

OBSERVACIONES SOBRE LA DEFINICIÓN DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Armando Vivante

Omar A. Gancedo

Néstor H. Palma

En estas observaciones encaramos, de modo preliminar y tentativo, la mejor comprensión de un término básico que caracteriza una especialidad o disciplina de la antropología, procurando, así, eliminar equívocos y contribuir a una mayor precisión y comprensión léxica; nos referimos al término antropología física o biológica. El deseo de definir expresa el aprecio por la claridad conceptual e instrumental, teniendo en cuenta que las palabras son micro-expresiones de una determinada visión teórica, a la vez que un preciso medio de correcta comunicación y recurso eficaz de trabajo.

La necesidad de definir del mejor modo posible no es una tarea vana o secundaria; la expresión de un viejo profesor de antropología, Letourneau (1886): *A quoi bon chicaner sur les mots* —todavía recogida por algunos jóvenes colegas que jamás se atreven a definir— sólo expresa, en realidad, un modo de ocultar la falta de claridad y de elaboración sobre un concepto fundamental. Quizás el técnico y el obrero especializado no necesiten entender el significado —fuera de una línea estajanovista— de sus instrumentos, bastándoles saber utilizarlos como se les enseñó empíricamente, pero no es este el caso del científico investigador que, permanentemente, se mueve y tiende hacia áreas desconocidas y debe crear tanto las hipótesis de trabajo como la metodología demostrativa y los medios más adecuados para expresarlos. Compartimos la expresión de Herskovits (1958:567) respecto a que la terminología es una herramienta esencial en las investigaciones y que las palabras empleadas deban ser tan claras como sea posible.

Existe una lógica de la definición y distintas especies de definiciones; definir no es una tarea que pueda confiarse a la exclusiva buena voluntad. No se define describiendo, por rodeos y simple aproximación, el definiendo. Cualquier tratando de lógica dedicará un capítulo a la tarea de definir, por

ejemplo, el de Copi (1962). Explicar la significación de un término es dar una definición del mismo, elimina la ambigüedad y evita las falacias de razonamiento y así, la definición correcta señala los límites y los alcances de su aplicabilidad. Sin duda que definir un término equivale a formular una caracterización adecuada del objeto al cual deberá aplicarse; por esta circunstancia la definición presupone una visión teórica respecto a un contexto más amplio que involucra lo definido contemplando y analizando desde un punto de vista particular, único y característico. Esto hace que, a veces, la definición arrastre a un compromiso al que la formule.

El proceso moderno del conocer científico —en permanente aceleración y especialización— exige definir por los rasgos particulares y no generales, por ejemplo, y sin salir estrictamente del tema que nos interesa, definir la antropología física o biológica como el estudio físico o biológico del hombre puede ser tan legítimo como decir que, con esa definición, no se sabe si se estudia al hombre en sus aspectos morfológicos o dinámicos, o como ser ecológico o tema estético o en relación con la filogénesis, etc.

Una definición general es insatisfactoria; la antropología, como una de las ramas más modernas e importantes del árbol de la ciencia y como expresión típica de esta época de aceleración cultural, ha alcanzado tal grado de madurez, de individualidad y de complejidad que no es posible definirla en general sino en particular; en particular a otras ramas científicas y en particular, también, en sus distintas especialidades, inconfundibles y precisas. Hoy por hoy —y esto es un corolario de lo que venimos diciendo— decir que uno es antropólogo en general, es tan absurdo como decir médico de todo o abogado de cualquier litigio.

Insistir en declarar que el antropólogo físico estudia al hombre físico haciendo craneometría, craneotrigometría, genética, serología racial, etc., en *nada se lo distingue* del neontólogo, del vertebrólogo o del mastozoólogo. En la suposición de que el hombre fuera un puro animal —aunque como tal no existe— el antropólogo que lo estudiara sería, ante todo, neontólogo. Pero el hombre sólo existe como especie doméstica (*Ibarra Grasso*, 1967: 113, 154; *Lévi-Strauss*, 1968: 317), lo que no sucede con muchos félidos, y sólo esta distinción constituye un abismo que separa al neontólogo del antropólogo físico, un abismo que se llama fenomenología cultural. En la problemática, metódica y modelos del neontólogo, no entran —ni tienen por qué entrar— las variables culturales.

