

Cuerpo y vida nuda. Una aproximación a la noción de cuerpo-vida entre grupos étnicos ante el proyecto occidental de la muerte

Blas Jonathan Muñoz Pérez

Coordinación Nacional de Antropología, INAH

Absay Manzano San Martín

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN

Nuestro artículo versa sobre una auténtica diversidad realizando una aproximación a la ecuación cuerpo, cosmos, salud, vida y muerte. Recurrimos a una comparación entre la ontología de pueblos, donde la concepción del cosmos y la naturaleza interfieren en el carácter vital de su vida existente; la muerte es una consecuencia de la vida, porque en la muerte hay vida; la existencia depende de una relación macro-cósmica y no de un reduccionismo de orden biológico. El contexto actual reabre un importante debate, infame universalización de la vida meramente biologicista, proyecto biopolítico por excelencia escinde cualquier componente de orden cosmológico, no permitiendo, así, ninguna interpretación con base en la otredad cultural. La sociedad occidental tajantemente impone una vida biológica, vida desnuda, donde la vida es cuantificable, medible y determinada por un poder soberano que decide entre la vida y muerte, por ello biopolítica. Para este debate retomamos el pensamiento de los pueblos indígenas, aquellos que “utilizamos siempre para jactarnos” de la diversidad del pensamiento. Ellos son nuestro objeto de estudio para reafirmar una crítica aguda ante el proyecto que la civilización occidental ha consolidado en el siglo XXI: una visión reduccionista del ser, el cuerpo y la salud, proyecto tanato-político con 2 500 años de antigüedad.

Palabras clave: diversidad, ontología, cuerpo, biopolítica, nuda vida, muerte.

ABSTRACT

Our article is about authentic diversity by making an approximation to the equation body, cosmos, health, life and death. We will resort to a comparison between the ontology of peoples where the conception of the cosmos and nature interfere with the vital character of their existing life, death is a consequence of life, because in death there is life; existence depends on a macro-cosmic relationship and not on a reductionism of a biological order. The current context reopens an important debate, this infamous universalization of merely biological life, a biopolitical project par excellence, splits out any component of a cosmological order, thus not allowing, no interpretation based on cultural otherness. Western society sharply imposes a biological life, naked life where life is quantifiable, measurable, and determined by a Sovereign power that

decides between life and death, therefore biopolitics. For this debate, we will return to the thinking of indigenous peoples, those that “we always use to boast” of the diversity of thought. They will be our object of study to reaffirm an acute criticism of the project that Western civilization has consolidated in the 21st century: a reductionist vision of being, body and health, tanapolitical project 2500 years old.

Keywords: diversity, ontology, body, biopolitics, nuda vida, death.

A modo de introducción. La comprensión de vida desde la diversidad

Nuestra propuesta gira en torno de una manifestación ontológica, *onto-logía* (lógica del ser o ente), donde los pueblos mesoamericanos de sustrato precolonial, y por ello con una herencia vigente en el pensamiento contemporáneo, muestran una idea maravillosa alrededor de una lógica relacional de la existencia. Existir depende de un conjunto intrínseco entre lo que nosotros los occidentales llamamos fenómenos naturales y el cosmos. *Kosmos* (aunque préstamo del léxico griego) es, entonces, el conjunto de formas existentes y relacionadas estrechamente en el mundo: animales, rocas, objetos, fenómenos atmosféricos, astros, humanos; todos ellos provistos de agencia¹ y por ello, dotados de inteligencia.

Para esclarecer nuestro enfoque analítico cotejaremos distintos datos etnográficos emparentados en el concepto de *ontología*. Por ejemplo y atendiendo el tema de la diversidad de las diversidades, ejemplificaremos con datos de notable relevancia para consolidar nuestra postura, objetivo e hipótesis. Entre los *dogon* del África occidental, el cuerpo es un tejido de correspondencias. La concepción de la existencia de este grupo está vinculada a la relación corporal, constituida por ocho granos distribuidos en las clavículas; estas gramíneas representan asimismo a los principales cereales de la región y son la fuerza vital o *nama* de los dogon; estos “habitantes en las clavículas” se distribuyen por la sangre, estrechamente asociada con el agua y los fluidos vitales del cuerpo humano (Le Breton, 1995). Es entonces que el “equilibrio” de su cuerpo y salud depende en buena medida de la adecuada distribución de la energía vital; el *nama* y la gramínea entre los *dogon* de Mali son entonces la concatenación idónea entre salud corporal y orgánica, incluso la vida política depende de esta relación.

¹ El concepto de *agencia*, en su acepción, se propone como “potencia de actuar”, concepto que propone Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, 2017.

Recurrir a la alteridad es precisamente un recurso sensato para comparar nuestras nociones sobre diferentes fenómenos, ello conduce a un análisis amplio, objeto de reflexión que elimina en sí mismo la universalización interpretativa de la cultura. Los grupos étnicos son un excelente referente para reconducir nuevas propuestas en torno a conceptos, teorías e ideas; por ejemplo, la noción de *agencia*, *inteligencia* o *vida*. Entre los *kiwai* de Nueva Guinea se considera que la gran *ddrimo*, una casa ritual, consumía toda la fuerza vital de los ancianos; la casa *kiwai* puede llegar a apoderarse de energías vitales de los hombres que circundan su habitación (Wagner, 2019). Éstos son ejemplos que otorgan los pueblos a distintos grupos de cosas, existencia proyectada desde el cuerpo humano hasta ciertos objetos y viceversa. La vitalidad fluye *de y para* las casas, instrumentos musicales, animales, rocas, herramientas, etc. La vida, la inteligencia y otras facultades no son exclusivas de la posesión humana. Estas concepciones son el eje de nuestro estado del arte adoptado, así como nuestra base metodológica y lo justificaremos a lo largo del texto.

