

Por una antropología autopoietica: Vías para una síntesis biosociocultural de los cuerpos

Victoria Reyes Muñoz^a

^a *Universidad de Chile, Chile*

Introducción

La antropología aspira a una comprensión holística del ser humano, que integra sus dimensiones biológica, social y cultural. Sin embargo, su desarrollo disciplinario la ha fragmentado en subcampos, lo que ha conducido a análisis compartimentados que dificultan una visión unificada. Este trabajo propone recuperar esa mirada integral mediante los postulados de la autopoiesis, formulada por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, y de la cognición enactiva, desarrollada posteriormente por Varela junto a Evan Thompson y Eleanor Rosch.¹ Estos postulados ofrecen un marco radicalmente integrador para superar el dualismo biología-cultura, al entender la vida como un proceso de coemergencia entre el organismo y su entorno.

¹ Si bien el marco teórico del enactivismo formulado por Varela difiere en algunos puntos de la teoría autopoietica de la cognición desarrollada por Maturana, para los efectos de este trabajo dicha diferencia no es sustancial.

Desde una perspectiva latinoamericana, se explora cómo este marco dialoga con la antropología del cuerpo y fundamenta una comprensión biosociocultural en la que el cuerpo es el lugar de síntesis del conocimiento. Para ilustrar su potencial, se esboza su aplicación en tres estudios de caso —performatividad corporal, salud ecológica y patrimonio biocultural indígena—, con lo que se delinea un enfoque analítico biosociocultural de y desde los cuerpos.

Un lugar para la autopoiesis y la enacción en la discusión biología-cultura

La tensión entre biología y cultura constituye una discusión fundacional y perdurable en antropología. Durante décadas, el debate osciló entre polos aparentemente irreconciliables. Por un lado, el determinismo biológico del siglo XIX buscaba en la naturaleza física la causa única de la diversidad social, lo que respaldaba nociones como raza e instinto. Por el otro, la reacción culturalista encabezada por Franz Boas defendió la autonomía de la cultura y la plasticidad biológica para desmontar jerarquías raciales (Boas, 1940). Este movimiento culminó por afianzar el determinismo cultural, con aportes como los de Margaret Mead y Ruth Benedict (Mead, 1928; Benedict, 1934). Este forcejeo teórico generó dualismos analíticos (naturaleza/cultura, individuo/sociedad) que, si bien facilitaron la comprensión de aspectos específicos del contexto sociocultural, dificultaron una aprehensión holística de la experiencia humana.

Este forcejeo teórico generó dualismos analíticos (naturaleza/cultura, individuo/sociedad) que, si bien facilitaron comprender aspectos específicos del contexto sociocultural, dificultaron una aprehensión holística de la experiencia humana. Un aporte crucial de la antropología ha sido demostrar que la ciencia responde a un contexto cultural e histórico específico; con ello ha mostrado, además, que la indagación científica sobre lo humano ha estado marcada por la antinomia entre objetividad y subjetividad, lo que dificulta articular aspectos centrales de la experiencia humana,

como lo material y lo significativo. En busca de una síntesis, surgieron corrientes como el estructuralismo (Lévi-Strauss, 1958), el neoevolucionismo materialista (Steward, 1955; White, 1949) y la antropología simbólica (Geertz, 1973). No obstante, el dualismo persistió como herencia del pensamiento cartesiano. Es aquí donde la autopoiesis y la enacción reclaman su lugar, con una propuesta radical para teorizar la vida desde sus fundamentos.

Cuando Humberto Maturana y Francisco Varela publicaron *De máquinas y seres vivos* y *El árbol del conocimiento*, plantearon una biología que se desmarcaba del determinismo biológico sobre la cultura y postulaba, más bien, un determinismo biológico en la organización del ser vivo (Maturana y Varela, 1972, 1984). La autopoiesis define a los seres vivos como “sistemas autopoieticos moleculares” (Maturana, 2003, p. 18). Esta organización se extrapola a la vida humana: las células son sistemas de primer orden; los organismos, de segundo orden; y es posible hablar de sistemas sociales de tercer orden. Sin embargo, lo que define a estos últimos no es la autopoiesis de sus componentes, sino el patrón de relaciones entre ellos.