Por mucho tiempo confundió la ambigüedad del ser hombre; esta ambigüedad alcanzó su esplendor en el escolasticismo tomista en donde asume la doble categoría de ser el animal más perfecto (*Sum. Teol.*, 1, 3, 1 ad 2; 4, 3; 91,4 ad 1 y ad 2,93) y distinto de ellos por su entendimiento (1-2, 317 c; 110. 4 ad 3 y ad 4; 2-2-, 179, 1 ad 2; 1, 79,10 ad 3); en los agnósticos y en los materialistas esta ambigüedad se resuelve por la sobreestimación de uno de los términos, expresado en la filosofía por dos escuelas doctrinarias polares: materialismo e idealismo. Fue necesario el desarrollo más avanzado de la antropología para plantear, de otro modo, el modelo de hombre, sin preocupación dualista o monista, sino, por el contrario, superando tales determinaciones históricas al ubicarlo en otro nivel de análisis, cual es el de la fenomenología cultural. El hombre ya no es sujeto —en un sentido— del neontólogo ni del psicólogo; simultáneamente el hombre no es ni funciona como puro ser

biológico ni como epifenómeno neuronal endócrino; tampoco como ser de doble naturaleza, física y metafísica. Las dificultades —y reiterados fracasos del zoólogo para explicar al hombre, son las mismas que las del psicólogo por estar tratando con un ser abstracto e ideal. La naturaleza del hombre es cultural y fuera de esta realidad no alcanzan significación cabal ni sus huesos, ni la forma estereométrica del cráneo, ni las variedades raciales, ni las fórmulas serológicas, ni los sistemas genéticos. Insistimos: se puede estudiar su fémur, sus índices pélvicos, los grupos y factores sanguíneos, las curvas cartesianas de crecimiento, etc., pero no explicarlos con las invariables biológicas que no alcanzan a darnos las razones suficientes de las formas y variedades, porque estas formas y variedades no sólo son las consecuencias de la operación de causalidades biológicas sino, a la vez, el funcionamiento de determinantes estrictamente culturales. Por ejemplo, las consecuencias reflejadas somáticamente —por así decirlo— de la endogamia vinculada con un sistema de parentesco, o el predominio de un régimen dietético debido a un estado del desarrollo instrumental lo cual se manifiesta con caries, usuras dentarias o trastornos del colágeno. Nos damos cuenta que si el antropólogo físico estudia el ser biológico del hombre, parte de la concepción y del compromiso epistemológico de que este ser natural es contemplado y tratado desde un punto de vista típico, característico, no compartido con otra disciplina, así como no comparte ni la problemática ni la metódica del naturalista o, más precisamente, del zoólogo (paleo o neontólogo). Su sujeto y objeto son otros y, por consiguiente, su metodología tiene que ser distinta por más que compartan técnicas y principios racionales comunes lo que sucede, por otra parte, en todo quehacer científico.

Se ve, pues, que la definición de antropología física —como cualquier otra definición— es, de algún modo, un micro resumen, en el sentido que esquematiza y enuncia una concepción teórica básica. El antropólogo físico parte de una concepción del hombre del mismo modo que el biólogo del animal y son concepciones distintas, teórica y empíricamente distintas. A la luz de estas observaciones pasemos, ahora, a examinar algunas deficiones de antropología física o biológica.

La definición de base etimológica es irreversiblemente insuficiente e imperfecta. La que podríamos llamar definición clásica enfoca al hombre como animal de la serie zoológica y, por lo tanto, encarando los problemas básicos de origen y transformación (antropogonía) y de clasificación (antropotaxis), tanto vale decir paleoantropología y raciología. Se la ha definido, con este criterio, como la historia de los homínidos en su extensión en el tiempo y en el espacio; así, la antropología se explica como "hija de Darwin" (Marett, 1931:8) y es considerada una rama de la biología (id., 12). Se notará que esta concepción de la antropología física está inspirada en una imprecisa y comprometida idea de hombre, ambiguo y animalesco. Esta definición, propia del siglo pasado, todavía no ha sido superada por muchos investigadores y autores de manuales. En efecto, todavía se la define como la ciencia que estudia los caracteres físicos del hombre, su origen, evolución y actual estado de desarrollo (Ashley Montagu, 1960:3), o las variaciones humanas desde el punto de vista anatómico y fisiológico, tratando las causas y caminos de la evolución humana, y transmisión y clasificación, efectos y tendencias en las diferencias funcionales y orgánicas (Comas, 1957:33). Es notable que un