A continuación, sentamos las bases tanto de la vitalidad distribuida en el cuerpo humano, así como en los seres que componen el mundo. “Para muchos indígenas de América del Norte, las especies y fenómenos del mundo silvestre *eran poderes*. Plantas, pájaros, insectos y mamíferos comunes representaban con frecuencia solo una muestra del abanico de ‘poderes’ que se hallaba presente en el universo” (Wagner, 2019: 229). El Continente Americano está dotado de una personalidad vital. El animismo reelaborado por el postestructuralismo es un acercamiento teórico que utilizaron los registros etnográficos en el siglo pasado para fundamentar que, el hombre, no es el único y exclusivo poseedor de “conciencia”, de virtudes o *cultura*. El antropocentrismo es un viejo enfoque que emana del etnocentrismo más reduccionista.

“Esta vocación de medir con la vara de su propia cultura se denomina etnocentrismo. Occidente sería etnocida porque se considera a sí mismo y quiere ser *la* civilización. Se impone [...]” (Clastres, 2014: 58). Se autoproclama como “el método” un atavío colonial vigente, resucitado por el fenómeno actual de la biopolítica farmacéutica; modelo testamentario del determinismo darwinista que ahora se enraizó en el discurso del saber científico: totalizador y generalizado *en* todas y *para* todas las culturas del orbe.

Hoy la medicina occidental y la herencia cultural de su cientificismo (lamentablemente para los enfoques interculturales que se dedican al análisis de la otredad y alteridad cultural) se han posicionado como lo más acabado y alto saber sobre el cuerpo y la relación persona-salud, vida-muerte, que evoca problemáticas tan axiomáticas como la homogenización de los cuerpos y la universalización de la vida biológica, donde solo tiene sentido la explicación de la vida vegetativa; una idea de vida tan visceral como el proyecto tanao-político detrás de él, que reabre urgentemente el debate entre la diversidad cultural.

En esta presentación se pretende hacer una breve aproximación a las diferentes nociones que existen sobre el cuerpo, la persona y por añadidura la salud. Comprender que esta tríada está conexas al cosmos y a una multiplicidad de factores naturales, ontológicos y cosmológicos que otorgan salud y que precisamente proporcionan *vida*.

Objeto de estudio, metodología adoptada, estado del arte

La disciplina antropológica se consolida cuando traslada su mirada hacia la etnología comparada, una aproximación tan amplia como para sustentar que no hay culturas universales ni homogéneas, conclusión basada en la alteridad, la observación y el registro de la otredad de prácticas culturales. Su principal hipótesis demuestra que la diversidad de pensamientos, formaciones culturales, organizaciones económicas y la vida política es tan disímil que cuestiona los supuestos fundamentos e ideales jurídicos o económicos de una sociedad; cuestiona las aparentes “leyes naturales” existentes que ordenan la ciudad, la sociedad y discute actitudes universales que versan sobre la moral y ética occidental. Por ejemplo, Phillippe Descola demuestra que:

La diversidad de los índices clasificatorios empleados por los amerindios para explicar las relaciones entre los organismos demuestra a las claras la elasticidad de las fronteras en la taxonomía de lo viviente [...] La identidad de los humanos —vivos y muertos—, de las plantas de los animales y de los espíritus es enteramente relacional y, por lo tanto, está sometida a mutaciones y metamorfosis (Descola, 2012: 35).

Es decir, nuestras clasificaciones no datan en homologaciones orgánicas, con mayor precisión la frontera entre lo vivo, inanimado, objeto inerte o subjetividad de los seres vivos depende de la construcción cultural a la cual se inscribe cada esquema en la organización social de un grupo determinado. El orden taxonómico de lo viviente está trazado por múltiples relaciones, un devenir de la interpretación ontológica que cada pueblo muestra al estudiarlo con nitidez. Éste es nuestro objeto de estudio, por ende, la metodología adoptada se traslada hacia los registros etnográficos que demuestran esta postura.

El cosmos mesoamericano

Lo que hoy es México desde tiempos prehispánicos ha sido muy heterogéneo, sin embargo, concentra en un gran núcleo territorial ideas unitarias con afinidades conceptuales, divergencias lingüísticas y préstamos culturales para conformar el área denominada

como Mesoamérica. Por ejemplo, algunas deidades tutelares compartían afinidades por medio de relaciones interétnicas; sus características y personalidades tenían un efecto e influencia en la vida humana, definiendo la cosmología de la vida diaria en Mesoamérica.

El Omeyocan era el lugar donde habitaba la pareja primordial por antonomasia entre los grupos nahuas del centro de México. Oxómoco y Cipactonal eran los regentes y destinatarios de la energía vital que se forjaba en el *treceavo* cielo de la arquitectura cósmica; ahí se constituían las características de la persona; su cuerpo era el depositario de estos rasgos.

