- 26 Citado en Comas, J. Manual de antropología física, p. 316.
- 27 Comas, J. op. cit. p. 335.
- 28 Aranda Anzaldo, A. La complejidad y la forma.
- 29 Laín Entralgo, P. El cuerpo humano. Teoría actual, p. 30.
- 30 Le Breton, D. Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva visión.
- 31 López Piñero, J. M. 'La ilustración anatómica desde el Renacimiento al siglo XIX". En La imagen del cuerpo humano en la medicina moderna.
- 32 De Pedro, A. El diseño científico, p. 14.

- 33 Ibidem
- 34 Ibidem.
- 35 Da Vinci, L. op. cit. p 98.
- 36 Durero, A. De la medida, pp. 62-80
- 37 Durero, A. op. cit. p. 73.
- 38 Durero, A. op. cit. p. 120.
- 39 Durero, A. op. cit. p. 121.
- 40 Durero, A. op. cit. p. 122.
- 41 Hacking, I. La domesticación del azar.
- 42 Stratz, C. H. El arte de dibujar el cuerpo humano, p. 210.
- 43 Frixione, E. De motu proprio. Una historia de la fisiología del movimiento, p. 3.
- 44 Frixione, E. op. cit. p. 9.
- 45 Barona, J. Ll. op. cit. p. 22.
- 46 Ibidem.
- 47 Ibidem.
- 48 Barona, J, Ll. op. cit, p. 23.
- 49 Ibidem
- 50 Verneaux, R. Epistemología general o crítica del conocimiento, pp. 54-67.
- 51 Laín Entralgo, P. Cuerpo humano teoría actual.
- 52 Aranda Anzaldo, A. La complejidad y la forma, p. 39.
- 53 Lain Entralgo, P. 1989. El cuerpo humano. Teoría actual, pp. 52-54.
- 54 Lain Entralgo, P. op. cit. pp. 54-57.
- 55 Lain Entralgo, P. op. cit. pp. 78-80.

IV. LAS ANDANZAS DEL CABALLERO INEXISTENTE. REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO Y LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

- 1 Calvino, I. 1998. El caballero inexistente.
- 2 Utilizo aquí el término escorzo no en su vertiente pictórica sino husserliana.
- 3 Ortega y Gasset, citado en Laín Entralgo, P. El cuerpo humano. Teoría actual.
- 4 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 120.
- 5 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 258.
- 6 Cabrera, R. et al. "El cuerpo de los antropólogos físicos".
- 7 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 251.
- 8 Merleau-Ponty, M. Fenomenología de la percepción.
- 9 Bernard, M. El cuerpo. Un fenómeno ambivalente, p. 75.
- 10 Sartre, J. P. El ser y la nada.

174 / LAS ANDANZAS DEL CABALLERO IMAGINARIO

11 Laín Entralgo, P. op. cit. p. 261.12 Laín Entralgo, P. op. cit. pp. 278-279.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, D. 1992. Una historia natural de los sentidos. Anagrama. España.
- Aguado, C. 1998. Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo. Génesis y desarrollo. Tesis doctoral. UNAM.
- Aisenson, A. 1981. Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido. FCE. México.
- Aranda Anzaldo, A. 1997. La complejidad y la forma. FCE. México.
- Ardrey, R. 1976. The Hunting Hypothesis. Collins. Londres.
- Arenal. 1997. "Mujeres: cuerpo e identidades". Revista de Historia de las Mujeres. Granada, España.
- Aulagnier, P. 1991. Cuerpo, Historia, Interpretación. De lo originario al proyecto identitario. Paidós. México.
- Barona, J. Ll. 1991. La fisiología: origen histórico de una ciencia experimental.

 Akal. Historia de la ciencia y de la técnica num. 46. España.
- Barona, J. Ll. 1993. "The Body Republic: Social Order and Human Body in Renaissance Medical Thought". Hist. Phil. Life Sci., 15 pp: 165-180.
- Baz, M.. 1996. Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza. UAM, UNAM, Miguel Angel Porrúa. México.
- Berman, M. 1992. Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente. Cuatro vientos. Chile.
- Bernard, M. 1994. El cuerpo. Un fenómeno ambivalente. Paidós. España.
- Bestard, J. y J. Contreras. 1987. Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología. Barcanova. España.
- Bitterli, U. 1982. Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar. FCE. México.
- Boia, L. 1997. Entre el ángel y la bestia. Andrés Bello. España.
- Bondeson, J. 1998. Gabinete de curiosidades médicas. S. XXI. México.
- Bonnard, M. 1999. Histoires du pénis. Éditions du Rocher. Francia.
- Cabrera, R. et al. 2001. "El cuerpo de los antropólogos físicos". Estudios de Antropología biológica. vol. X. pp. 71-77.
- Carlino, A. 1999. Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissance Learning. University of Chicago Press. E. U.
- Caro Baroja, J. 1987. La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica. Círculo de Lectores. España.

Carrizosa, S. 1999. Cuerpo: significaciones e imaginarios. UAM. México.