antropólogo de tanta cultura como Lévi-Strauss (1968:317 ss), que comprende toda la insuficiencia crítica y atraso científico de una concepción semejante, al no poder desligarse de los límites impuestos por la tradición académica y no lograr comprender la realidad antropológica, plusbiológica, se arregla con la quimera de una antropología que en cuanto física tiene sus pies en las ciencias naturales, en cuanto cultural en las ciencias humanas y en cuanto social en las ciencias sociales (1968:325). Si se examina atentamente cualquiera de las definiciones citadas se descubre en las mismas las ideas populares (folklóricas) de que la antropología física estudia los huesos y el cráneo del hombre en su relación con su parentesco con los monos; han cambiado las palabras pero no el concepto fundamental. El antropólogo físico no sería más que un zoólogo especializado, al lado del mastozoólogo, etc.; quizás correspondería llamarlo antrozoólogo. En efecto, hace poco menos de un siglo (1886) Broca definió la antropología física como una *antropología zoológica* y, en 1968, alguien puesto en la misma línea y como si nada hubiera variado en el transcurso de casi cien años, dice, directamente, que es una *rama de la zoología* (véase *L'Anthropologie* 72, 1968:553). Esta concepción —que en nuestros días tiene un significado relictual— inspiró toda la labor del antropólogo físico y lo comprometió en una determinada idea de hombre.

La dificultad de definir con especificidad la antropología biológica, y de no correr el riesgo de encontrarse en predio zoológico, comienza y concluye con la total falta de comprensión de lo que sea antropología, en general. Mientras no se entienda que la antropología tiene por objeto investigar la realidad antrópica (de *anthropicós*), del hombre, de lo humano *por oposición* a la divinidad y a los animales (*Platon*, Sof. 268 d), como realidad objeto de particular nivel de análisis, no será posible hacer inteligible ninguna de sus manifestaciones. La actual y dominante clasificación de las disciplinas antropológicas en dos grupos opuestos, biológico uno y cultural el otro, señala el abismo de esta incompreensión. Reflexionar sobre el hombre biológico y el hombre cultural como si se tratara de dos esferas excéntricas significa que se permanece en un nivel de análisis inadecuado para la mejor comprensión de la fenomenología antropológica. La incompreensión de la antropología como ciencia de otro nivel de análisis incide, negativamente, sobre los mismos antropólogos, así, por ejemplo, en el arqueólogo que hace cronología en base a razonamientos del geomorfólogo. La tradición naturalista visualizó la fenomenología antropológica como expresión de un proceso de progresiva culturalización del animal sin alcanzar a sospechar que sea por un salto dialéctico de cantidad en calidad, o por un desnivel brusco producido por causa X, o por lo que fuere —no es aquí lo que interesa— se está ante un universo o estructura novedosa, particular, totalmente diferente que funciona de otro modo. Se dice que la cultura es la ecología del hombre; esta definición de cultura es mejor que muchas otras y ayuda a comprender la singularidad del hombre ya que le señala un medio ambiente totalmente original, pero esta misma definición podría ser objeto de ulteriores desarrollos críticos, pues mantiene la dicotomía e insiste en referir a un modelo biológico hechos de otra naturaleza. Se ha pensado dar un buen paso cuando se propuso concebir al hombre, la cultura y al medio como un ecosistema, lo cual uno de nosotros explicó hace ya diez años en su Cátedra de Etnología, pero, en cierto modo claro, se nota que corre el riesgo de regresar a un esquema biologizante para hacer inte-

ligible una fenomenología que presenta su propio esquema y no necesita ningún modelo prestado. Lo que debe hacerse es investigar el nuevo esquema tan cual es y no desnaturalizarlo en inapropiada reducción a otro nivel de análisis y perder, así, toda posibilidad de comprensión.

Si se tiene en cuenta las observaciones precedentes, cualquier definición que se proponga debe apoyarse en la aceptación de que se trata de un nivel de análisis en el cual el hecho antrópico es plusbiológico —acéptese este expresivo neologismo que utilizamos por segunda vez— para expresar una realidad que no se da en otros niveles o áreas de la naturaleza, realidad en la cual el hombre y la fenomenología cultural constituyen una particular unidad en donde los términos de la dualidad desaparecen en una síntesis original, objeto ésta del exclusivo interés típicamente antropológico. Cualquier otro análisis o enfoque que considere uno de los términos o la relación entre ambos, o es de interés de la biología, o de la sociología, o de las ciencias naturales o de la historia, pero no de la antropología. Consecuente con este planteo y esta exigencia, la preocupación por esta nueva unidad de análisis constituye el sujeto característico de la antropología; cualquier otro análisis, sea del hombre como animal, sea de la cultura como sombra inseparable del hombre o prolongación de la actividad animal, sea de las relaciones entre hombre y cultura, es inaracterístico, inespecífico de la antropología.