De esta forma immanente se decidía el año, día y hora; estos compuestos se conjugaban con los fenómenos climáticos, es decir, si aparecía un eclipse, era noche de luna llena o nueva, acontecía un terremoto, aparecía en el horizonte un meteoro o simplemente era temporada de lluvia en abundancia. Estos factores “bióticos” marcaban los rasgos y/o personalidad “psicológica” del ente. Las características atmosféricas se incorporaban, como en una escultura, en los rasgos fisiológicos, su morfología o en la fuerza del niño o niña al nacer, reactivando su potencia de actuar en el mundo cotidiano. La conjugación de estos elementos instauraba el complemento total de su existencia. Además de esta serie de rasgos exteriores, la alimentación marcaba otro importante componente activo en el cuerpo; los nutrientes de cada cereal se añadían de acuerdo con la variedad vegetal de cada región, y el espacio en el cual se iba a desempeñar el ser, el Tlalticpac, la tierra. El Tlalticpac es un mosaico inmenso e interminable de vitalidad: el maíz, el frijol, la calabaza o el chile, es decir, la dieta mesoamericana; son también entidades anímicas con fuerza o *chicahualiztli*, para conformar una interlocución múltiple de exterioridades (fenotipo, saberes, oficios o rapidez) e interioridades anímicas (como la “suerte”, virilidad, tristeza o alegría) para conformar el núcleo divino de la vida. Por ejemplo, entre los otomíes de Tenango de Doria en Hidalgo se considera: “La fuerza viva de los seres se llama *zaki* [...] *Zaki* es un elemento de la personalidad más allá del ser consciente. La persona desanimada ha perdido el *zaki*” (Dow, 1990: 95), componente que otorga ánimo, tristeza, fuerza para el andar cotidiano o nostalgia permanente, categorías fundamentales que se traducen en la salud de un sujeto.

El cuerpo humano está dividido y activado por múltiples energías que se distribuyen en toda la extensión del cuerpo y al interior de los órganos vitales; es un microcosmos porque es el reflejo de las divinidades celestes de los cielos o las regiones más profundas y remotas del cosmos depositado en el sistema orgánico de los humanos. Según la teoría mesoamericana, en toda la extensión corporal está considerado un grupo vital de energía que consiste en tres o cinco componentes anímicos (López Austin, 2011), que se redistribuyen en varios puntos, como las coyunturas y las principales zonas vitales, por ejemplo, las venas, la piel, la sangre e incluso en desechos orgánicos. Estos componen-

tes son los que dotan a la persona de razón, movilidad e inteligencia, así como de sentimientos o características físicas.

Estas energías habitan principalmente y se distribuyen en todos órganos internos. Los órganos son su residencia y hogar en el hombre. Cada uno de ellos tiene agencia e independencia, son unitarios, complementarios y múltiples; aunque en apariencia sean un conjunto, cada uno tiene una existencia, independencia y tiempo de vida singular. Repetimos, en otras palabras: contienen razón, inteligencia, expresiones sentimentales, memoria, etc. Cabe destacar que los animales o rocas, algo que en nuestra sociedad occidental es impensable, son también poseedores de estas energías vitales que proporcionan vida e intencionalidad.

El cuerpo viviente

El tonal es una de estas entidades anímicas distribuidas en la persona. El tonal o *tonalli* habita en la cabeza, su lugar preciso es la coronilla, vínculo entre la vida terrena, los sueños, las emociones y la comunicación con los seres celestiales diurnos, pues esta “ánimita” es una irradiación que el sol otorga a los humanos desde uno de los trece-nueve cielos, vinculado al *Tonatiuh ichan ilhuicatl*, cielo o casa del sol (Sahagún, 2006). El *tonalli* es el encargado del calor corporal, pues se traslada mediante y a través de la sangre; el *tonalli* expresado en el cuerpo es una irradiación calorífica que regula la temperatura corporal y sanguínea, de carácter divino; este destello proviene de la deidad solar Tonatiuh que ofrece su calor para vivificar la fuente de la existencia humana en la tierra, además de otras entidades lumínicas como la luna. Por ejemplo, sobre la información que García Ruiz recopila entre 1977 y 1987, el historiador Roberto Martínez González apunta: “los totonacos consideran que [...] la Luna ayudada por Venus [...] va a intervenir para injertar *tjama* [...] el futuro del niño, ‘cambiándole el corazón’ [...] los zapotecos y los mochó piensan que la luna tiene una influencia especial [...] según la fase del alumbramiento” (Martínez, 2011: 51).

Un componente vital más es el *teyolia*. Está impreso en el corazón, denota las principales características sobre los sentimientos y el conocimiento; es decir, la inteligencia y los saberes más profundos y abstractos están fusionados inevitablemente con los sentimientos.

Un tercer elemento que regala vida en el ser es el *ihíyotl*. Una especie de aire vital que sustentan y ofrecen las deidades del viento, los Ehecameh, que pueden ser celestes o del inframundo, lugar frío y oscuro. La vida no depende de una consecuencia biológica, sino de una lógica muy particular y distinta a ese inerte biologicismo. El *tonalli*, el *teyolia* e *ihíyotl*, la alteridad de su razonamiento y la intersubjetividad de su ethos, dependen

del vínculo entre deidades, fenómenos naturales y una particular idea de persona en este vasto mundo de interpretaciones interétnicas.