Chazaro, L. 2000. Medir y valorar los cuerpo de una nación. Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México. Tesis doctoral. FFyL, UNAM. México.

Comas, Juan. 1983. Manual de antropología física. UNAM. México.

Cortés, V. 1994. Anatomía, academia y dibujo clásico. Cátedra. España.

D'Arcy, T. 1992. On Growth and Form. Dover. E. U.

Da Vinci, L. 1985. Tratado de pintura. Gaceta. México.

Da Vinci, L. 1983. Leonardo on the Human Body. Dover. E. U.

Davis, F. 1999. El lenguaje de los gestos. Emecé. Argentina.

De Pedro, A. 1999. El diseño científico. Siglos XV-XIX. Akal. Historia de la ciencia y de la técnica num. 37. España.

Descola, P. y Pálsson, G. (coordinadores) 2001. Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas. S. XXI. México.

Diccionario de la lengua española. Real Academia Española. 21a edición. Espasa. España.

Duque, P. 1997. Tatuajes. El cuerpo decorado. Midons. España.

Durero, A. 2000. De la medida. (Edición de Jean Peiffer). Akal. España.

Durero, A. 1987. Los cuatro libros de la simetría de las partes del cuerpo humano. UNAM. México.

El cuerpo aludido. Anatomías y construcciones. México. Siglos XVI-XX. 1999. Conaculta-INBA. México.

Encyclopaedia Anatomica. 1999. Taschen. Alemania.

Engels, F. 1980. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Cruz. México

Ewing, W. 1996. El cuerpo. Fotografías de la configuración humana. Siruela. España.

Feher, M. 1990. Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Taurus. España.

Foucault, M. 1989. Las palabras y las cosas. S. XXI. México.

Frixione, E. 2000. De motu proprio. Una historia de la fisiología del movimiento. S. XXI. México.

Gerbi, A. 1982. La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900. FCE. México.

Gorbach, F. 2000. El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana (1860-1900). Tesis doctoral. FFyL. UNAM. México.

Gould, S.J. y R.C. Lewontin. 1979. "The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist program". Proceedings of the Royal Society of London. B, 205, pp. 581-598.

Gurméndez, C. 1989. Crítica de la pasión pura (I). FCE. México.

Hacking, I. 1991. La domesticación del azar. Gedisa. España.

Heidegger, M. 1988. Identidad y diferencia. Anthropos. Barcelona.

Hobbes, T. 2000. Tratado sobre el cuerpo. Trotta. España.

Hull, D. 1965. "The efect of essentialism on taxonomy. Two thousand years of stasis". The British Journal for the Philosophy of Science, vol. XV y XVI, num. 60 y 61.

Iwan Rhys Morus. 1999 "The Measure of Man: Technologizing the Victorian Body". Hist. Sci., xxxvii, pp. 249-282.

Inciarte, E. 1983. Los mitos del hombre sobre sí mismo. Premia. México.

Isaac, G. 1978. "Cómo compartían su alimento los homínidos protohumanos". Investigación y ciencia. 21. 52-66.

Jacob, F. 1986. La lógica de lo viviente. Salvat. España.

Jaramillo, E. 1994. El deseo y el decoro. TM Editores. Colombia.

Kuhn, T. 1973. La estructura de las revoluciones científicas. FCE. México.

"La ilustración anatómica desde el Renacimiento al siglo XIX". En La imagen del cuerpo humano en la medicina moderna (Siglos XVI-XX) 1999. Bancaja. España.

Laín Entralgo, P. 1987. El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua. Espasa Universidad. España.

Laín Entralgo, P. 1988. Teoría y realidad del otro. Alianza Universidad. Madrid.

Laín Entralgo, P. 1989. El cuerpo humano. Teoría actual. Espasa Universidad. Madrid.

Laín Entralgo, P. 1995. Alma. Cuerpo, persona. Círculo de lectores. Madrid.

Laín Entralgo, P. 1996. Idea del hombre. Circulo de Lectores. Barcelona.

Laín Entralgo, P. 1998. Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual. Círculo de Lectores. Barcelona.

Laín Entralgo, P. 1999. Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida. Nobel. España.

Lavater, N. 1992. Fisiognomía. Casa de Horus. España.

Le Breton, D. 1995. Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva Visión. Buenos Aires.

Le Breton, D. 1998. Las pasiones ordinarias. Nueva visión. Buenos Aires.

López Piñero, J. M. 2001. El atlas anatómico de Crisóstomo Martínez. Ajuntament de Valencia. España.

López, S. 2000. Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900). Miguel Angel Porrúa. México.

Lovejoy, A. 1983. La gran cadena del ser. Icaria. Barcelona.

Lovejoy, O. 1983. "The origin of man". Science, num. 211

Lizarraga, X. 1989. "Sexualidad, placer y Sida". OMO. vol. 1. num. 1.

Maisonneuve, J. 1984. Modelos del cuerpo y psicología estética. Paidós. Argentina.

Martinez Ray, H. 2002. Reflexiones acerca de la variabilidad humana, el concepto de población y la relación histórica de la antropología física con la demografía. Tesis inédita. ENAH.