La antropología física o biológica estudiará, entonces, para no confundirse con los objetivos de la antropología zoológica o zooantropología (neontología), las modificaciones que la cultura produce en el hombre, no como una relación de la cual resulten las modificaciones, sino como algo original y nuevo dado, simultáneamente, en el hombre, puesto que —lo hemos repetido— ambos términos no existen separados en la naturaleza. El hombre silvestre, en estado natural, sin cultura, es una ficción, una abstracción, como también lo es la cultura. Hasta ahora, sólo la fuerza de una tradición y de un enfoque perimido, resabios de concepciones teóricas superadas, mantienen la dualidad por insuficiencia de una terminología que responda a otras necesidades históricas del conocimiento científico. Precizando más la definición de antropología física, diremos que es la investigación de las expresiones cualicuantitativas de la cultura somatizada: «expresiones», por su naturaleza objetiva, «cualitativas», por su carácter típico y ser de frecuencia significativa, y de «cultura somatizada», porque su raíz suficiente, que no es biológica sino cultural, que modifica al soma. Esta definición será tanto más clara cuanto sea la comprensión de la auténtica naturaleza de la fenomenología cultural, cuando esta fenomenología se comprenda no como una mayor complejidad de determinantes bioquímicos y biológicos, como la expresión de un sistema de necesidades que sean, sino como presencia de otro nivel fenoménico a través del cual captamos y vivimos la naturaleza. Si se retorna al análisis de los componentes y determinantes bioquímicos —por no decir fisicomecánicos según el “Sistema de la Naturaleza” de Holbach— o biológicos, al modo de Malinowski, en su “Teoría científica de la Cultura”, se pierde lo característico que define al sujeto estudiado y se pasa a lo inaracterístico que, a la vez, es lo característico de otro sujeto perteneciente a otro nivel de análisis. Quizás este esquema didáctico facilite la comprensión de lo que sostenemos:

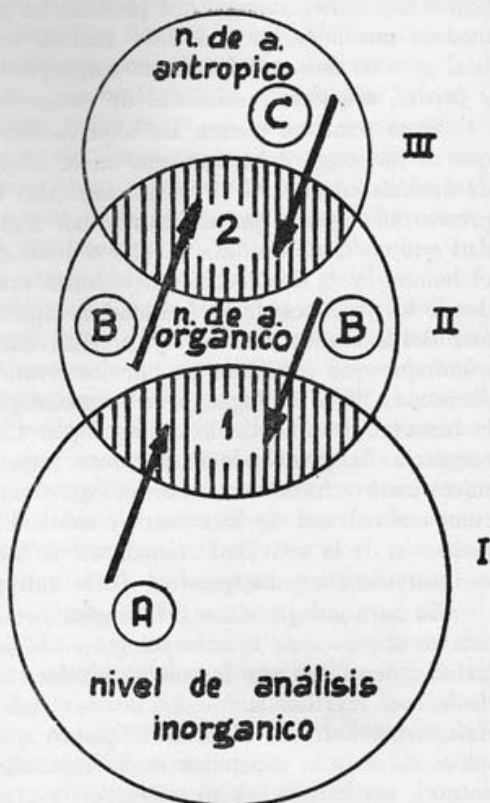
I, II y III áreas de distintos niveles de análisis de la realidad empírica: mundo inorgánico, m. biológico y m. humano.

I y 2 áreas secantes en donde cada una puede verse a la luz de I, II y III, respectivamente.

Así, si 1 es visto desde A su comprensión es típica de I; si 1 es visto desde B, ídem de II; si 2 es vista desde B, ídem de II, y si 2 es vista desde C, ídem de III.

Por ejemplo, si se investiga 2 desde B nada tiene que ver con III pues se queda en II; si se desea investigar 2 desde III debe orientarse desde C.

Para II, el enfoque B ilumina lo característico II de 1 y 2. Para II, el enfoque A y C considera lo incharacterístico de 1 y 2. Del mismo modo., antropológicamente, C ilumina lo incharacterístico de 2 respecto de III.