Los componentes de la vida entre grupos étnicos del México contemporáneo

El cuerpo-cosmos-salud

La medicina indígena está constituida por distintos métodos: adivinación, rituales de curación, sueños premonitorios, signos corporales. Es consecuencia de una introspección al cuerpo físico y una prospección inmaterial con ofrendas a fuerzas divinas como aires o cerros. La sustancia anímica que habita el interior corpóreo tiene que ser evaluada bajo ciertos signos vitales; el sistema referencial cuenta como principal herramienta de análisis una atención profunda a la persona para hacer un adecuado diagnóstico, el cual incluye preguntas sobre los últimos lugares que frecuenta, sueños, acciones morales o incluso influencia de pensamientos y personas de la vida cotidiana. Para los grupos étnicos, la vida, la salud o la muerte es multifactorial; el eje receptor del daño es el cuerpo, no obstante, no es el único en sentir el efecto de un deterioro. En el caso anterior, los *ejecatl* son los causantes de tal afección. Entre los tzotziles de Chiapas Guiteras Holmes realizó entre 1961 una etnografía canónica en el tema de las almas anímicas. La idea de la vitalidad denominada como *Wayjel* entre los tzotziles, además de otras como *ch'u'lel*, refuerza nuestra posición temática. Por ejemplo, según el informante de Guiteras Holmes, don Manuel le comentó:

Cada uno tiene un *wayjel*, un animal silvestre, que habita en la selva, o en el monte. De acuerdo con la concepción pedrana, el *wayjel* se manifiesta en conexión con la oscuridad y la noche, aunque no sea un animal nocturno necesariamente. Los *wayjeletik* son el búho, el jaguar, el gato montés, el venado, el colibrí, etc. [...] La vida del hombre depende de la de su contraparte o alma animal [...] Todos los daños que al *wayjel* le ocurren son experimentados por el organismo [...] (Guiteras, 1996: 231).

Entonces, es total evidencia que el organismo, por supuesto como fisicalidad que es, tiene efectos tangibles sobre un dolor o la manifestación de un desorden orgánico; no obstante, esta relación es intrínseca con un componente no corporal, que, además, habita otro espacio en el cosmos.

La relación animal-humano es un rasgo cultural innegable del área mesoamericana. El nahualismo es una de las explicaciones que, por antonomasia, identifica a varios grupos étnicos de México; los datos sobre el tema son tan vastos que van desde las crónicas del

siglo XVI hasta registros tan actuales como el siglo XXI. Aunque la medicina moderna niegue esta concepción particular sobre el cuerpo, la persona y el cosmos, es menester que nosotros, aquellos que se dedican al estudio de la diversidad cultural, afirmen sin temor su vigencia epistémica, es decir, el profundo conocimiento que genera este saber sobre el universo y las actividades cotidianas al interior de las comunidades de la Mesoamérica de hoy. Asimismo, en otra etnografía canónica sobre el tema, Pedro Pitarch registra sobre la concepción de “alma” entre los tzeltales de Chiapas con respecto a las aves y su reciprocidad humana en el multiverso de la cósmica animista. “En el interior del corazón de cada chancuquero anida un *mutil o’tan*, literalmente ‘ave-corazón’” (Pitarch, 1996: 32). En este mismo sentido, el corazón puede concentrar una serie de atributos en plural; al respecto, Pitarch acota: “La segunda clase de alma, el *ch’ulel*, también se aloja en el corazón y es necesaria para la vida [...] residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje” (Pitarch, 1996: 35).

Es precisamente por estos datos que la vida o la muerte y su íntima relación no es simple y tajantemente biológica; el corazón no es un órgano “bombeante”, una máquina voraz de oxígeno que “consume” y elimina aire. La visión mesoamericana es una visión antagónica, es antítesis con respecto a la construcción cartesiana occidental de la “mente”, categoría metafísica que, sin embargo, se aloja en el sistema cerebral y que funciona como *supremo ordenador* de un cerebro mecánico de producir y distribuir aire, pensamientos, miedos.

Entre los grupos étnicos está demostrado que el órgano rector y dispersor de la memoria, el lenguaje o los saberes no es exclusivamente el cerebro, sino una relación más extensa y multifactorial donde interviene el corazón, el calor, la luz, las aves, la cabeza, el *tonalli* y la naturaleza en todas sus formas e interioridades y que por lo tanto ofrecen salud y bienestar. Las plantas y objetos también son agentes patógenos o medicinas benévolas para el cuerpo y la cosmología “india”.²

Objetos y plantas con vida y “conciencia” íntegra

Otra categoría “inusual” para nosotros los modernos y una de las más difundidas es la que concierne a una supuesta energía inerte que caracteriza a una cantidad ilimitada de

² Cuando hacemos uso de la categoría *indios* no lo hacemos con la marcada intención que tuvo el origen de éste. Entonces aceptamos que esta categoría implica que “diversas concepciones contribuyeron a definir a los indios como inferiores por naturaleza a los españoles [...] eran ‘barbaros’ destinados a servir a los hombres superiores venidos de Europa. En suma, los indios de México y toda América eran una categoría de seres infieles e inferiores que debían ser evangelizados y dominados por los españoles y que debían trabajar para ellos y darles riquezas” (Navarrete, 2008: 48-49).

objetos. Inertes y autómatas, simple adorno o sin sentido para considerarlos dentro de la taxonomía de lo vivo. Por ejemplo, existe una serie de objetos que son utilizados en distintos contextos para ser ocupados en la medicina, como agentes patógenos o poseedores de energía que es depositada en ellos y donde reside una porción de la energía vital de dioses, ancestros o espíritus poderosos. Revisemos de manera general y sucinta un mapa más amplio que rebasa las fronteras de Mesoamérica para cotejar datos, pero que sigue el mismo enfoque y objeto del estudio adoptado. El siguiente antecedente consiste en que entre los yaguis y ticuna del Alto Amazonas peruano se conoce un grupo de flechas mágicas con los vocablos *ramunu*, las que se utilizan en la cacería; otras que impulsan y contienen en ellas enfermedades de peligro llamadas *rimída*, serie de proyectiles que están clasificados por colores y cualidades muy complejas, así como por su agente pernicioso, o su poder-saber ontológico intrínseco a ellos mismos, que posee por su simple existencia en el mundo:

[...] se emplea en varias regiones del piedemonte amazónico, la palabra quechua *Yachay* (de *yacha*, “saber”), para designar a la flecha mágica. De manera general, estos proyectiles invisibles son guardados por los chamanes que los conservan en su propio organismo (estomago, pecho, brazo) y los nutren directamente con su propia sangre, o con el humo o el jugo del tabaco que ellos absorben regularmente a lo largo de toda su carrera. Las flechas son entonces susceptibles de crecer e incluso de auto-reproducirse en el interior del cuerpo (Chaumeil, 1995: 26-27).