Mathieu, N. 1997. "Relativismo cultural, ablación del clítoris y violencia contra las mujeres". *Arenal*. vol. 4, num. 1. pp. 77-94.

Matoso, E. 1992. El cuerpo. Territorio escénico. Paidós. Argentina.

Merleau-Ponty, M. 1994. Fenomenología de la percepción. Península. Barcelona.

McNeill, D. 1999. El rostro. Tusquets. Barcelona.

Muñiz, E. 1999. Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional. Tesis doctoral. ENAH, México.

Nisbet, R. 1979. "El problema del cambio social", en Nisbet, R. Kuhn T, White L. y otros. Cambio social. Alianza Universidad. España.

Ottin, M. J. 1992. Frenología. Por el Dr. Gall. Casa de Horus. España.

Paley, M.. 2000. El libro del pene. Planeta. México.

Pedraza, Z. 1999. En cuerpo y alma. Corcas Editores. Colombia.

Pérez, J. C. 2000. El cuerpo en venta. Relación entre arte y publicidad. Cátedra. España.

Pérez-Rincón, H. 1994. Imágenes del cuerpo. FCE. México.

Ramírez, M. 1996. Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana. UAEM. México.

Rico Bovio, A. 1990. Las fronteras del cuerpo. J. Mortiz. México.

Ricoeur, P. 1996. Sí mismo como otro. S. XXI. México.

Roob, A. 1996. Alquimia y mística. El museo hermético. Taschen. Italia.

Sami-Ali, M. 1996. Cuerpo real, cuerpo imaginario. Para una epistemología psicoanalítica. Paidós. México.

San Agustín. 1957. Confesiones. Aguilar. España.

Sawday, J. 1995. The body emblazoned. Dissection and the human body in Reinassance Culture. Routledge. Londres.

Schilder, P. 1994. Imagen y apariencia del cuerpo humano. Paidós. México.

Schnaith, N. 1991. "El cuerpo: un codificador del alma". Debate feminista, año 2, vol. 3, pp.155-161.

Shilling, Ch. 1993. The Body and Social Theory. Sage Publications. Inglaterra.

Sennett, R. 1994. Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Alianza. España.

Stevenson, L. 1994. Siete teorías sobre la naturaleza humana. Cátedra. España.

Stratz, C. H. 1985. El arte de dibujar el cuerpo humano. Gaceta. México.

Terrazas, A. 1998. "El estudio de la complejidad biológica". Cuicuilco, vol. 5, núm. 14. pp. 145-153.

The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels. 1973. Dover. E.U.

The Notebooks of Leonardo da Vinci. 1970. Dover. E.U.

Thom, R. 1997. Estabilidad estructural y morfogénesis. Ensayo de una teoría general de los modelos. Gedisa. España.

Toro, J. 1996. El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad. Ariel. España.

Turner, B. 1992. Regulating Bodies. Routledge. E.U.

Valverde de Hamusco, J. 1985. Historia de la composición del cuerpo humano. Turner. España.

Vera, J. L. 1988. El hombre escorzado. IIA-UNAM. México.

Verneaux, R. 1999. Epistemología general o crítica del conocimiento. Herder. España.

Welldon, E. 1993. Madre, virgen, puta. S. XXI. España.

Yalom, M. 1997. Historia del pecho. Tusquets. España.

Yehya, N. 2001. El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción. Paidós. México.

Yerna, D. 2000. Perforaciones corporales. Wakantanka. México.

Este libro se terminó de imprimir en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D.F. Su tiro consta de 1,000 ejemplares. El cuerpo. ¿Existe algo en nuestra vida que a la vez sea tan profundamente ajeno y propio, tan cotidiano y tan desconocido? Se afirma con frecuencia que sólo tomamos conciencia de nuestro cuerpo ante situaciones extremas, generalmente ante el dolor y el placer, y, sin embargo, el cuerpo representa para todos su "estar en el mundo". Para algunos, el cuerpo constituye una especie de barrera semipermeable que posibilita el intercambio de materia y energía con el exterior, y en ese sentido conforma una especie de estructura mediadora.

¿Cómo dar cuenta de él? Parece como si el cuerpo se resistiera a permanecer en sólo uno de los múltiples campos de conocimiento con los que en la actualidad fragmentamos a la realidad para así hacerla inteligible. Pocos son los objetos de conocimiento que, como el cuerpo, pertenecen a casi todas las áreas del saber.

Aunque no planteáramos preguntas sobre él, su apabullante omnipresencia es suficiente para que nos sentemos a reflexionar. En el juego de espejos que es la antropología, el cuerpo ha sido uno de los elementos centrales a partir de los cuales hemos construido identidades.

Para la antropología física en particular, el cuerpo ha sido el eje alrededor del cual ha girado otra serie de categorías que dan identidad disciplinar a su discurso. De eso trata este libro, de cómo un área de conocimiento, la antropología física, ha intentado a lo largo de su historia entender, describir y explicar al cuerpo.