El perspicaz etólogo que fue Fabre señalaba, comparando su amado mundo de los insectos con el mundo de los hombres, la profunda originalidad de este último por la presencia de la herramienta y del fuego (ed. 1947, 2ª serie, cap. IV, 68); dejando el tema de la herramienta para otro estudio en curso, recordamos que *psós luz*, puede entrar en la etimología tan incierta y oscura de ántropos. El fuego, inasequible a cualquier animal y que parece estar presente con australopitecos y pitecantropos, induce a sospechar que ha modificado el llamado "reloj biológico", es decir, liberado al hombre del ritmo biológico día y noche, claridad y sombra y permitirle funcionar de acuerdo a otras pautas y medidas temporales. Gracias a la luz del fuego, producida y controlada por el hombre, éste se sobrepone al compás biológico y natural e intenta y consigue el desarrollo de otros tiempos de vigilia y sueño, de actividad y descanso. El doctor Richter, según *Science Service*, tiende a demostrar que el reloj natural, permanente en plantas y animales quedó sumergido en el hombre emancipándolo de una rítmica oscilación regular y natural. Este reloj natural aparecería en el ser humano en condiciones anormales, como enfermedades mentales, traumatismos del cráneo, grandes conmociones, fiebres elevadas y tensión resultante de la iluminación prolongada. El doctor Richter cree que el ciclo de veinticuatro horas se basa en un grupo de neuomas existentes en el hipotálamo y que a través de la evolución —nosotros decimos que

a consecuencia del descubrimiento del fuego— estas células han desarrollado un ritmo propio y ahora se ha independizado de todos los factores externos, inclusive de la luz y de la oscuridad (ver *Galambos*, 1964:138 ss). Este es un ejemplo de un hecho cultural somatizado; el hombre modificando su propia naturaleza, según expresión de Karl Marx (1946: 126-7 y 372). El tema del incesto —tal cual lo plantea Lévi-Strauss— verdadero o exagerado en su importancia en la génesis de la cultura lleva, inevitablemente, el intrincado sistema de comunicaciones que funciona en los sistemas endoexogámicos. Estos sistemas que determinan la red de relaciones parentales, no dada en el área biológica, incide en su portador, por así decirlo. La endogamia, por ejemplo, facilita la dominancia o la recesividad, según sea lo aleatorio, lo cual a su vez, es la expresión de un tipo o un estado o un rasgo corporal, *en este sentido la endogamia está somatizada*. Si se explica tal o cual carácter somático por razones de probabilidades genéticas la explicación es biológica pero, si sin ignorar estos mecanismos subyacentes, se investiga cuál es la causa que selecciona y orienta este mecanismo se ve que no es la matemática de los genes sino un hecho, eminentemente cultural, el que ha precedido la determinación de un rasgo físico. Refiriéndose a la antropología física Lévi-Strauss (1968:317) dice que “se ocupa de problemas tales como la evolución del hombre a partir de formas animales, su distribución actual en grupos raciales, diferenciados por caracteres anatómicos o fisiológicos. ¿Se la puede definir —continúa—, en consecuencia, como un estudio «natural» del hombre? Sería olvidar que las últimas etapas, al menos, de la evolución humana —aquellos que han diferenciado la raza de *homo sapiens* y tal vez inclusive las etapas que han conducido a éste— se han desenvuelto en condiciones muy diferentes de las que presidieron el desarrollo de las otras especies vivientes: desde que el hombre adquirió el lenguaje (y las técnicas más complejas que caracterizan las industrias prehistóricas, así como también la regularidad de sus formas, implican que el lenguaje estaba ya asociado a ellas para permitir su enseñanza y transmisión), el hombre mismo ha determinado las modalidades de su evolución biológica, sin tener necesariamente conciencia de ello. Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas, tales como la prohibición del incesto, la endogamia, la exogamia, el matrimonio preferencial entre cierto tipos de parientes, la poligamia o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas, y estéticas. Al conformarse a reglas, una sociedad favorece ciertos tipos de uniones y excluye otros. El antropólogo que intentase explicar la evolución de las razas o subrazas humanas como si fuera solamente el resultado de condiciones naturales, se vería encerrado en el mismo callejón sin salida que un zoólogo que quisiera explicar la diferencia actual de los perros mediante consideraciones puramente biológicas o ecológicas, sin tomar en cuenta la intervención humana llegaría, sin duda, a hipótesis absolutamente fantásticas, o más bien al caos. Ahora bien, los nombres no se han ‘hecho’ menos a sí mismo que a las razas de sus animales domésticos, con la sola diferencia de que el proceso ha sido, en el primer caso, menos consciente y voluntario que en el segundo”.