En este caso, el shamanismo amazónico da un vuelco a la noción de los objetos inertes, otorgándoles crecimiento a través de su adecuada alimentación, misma que se basa en la saliva o baba *llausa*, el consumo de tabaco y diversos elementos nutricios. Las flechas que a la posteridad serán usadas para portar un virus y procrear enfermedades entre tribus vecinas. Estas flechas o *rimída* no solo crecen, sino que tiene progenitura, su reproducción garantiza un ataque letal; las babas o flemas *llausa* se envuelven y bañan en una forma embrionaria o de matriz (Chaumeil, 1995) para concluir su reproducción, crecimiento y el fin específico que pretende alcanzar, su relación con la enfermedad, pero también utilizado para fines terapéuticos y medicinales, como bien lo describe el interesante artículo “Del proyectil al virus...” de Jean P. Chaumeil.³ Para continuar con el marco de estudio seleccionado, es de total pertinencia optar en comprender cómo los

³ Para analizar detalles o interés general sobre el tema de la noción del proyectil como agente patógeno de virus entre etnias del oeste amazónico, véase el artículo de Chaumeil citado en la bibliografía consultada y que se presenta al final del presente artículo.

objetos son una columna vertebral, en y para un diagnóstico completo de la salud y la armonía. Los objetos son desde esta lógica, en realidad, un eje nodal de la medicina indígena en numerosos grupos étnicos.

La ontología propia de cada objeto es emanación de una inmanencia eterna, tan lejana en el tiempo como el espacio, que permanece casi intacta, aunque puede disminuir o acrecentar su intención vital para ciertas prácticas rituales o médicas. Por ejemplo, la música y los instrumentos que intervienen en esta actividad son carácter divino, pueden lograr la curación o alivio de dolencias o son el vehículo para desterrar una enfermedad.

En el área del Gran Nayar los objetos e instrumentos para crear sonidos de aroma celeste, música, se conciben de la siguiente forma: “El tambor huichol ha sido sagrado desde su creación [...] enseña que su sonido imita al trueno [...] Esta comunicación es asegurada [...] en la práctica huichol actual [...] representa al propio dios” (Zingg, 1982: 390). Siguiendo este orden de ideas, recurrimos a que los ciclos naturales no son simples ciclos biológicos que la atmosfera compone; cada elemento que interviene está compuesto de intencionalidad y agencia “potencia de actuar”. Entre la vida de los objetos, la concepción mineral de la existencia y la vida es muy fuerte entre sociedades del continente. Para demostrar nuestra hipótesis en torno al animismo de la vida y la ontología de los seres no humanos, leamos esta interesante noción: “Directamente relacionado con esto está la conceptualización de la *vida* reconstruida del antecesor como cristal de roca que se ha formado mágicamente de las partículas del esqueleto y que se manifiesta a los seres vivos como un espíritu guardián (Furst y Nahmad, 1972: 90).

Hoy los grupos étnicos y las personas que habitan sus lenguas han claudicado cada vez más a este complejo cosmológico de la salud. Porque en nuestros días se impone un discurso por todos los medios para que dejen su antigua y eterna idolatría, que sigan siendo el obstáculo para el progreso de la medicina que expropia los saberes de los más viejos indios y condiciona la vida de muchos de ellos para enriquecer al supuesto “avance científico”, sino mejor dicho, enriquecer las arcas de las corporaciones que expolian a las etnias, saberes y plantas para, en nombre de la “defensa de la vida”, proyectar la sombra más sombría que oculta una muerte, la más visceral, porque se alimenta de la vida misma.

El proyecto occidental de la muerte: la vida nuda

Este apartado del artículo está diseñado para conformar la apertura del debate que compete a este sucinto texto, capítulo que hilvana y configura al mismo tenor la justificación y defensa de nuestro objeto de estudio. No todo es romanticismo.

Occidente en su origen; el génesis más atávico de su cultura nació enfermo y sigue contagiando su dolencia embrionaria. El proceso civilizatorio enmarcado como modelo de sociedad, estereotipo de norma y axiología para el buen ser, traslada una cepa que no cesa, que muta y en el peor escenario condiciona la vida humana hasta extinguir y extirpar el más sublime aliento de vida que subsista en cualquier ser. Ser habitado por la nada (la nada es un universo inmenso desde la noción heideggeriana) pero que se proyecta hoy en la segunda década del siglo XXI como una psicopolítica (Han, 2016), una tanato-política (Cavalletti, 2010; Esposito, 2019) o todas estas aproximaciones juntas, desde diferentes aristas y que concluyen en una deprimente tradición biopolítica; las cepas no crean solas, su fábrica es el capitalismo. La biopolítica fue identificada en el siglo anterior por el sistema conceptual que Michel Foucault instauró y que “sus herederos” eligen para justificar con bases históricas, sociológicas y filosóficas la imposición de una vida estrecha y dependiente, caracterizada por una política del orden, envuelta con un evidente atavío divino que define la política del siglo XXI y que representa al Estado o el “poder soberano” con un robusto matiz, un fuerte hedor a sistema totalitario. Sujeto *de* y *para* la ley, *para* una moral sanitaria universalista que transforma, delinea y reduce toda existencia vana en una existencia servil y sin oposición al orden jurídico y económico. Una supuesta vida (sin concertar la propia vida como immanente de trascendencia) definida únicamente para vivir “conectado al sistema” vegetativamente o determinado (por una larga tradición occidental) biológicamente en un sistema medicalizado hasta las venas, extinguiendo así el más mínimo signo de aire vital, es decir, ahogar hasta atarlo a una vida nuda (Agamben, 2006).