Un tema de sumo interés es el estudio del bipedalismo del hombre. Todavía se lo suele explicar como una consecuencia inevitable debido a la especial conformación de los huesos de la pelvis y de las piernas; por eso se

admite que el australopiteco, el zizantropo y el prezizantropo debieron caminar en posición erecta (Napier, 75, 1964). El planteo no es tan simple; algunos admiten que el hombre es bípedo por razones culturales (Filloux, 1962:11); si el niño no imitase (la imitación es una de las leyes de la socialización) y no se le enseñase (en otro trabajo demostraremos que los animales no se enseñan entre sí) a caminar en dos miembros nunca lo haría. Es evidente que la posición erecta es antifisiológica para el hombre y que no articula, armoniosa y equilibradamente, con las necesidades funcionales de todo el organismo, comenzando por su misma estabilidad tan comprometida por presentar el metacentro demasiado alto. En su bipedismo se halla parte de la razón de sus hernias inguinales, eptosis, várices, trastornos circulatorios e irrigación defectuosa del encéfalo; bien se la ha llamado "postura antinatural" (Zucchi, 1967:50) y mal, por consiguiente, se la puede considerar lógica consecuencia morfológica y evolutiva. No es fácil averiguar la causa que lo llevó a tomar esta posición defectuosa; se ha supuesto que la necesidad de comprometer sus manos para llevar los alimentos (Hewes 63, 1961) o de utilizar los instrumentos (Dart-Craig, 1962:303 ss) fueron los impulsos hacia el bipedismo; sea que estas causas concurrentes hayan sido facilitadas por un determinado desarrollo cerebral, lo cierto es que estamos constreñidos a pensar en un juego interrelacionado que, de algún modo, se refleja en el soma y en actitudes somáticas. La somatización de la modalidad es el objeto típico de la antropología física. El mismo planteo debe hacerse respecto a la mano. Su significado de miembro detenido en el proceso de transformación y, por lo tanto, relicto del oligoceno, no se explica sino por la incidencia de las posibilidades y requerimientos instrumentales de la cultura. El instrumento — arma, herramienta, lenguaje cenestético, etc.— la detuvo o bloqueó en su pentadactilia dándole funciones que la función locomotriz no pudo conocer y que la llevó, por consiguiente, al solipedismo en los ungulados. La mano libre, con todos sus dedos y flexibilidad conservados es una consecuencia de la cultura y, en este sentido, la mano la somatiza. Tiene más sentido de lo que parece la definición lineana del *homo ferus* como *tetrapus*. La posible relación de pentadactilia conservada, instrumentos y desarrollo nervioso central complican este proceso de somatizaciones, pero lo hacen inevitable como modelo de trabajo. Los monos, entre otros mamíferos, conservan esta pentadactilia pero las llamamos manos por extrapolación antropomorfizante, olvidando que la pentadactilia deviene mano cuando alcanza el significado de somatizar posibilidades culturales. No entenderlo así, es descender, nuevamente la terreno de la zoología comparada, y abandonar el planteo diferencial antropológico.

Al lado de este proceso somatizante, parece producirse otro proceso que modifica la biología del hombre, pero esto ya no nos interesa desde el punto de vista que planteamos. Retomando el tema, que páginas atrás tocamos, referente a la formación de las razas expuestas por Haddon y Eiskstedt y aceptado por todos los antropólogos como hipótesis plausible, se comprenderá que se trata de una raciogénesis explicativa aplicable a animales silvestres, en estado natural, lo cual de ningún modo corresponde al *homo sapiens*, *homo cultus* o, simplemente *homo*, es decir, en posesión él mismo de causas diferenciantes, aparte de las causas biológicas comunes en el nivel biológico, pero que en este nivel, el nivel del homo, incluso funcionan de otro modo.

La génesis raciológica propuesta por Haddon y Eickstedt es una raciología de zoólogos y no de antropólogos. La raciología antropológica está por hacerse. Mientras se continúan con pautas y criterios zoológicos habrán tantas clasificaciones raciológicas como autores se propongan hacerlas. Este es otro ejemplo de la necesidad de colocar las investigaciones de antropología física en el lugar que le corresponde, en su esfera plusbiológica.

De acuerdo a todo lo expuesto críticamente, la definición propuesta se apoya en los siguientes fundamentos: 1) La distinción de áreas o niveles de análisis; 2) En cada área se dan elementos de las áreas subyacentes a la vez que otros singulares e inéditos; cada área debe ser considerada en lo que tiene de particular, de característico, de lo contrario pierde su especificidad; 3) Hasta ahora la antropología física no ha sido más que una zoología del hombre y, en este caso, su 'hombre' es un ser irreal; 4) El nivel de análisis del *homo* es el nivel fenomenológico cultural; 5) El *homo* sólo existe como *domesticus*; no se lo conoce en estado silvestre, fósil o reciente; los supuestos casos de regresión a un estado natural pretecnológico, es una fantasía. El *homo tetrapus*, *hirsutus* y *mutus* nada tiene que ver con el *homo ferus primigenius*, es, simplemente, un "hombre" enfermo, disminuido mental o terático; 6) El hombre doméstico no es igual, por consiguiente, a un hombre domesticado; 7) Hombre y cultura no son concebibles como dos términos que se suman mecánicamente, constituyen una unidad de nuevo orden; no existen independientemente; 8) La cultura, pues, no es, estrictamente hablando, la ecología del hombre. La idea de ecología es propia del área biológica, no antropológica. En el caso del hombre no puede hablarse de una biocinesis o ecosistema; 9) La cultura somatizada constituye la especificidad del *homo sapiens*; 10) La antropología física considera *metódicamente* la cultura como variable independiente, investiga el proceso y los resultados de somatización de la cultura sobre el hombre. *Teóricamente*, soma y cultura constituyen unidad.