Vida desnuda que *solo* tiene sentido con relación al poder soberano, autoridad déspota que anula, con la excepción de la ley e imponiendo la ley (binomio en apariencia paradójico), suprimiendo todos los ámbitos de ser, borrando toda existencia ontológica trascendental y eliminando (como los etnocidios de toda la historia occidental) el sentido cosmológico que otorgan los pueblos y sus personas a la vida en el vasto e infinito cosmos. Por lo tanto, comencemos el debate que nace en la Grecia antigua y persiste en el mundo *moderno*, en muchas formas constitutivas de la cultura “occidental”.

Hablar de Grecia es, entre otras fronteras conceptuales, concebir nuestra organización política en torno a la *polis*, como estrechamente ligada a un poder despótico, rasgo cultural que la configura y define *ante otras* culturas; con el mismo rigor es contemplar al unísono la figura canónica, por ejemplo, de Aristóteles. Su pensamiento y la acuciosa descripción de la vida cotidiana que muestra en sus trabajos filosóficos es un “reflejo”, una proyección del mundo que construye nuestra realidad actual. Por supuesto, los contextos son incomparables, más aún no incompatibles en el devenir de los siglos con

respecto a los tópicos del *ser* y la *vida*, polis, gobierno y una gama inmensa de máximas, actitudes y valores que habitan en una variable constante de inevitable ligadura. *Nosotros* hoy mismo nos consideraremos como una “cultura” consecuencia de la civilización occidental. No obstante, ¿cómo se concibe el ser, cuerpo o la persona en el pensamiento griego? ¿Estas categorías qué relación tienen con nuestro texto? Proponemos delinear nuestra postura gradualmente bajo los aspectos que formulamos a continuación.

Giorgio Agamben es claro y precisa la relación del hombre con el poder desde un inicio: “Aristóteles comienza con la definición del esclavo como un ser que, ‘pese a ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí’” (Agamben, 2018: 38). Esta aclaración aristotélica se funda sobre una base incompatible, pues a pesar de que el esclavo es un ser humano, éste no alcanza plena existencia en el mundo humano más que cuando solo y solo si pertenece a la propiedad de un amo; sin éste, él no existe, porque él es solo un objeto utilitario para diferentes tareas que el amo dicte y él, la herramienta que *utiliza* y obedezca. Aristóteles es claro y compara la “vida”, si es que a este sujeto se le puede proveer de vida, pero siempre con relación a lo que Aristóteles a continuación describe:

De los instrumentos algunos son inanimados [...] en las técnicas, el ayudante [*hyperétes*] existe en la forma de un instrumento. Del mismo modo el útil [*ktéma*] es un instrumento para la vida [*pros zoén*] y el conjunto de los útiles [*ktésis*] es una multitud de instrumentos y asimismo el esclavo es, en un cierto sentido, un útil animado [*ktéma ti empsychon*] y el ayudante es como un instrumento para los instrumentos [*organon pro organon*, o un instrumento que viene antes que los otros instrumentos] [...] entonces ni los arquitectos necesitarían ayudantes ni los amos, esclavos (Agamben, 2018: 39).

Evidentemente, para el mundo griego el esclavo, aunque hombre por naturaleza, solo tiene la calidad de objeto dentro de su naturaleza inerte en la particularidad indiscutible del pensamiento occidental; éste, entre otras limitantes, es inerte porque es siempre relacionado con un instrumento inanimado; por ende, sin plena conciencia de su existencia, desprovisto de la razón e inteligencia digna solo de los amos o el emperador. Analicemos la proyección del instrumento; en la antigüedad el instrumento que se utilizaba para ejecutar una tarea y formaba parte de “las técnicas” estaba considerado como una extensión de los órganos. La palabra *organon* etimológicamente es *instrumento* y éste puede estar dentro o fuera del cuerpo. La noción y expresión de esta denominación deja claro cómo desde el mundo griego, la palabra *organon* solo tiene una cualidad utilitaria, por lo tanto, una pieza mecánica del gran órgano autómatas: el sujeto. De ahí su calidad de explotación para el respectivo amo griego. “El esclavo es hasta tal punto una parte (del

cuerpo) del amo, en el sentido ‘orgánico’ y no simplemente instrumental del término, que Aristóteles puede hablar de una ‘comunidad de vida’ entre el esclavo y el amo [*koinonos zoés*]” (Agamben, 2018: 44).