Las bases teóricas y críticas que fundamentan la definición propuesta de antropología física nos permiten plantear una cuestión directamente relacionada con la nuestra. Si se observa el desarrollo del pensamiento científico que va reconociendo la necesidad de hablar de una biología humana como una particularización dentro de la biología general, se nota que el énfasis se coloca sobre la vida psicológica (*Grasset*, 1906) o mental (*Chauchard*, 1957), factor éste capaz de imprimir gran singularidad a todos los procesos de ese animal sumamente evolucionado llamado hombre. Recientemente, entre nosotros, esta tesis ha sido retomada por Martínez Soler (1969), aunque con cierta tímida apertura hacia una concepción más exacta y antropológica. En cambio, en la exposición de Weiner (1966) se vuelve a razonamientos que no superan a los de Schwidetsky (1950) en su "Etnobiología", por más que los formule en términos modernos. Sin dejar la biología es fácil observar que la biología humana alcanza este predicado cuando se da, simultáneamente, con la fenomenología cultural. No se niega que con el hombre aparece una forma superior de psiquismo (*Piveteau*, 1957) sobre el cual se procura fundamentar la caracterización humana. Dejando de lado el alcance que tiene el factor mental o psicológico en Teilhardt de Chardin, por tratarse más de un tema filosófico que antropológico, fundamentar la distinción en el factor señalado no alcanza, en efecto, enmarcar una neta diferenciación entre la esfera de lo animal y la esfera del hombre, puesto que la actividad mental puede seguirse, sin solución

de continuidad, por un buen trecho del *filum* animal, incluyendo al hombre. Podemos hablar de una biología humana, como de algo realmente distinto, cuando aparece indisolublemente relacionada con hechos culturales; esta singularidad, llamémosle culturología a falta de otro calificativo más apropiado, no existe en animales y vegetales silvestres. En los vegetales y animales domésticos, puestos al servicio de las necesidades del hombre, aparecen modificaciones porque el impacto y la influencia cultural los cambia, los somatiza, aunque se trate de un distinto proceso somatizante. En el hombre la somatización constituye parte inseparable de su ser, él es, a la vez, sujeto y objeto de la fenomenología cultural: modifica modificándose. En los animales, la somatización viene de afuera, les es impuesta, se suma a ellos, alterándolos pero, como conjuntos pueden retornar —aunque ya con ciertos límites— al estado silvestre.

Culturalizados, domesticados, pierden calidades nativas favorables y desarrollan otras más útiles al hombre que a su especie. La relativa vuelta al estado natural les reintegra en parte las ventajas inherentes a su ser. Baumgardt (1960: 102-103) describe las modificaciones de los sentidos en el animal doméstico. Oxnard (1967) examina los fenómenos patológicos que aparecen en los primates cautivos: hipervitaminosis, lesiones del sistema nervioso, de las membranas mucosas de la boca, enfermedades de la sangre, perturbaciones de la reproducción y del crecimiento; las vacas 'holandesas' y los 'pura sangre' son notables ejemplos de esta profunda deformación operada linealmente a fin de satisfacer necesidades del hombre. "La planta doméstica, en su más alta expresión, se nos presenta como un ser monstruoso o enfermo, cuyas taras explotamos tratando constantemente de aumentarlas, haciéndolas más ventajosas, hasta llegar al ideal; sin embargo, biológicamente el árbol que la produce es un ser estéril, que vivirá mientras el hombre la cuida en su vergel, multiplicándolo por injerto, pero que desaparecerá al abandonarlo... Los casos patológicos antes aludidos son naturales a nuestros ojos, y nos resultan tan útiles, que cuando la planta manifiesta cierta tendencia a la normalidad, decimos que *degenera*, cuando en realidad ocurre todo lo contrario" (Parodi, 1938,4). Una buena parte —por no decir todo— de los temas de fito y zootecnia alcanzan su auténtico sentido a la luz de la antropología. Podría proponerse que todos aquellos fenómenos biológicos que alcanzan una instancia fenoménica cultural, que son objetos de modificaciones que vienen de causales y planteos culturales, tendrían que ser objeto de una *biología antropológica*. Los vegetales y los animales que tratan los agrónomos y los veterinarios no son, botánica y zoológicamente 'puros' y, como tales, es imposible comprenderlos y dirigirlos. Por otra parte, es necesario reconocer que los médicos han comprendido, de algún modo, que la enfermedad no se da pura en hombres generales o abstractos sino, muy por el contrario, en hombres concretos de culturas concretas y, por lo tanto, con rasgos y pautas (bienes y normas) somatizados. Incluso, ya se admite, entre los sanitaristas y psicoterapeutas, aunque no con todas sus consecuencias inherentes y legítimas, que la misma idea de enfermedad y todas sus implicancias ideológicas forman parte del proceso somatizante que se constituyen, plenamente, en el individuo desarrollado. Si el médico no lo entendiera así, sería un zoólogo especializado en enfermedades de un peculiar animal que mal se llama hombre; quizá sea por esto que la sabiduría popular califica de "veterinario" al médico que no ve en el hombre un ser eminentemente cultural y, más profundamente aún, con su soma sellado por los fenómenos culturales.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHLEY MONTAGU, M. F. — *An introduction to physical anthropology*. Springfield, III., USA, C. C. Thomas, publ., 3th ed, 1960 (1th 1945).
- BAUMGARDT, ERNEST — *Las sensaciones en el animal*. Trad. E. Mendelievich; Buenos Aires, Edit. Paidós, 1960.
- COMAS, JUAN — *Manual de Antropología Física*. México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- COPI, IRVING M. — *Introducción a la lógica*. Trad. N. Míguez. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- CHAUCHARD, PAUL — *Compendio de biología humana. Las bases orgánicas de la conducta y el pensamiento*. Trad. M. Testa. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961; 1ª ed. 1957).
- DART, RAYMOND — CRAIG, DENNIS — *Aventuras con el eslabón perdido*. Trad. Fl. M. Torref. México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- FABRE, J. H. — *Recuerdos entomológicos. Estudios sobre el instinto y las costumbres de los insectos*. Buenos Aires, Emecé editores, 2ª serie, 1947.
- FILLOUX, JEAN-CLAUDE — *La personalidad*. Trad. A. Rubio. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, 2ª ed.
- GALAMBOS, ROBERT — *Nervios y músculos*. Trad. R. Epstein. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- GRASSET, (J) — *La biologie humaine*. París, E. Flammarion ed., 1917.
- HEISKOVITS, MELVILLE J. — *El hombre y sus obras; la ciencia de la antropología cultural*. Trad. M. Hernández Barroso. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- HEWES, GORDON W. — *Food transport and the origin of hominid bipedalism*, *American Anthropologist*, 1961. 687-710.
- IBARRA GRASSO, DICK EDGAR — *Introducción a la americanista. Crítica y teoría*. Cochabamba, Bolivia, Editorial Universitaria, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE — *Antropología estructural*. Trad. E. Verón. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- MARETT, R. R. — *Antropología*. Trad. J. M. Quiroga Plá. Barcelona-Buenos Aires, Ed. Labor, S. A., 1931.
- MARTÍNEZ SOLER, BENIGNO J. — *Biología y cultura en taxonomía humana*. *Antiquitas*, Buenos Aires, Nº 9, 1969, 1-5 y 16.
- MARX, CARLOS — *El capital. Crítica a la economía política*. Trad. J. B. Justo y J. Hausner. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
- NAPIER, J. R. — *The evolution of bipedal walking in the hominids*, *Archives de Biologie*, 75, 1964, 673-708.
- OXNARD, C. — *Some occult lesions in captive primates*, *American Journal of Physical Anthropology*, 1967, 26, Nº 1.
- PARODI, LORENZO R. — *El proceso biológico de la domesticación vegetal*, *Revista Argentina de Agronomía*, Buenos Aires, 1938, 5, nº 1.
- PIVETEAU, JEAN — *Traité de paléontologie. Les primates et l'homme*. París, Masson éd., t. VII, 1957.
- SCHWIDETZKY, ILSE — *Etnobiología*. Trad. H. F. Morck, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955 (ed. a'emana 1950).
- WEINER, J. S. — *La biología dl l'ombre social*, *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. III, 1966, 9-23 (original inglés en *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 1964, 94, part. 2.)
- ZUCCHI, HERNÁN — *¿Qué es la antropología filosófica?* Buenos Aires, Ed. Col'umba, 1967.