Nuestro presente delinea un trazo que está diseñado para desplazar la trascendencia de lo humano en otro orden cosmológico, e independientemente de este aspecto, se ha reducido la vida para depositarse en el interior de un número, un dato, un asterisco sin personalidad y propiedad ontológica. Con respecto a este fenómeno cultural, podemos inferir la carga semántica y real en la cual se inserta el hombre: “Incluso pensamos mecánicamente a los seres vivos como ‘sistemas orgánicos’, a la creatividad como ‘solución de problemas’ y a la vida misma como un ‘proceso’” (Wagner, 2019: 172-173). Aquí, Roy Wagner habla de la vida misma como un proceso en términos específicamente mecánicos, como una tecnología de la vida con una fase terminal que debe extirparse.

Uno más de los filósofos íconos del pensamiento griego y que tenemos considerado como una de las mentes más lúcidas y brillantes del pensamiento universal, concluía y forjaba precisamente este milenarismo proyectado, hoy naturalizado como normal precisamente porque esta idea está insertada como una facultad intrínseca al hombre y una supuesta naturaleza humana que obedece a leyes de la misma naturaleza: “ya Platón, concretamente en la *República*, en el *Político*, y en las *Leyes*, aconseja prácticas eugenésicas que llegan hasta el infanticidio de los niños con salud más débil” (Esposito, 2019: 126). Dichas conclusiones marcan una línea continua entre la vida política dependiente, no de una materia sutil (el alma, el espíritu) o el ser mismo, sino más concretamente en una materia económicamente activa, vida económica que vive para producir con relación al Estado: condición de servil y visceral existencia corporal. “La cadena monárquica del ser componía así una matriz de análogos recíprocos [...] Señor como soberano y el soberano como Señor, del reino como un cuerpo humano y el cuerpo como un Reino” (Sahlins, 2014: 74). Aquí es donde surge un corte transversal del hombre, que emana de un control, no de un suceso fortuito de la nada cultural; es en términos de Roy Wagner una *invención*, porque toda cultura inventa en el sentido positivo del término, con su acepción creativa, un sin-fín de modelos, de hábitos y dispositivos para “socializar”. En la cultura occidental se educa en términos morales para ser buen ser, se corrigen supuestas patologías o se sujeta al insurrecto; se dosifica la vida a los hombres que viven en “una sociedad caótica como la nuestra”; se crea un sistema disciplinario en un laboratorio, en un sistema jurídico o estatal: el cuerpo y la vida son receptores de estos esquemas culturales:

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es asimismo una “mecánica del poder”, está naciendo; define

cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que los determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política) (Foucault, 2013: 160).

Una técnica-disciplinaria que se renueva en el siglo XVI con el mecanicismo cartesiano, dando una continuidad semántica, discursiva y teórica de gran alcance hasta lograr universalizarse. De ese suceso emerge una imagen primordial prototipo del pensamiento racional: el animal autómatas se proclama como superior en la cultura nuestra; su axioma, “pienso luego existo”, es un lema evidente donde el cerebro, único órgano rector y administrador de una operatividad inerte, es la proyección donde se refleja el esclavo griego; instrumento de una técnica refinada, el animal-autómata dependiente de su genio maligno, figura de múltiples máscaras, que sigue retratando al monarca, definiendo su actividad y calificando la obediencia a tal perfeccionamiento de sus órdenes: su utilidad en el cuerpo social; como un microprocesador el hombre resuelve el objeto subyacente a su mirada y este artificio lo hará reflexionar, pensar, razonar, pues dentro, en su interior, no yace más que un órgano inerte; vida sin cuerpo interno, pero externalizado para ser máquina de simple retención de órdenes.

René Descartes inaugura esta metafísica del ser, de técnica autómatas, y ahí reside el principio occidental como un proyecto de problemáticas atávicas. El arcaísmo de su error revive porque el hombre está diseñado desde su génesis cultural, de su existencia *por* y *para* el error, y este error debe de extirparse desde variadas técnicas. Múltiples son los conocimientos que deben ser aplicados en eliminar su defectuosa y natural forma de errar. En este sentido recurre a esta atinada noción: “El proyecto en sí contradictorio, de renaturalizar artificialmente la naturaleza —regenerar con el artificio lo natural— solo es posible, empero, convirtiéndolo en su negativo: primero excluyendo, después eliminando, a los organismos degenerados o destinados a la degeneración” (Esposito, 2019: 84); su naturaleza humana es un problema ontológico, viejo esquema griego, después romano, y otra vez repetido hasta hoy enmascarado con un discurso letal pero convincente en el marco de las ciencias más duras, una de ellas rocosa, como su origen: la biología.

[...] la perspectiva liberal [...] lejos de contraponerse al horizonte biopolítico, constituye su específica escansión interna [...] bajo ningún concepto se ha de desdibujar el límite, muy definido, que separa a la biotopología de Estado nazi de la biopolítica individual de tipo liberal [...] la primera se basa en una restricción cada vez más integral de la libertad, en tanto que la

segunda se orienta a su creciente expansión [...] de la administración productiva de la vida (Esposito, 2019: 133).

Y precisamente bajo estos acontecimientos que “para todos las miradas” es un trágico suceso de lágrimas extranjeras, las mismas no permiten ver, observar nuestros actos y los discursos que justifican las nuevas operaciones quirúrgicas asociadas por la marca farmacéutica, el dispositivo gubernamental y el magnánimo poder que marca el tiempo de la cosmogonía tanatopolítica, de una biopolítica, de una microfísica del poder, de una eterna psicopolítica, de una vida desnuda y de todas estas aproximaciones juntas que encadena nuestro contexto histórico, marcado por la histeria y el terror de masas; poder despótico ahora globalizado y característico de nuestro proyecto occidental de la vida nuda, donde solo tiene sentido la vida biológica medida y subyugada *por y para* una hipertecnificación en la sociedad: “Técnicas minuciosas [...] que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva ‘microfísica’ del poder y en tanto que no ha cesado, desde el siglo XVII, de invadir dominios cada vez más amplios, como si tendieran a cubrir el cuerpo social entero” (Foucault, 2013: 161).

Es el momento de abordar una aproximación a la biopolítica, así como su adición a la vida nuda, que una y otra son un engrane que modela, rediseña y enfoca una vida constituida con base en el orden y el Estado. La vida nuda es una propuesta conceptual que aborda Agamben en todas sus obras. Ésta es en términos amplios y como hemos abordado en nuestro tema, como una vida plenamente de orden biológico que está inserta en un plano jurídico, que se politiza y que se encuentra estrechamente vinculada con el poder soberano, aquel rey antiguo de atavíos púrpuras y que hoy se encarna en la figura del Estado, como el único en administrar, proteger y quitar la vida mediante distintos medios. En términos generales, la *nuda vida* consiste en concentrar todos los elementos anteriores en un solo régimen, el aparato de Estado que decide la vida y por supuesto determina tu muerte, en la nuda vida:

La vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho *políticamente* decisivo [...] en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios [...] lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida [...] en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así transformarse en tanatopolítica [...] el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (Agamben, 2006: 153).

Hoy este proyecto se ha fundido con la muerte “defendiendo” la vida, torpeza despótica; su rasgo distintivo tiene dos mil años, su rostro no es ajeno a *nuestra historia*. Los nuevos recursos científicos, su metodología aplicada, comprueban nuestra susceptible existencia sin oposición. La nueva ingeniería genética borra por completo la trascendencia humana, la vida, un número, un error de cálculo en la enfermedad genética: “el futuro de la medicina depende en gran parte de esas propensiones, de esas probabilidades denunciadas por los códigos informáticos que programan nuestros cuerpos” (Sibilia, 2010: 182).

A modo de conclusión

No está en juego nuestra vida. Vida como la de los tzeltales que no depende de la política-jurídica totalitaria, eugenésica. Entre los nahuas de Ixhuatlán en Veracruz conciben al maíz como una deidad plena de vida; se le viste, se le ofrece comida. El espíritu del jitomate, del cerro se recorta en papel, es su cuerpo terreno, porque su *otra* corporalidad está inmersa en las nubes, en el centro del volcán; en el agua nahñu habita la sirena. El “huracán” de los teneek es deidad suprema a la que se le ofrece copal para beber y tortillas para existir. El cosmos y la vida son inmanencia trascendente. Pero, nuestro mejor proyecto civilizatorio, el nuestro, aquel que se jacta de ser cúspide en saberes y de prolongar la vida biotecnológica, emana un tinte oscuro, como el relato cosmogónico del cual yace. La muerte vestida de vida es un lema que la ciencia más “perfecta” se propone imponer a toda costa:

[...] la civilización, al contrario, se halle santificada como la única instancia capaz de oponerse al instinto de muerte. ¿Cómo?, pues, girando en principio la muerte contra la muerte, convirtiendo a la muerte girada en una fuerza de deseo, poniéndola al servicio de una pseudo vida por toda una cultura del sentimiento de culpabilidad [...] burbuja de cultura, juzgar la vida, despreciar la vida, medirla con la muerte, y guardar de ella solo lo que quiere dejarnos su muerte de la muerte, sublime resignación (Deleuze y Guattari, 1985: 342).

Los grupos étnicos, siempre, constantemente, se *oponen* a un colonialismo milenario donde el terror es su axioma cultural. Nuestra sencilla conclusión está suscripta por esta noción de diversidad decolonial:

Lo positivo es que las plantas y los animales importantes para la gente, así como los rasgos del paisaje, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos, incluso ciertos artefactos, también son seres: personas con los atributos de la humanidad, dotadas a veces de la apariencia de ésta,

como en los sueños y en las visiones. Igual que los seres humanos, estas otras especies de personas tienen almas, o los espíritus les han dotado de ella; de ahí que tengan cualidades tales como conciencia, inteligencia, intencionalidad, movilidad, emotividad, así como la capacidad de comunicarse entre sí y con la gente (Sahlins, 2014: 102-103).

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, vol. I, Valencia, España, Pre-Textos, 2006.
- _____, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2018.
- BOEGE, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH / CDI, 2010.
- CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, "Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico", en Isabel LAGARRIGA, Jaques GALINIER y Michel PERRIN (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, CEMCA / Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 21-45.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 2014.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires / México, Paidós, 1985.
- DESCOLA, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- DOW, James W., *Santos y supervivencias*, México, Conaculta / INI, 1990.
- ESPOSITO, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2019.
- FURST, Peter y Salomón NAHMAD, *Mitos y arte huicholes, México*, SepSetentas, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2013.
- GUTTERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1996.
- HAN, Byun-Chul, *Psicopolítica: neoliberalismo y nueva técnica de poder*, Barcelona, Herder, 2016.
- LATOUR, Bruno, *Cara a cara con el planeta Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2011.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Federico, *El nahualismo*, México, IHH-UNAM (Antropológica, 19), 2011.
- NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2008.
- NEURATH, Johannes, María del Carmen VALVERDE VALDÉS y Perig PITROU (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM / CEMCA, 2011.
- PITARCH, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006.

- SAHLINS, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE (Umbrales), 2014.
- SIBILLA, Paula, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, México, FCE, 2010.
- WAGNER, Roy, *La invención de la cultura*, Madrid, Nola Editores, 2019.
- ZINGG, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, t. II, México, INI, 1982.