La clave está en comprender que esta dinámica de autoorganización constituye un sistema singular. Maturana y Varela postularon que los seres vivos son sistemas cerrados en su organización (se autoproducen recursivamente) pero estructuralmente abiertos al medio, con el que intercambian materia y energía y mantienen un acoplamiento estructural. Desde esta óptica, la cultura y lo social no emergen después de lo biológico, sino como el dominio de fenómenos que surge de ese acoplamiento estructural consensuado entre sistemas vivos. Lo sociocultural se coordina en un *lenguajear*, entendido como una acción coordinadora de haceres (Maturana, 1990). Sobre esta matriz biológica, Varela, Thompson y Rosch (1991) formulan una teoría distinta, aunque emparentada: la teoría enactiva de la cognición. La enacción sostiene que la mente no opera como un procesador de información que representa un mundo externo; por el contrario, el mundo y el sujeto cognoscente coemergen a través de la acción corporal de un organismo autopoietico situado. La cognición es un *hacer sentido* (*sense-making*): la capacidad del sistema vivo para generar un mundo significativo, relevante para su mantenimiento. Este hacer sentido está intrínsecamente teñido de

valoración afectiva, pues las emociones son modos de acoplamiento que orientan la percepción-acción. Percibir, recordar o imaginar son acciones corporales de un organismo completo en su entorno, un *hacer en el mundo* inseparable de su historia de acoplamientos. Este giro desplaza el énfasis de lo representacional a lo performativo y afectivamente situado.

En las ciencias sociales, la apropiación más radical de la autopoiesis fue la del sociólogo Niklas Luhmann, quien trasladó el concepto a lo social y argumentó que los sistemas sociales son sistemas de comunicaciones autopoieticos, operativamente cerrados pero acoplados a sistemas psíquicos y orgánicos (Luhmann, 1984). Para él, la comunicación es un fenómeno emergente y autorreferencial, con lógica propia. Su planteamiento supone una teoría sistémica macrosociológica que, en cierto modo, relega al sujeto encarnado al entorno del sistema y sitúa lo social como una trama autónoma de comunicaciones. Esta traslación ha sido criticada por separar lo que Maturana y Varela (1972) concibieron como una unidad dialéctica: para la propuesta original de Maturana y Varela, lo social surge del acoplamiento consensuado y encarnado entre organismos completos, no de un sistema abstracto de comunicaciones. Así, Luhmann perdería de vista la materialidad corporal, la experiencia vivida y la agencia como constitutivas de lo social.

Estas discusiones han sido parte de las reflexiones en ciencias sociales, especialmente en teorías que usan la autopoiesis como modelo para las organizaciones. Sin embargo, muchas veces ese uso no se ha referenciado de manera explícita, lo que ha generado confusiones. Un cuestionamiento remarcable es el del antropólogo sistémico chileno Marcelo Arnold-Cathalifaud, quien acuñó el concepto de *sociopoiesis* como vía intermedia (Arnold-Cathalifaud, 2008). Su crítica central es que la teoría luhmanniana excluye a los seres humanos como componentes constitutivos. La sociopoiesis, en cambio, describe sistemas cuyos elementos son personas en interacción, es decir, sistemas psicosociales en los que se autoproducen los patrones relacionales (normas, roles, afectos). Este concepto recupera en parte el espíritu encarnado de Maturana y Varela y permite analizar etnográficamente cómo los grupos mantienen su identidad a través de la recursividad de sus prácticas relacionales.

Un acercamiento más afín al espíritu original se encuentra, en antropología, en el paradigma del *embodiment*. Thomas Csordas propuso entender la corporalidad como paradigma y argumentó que el cuerpo es el sustrato existencial de la cultura, no un objeto de representación (Csordas, 1990, 1993). Esta orientación comparte presupuestos con el enfoque enactivo, al ver el cuerpo como sujeto necesario del *ser*. La bioantropología la ha considerado especialmente, pues reconoce, de manera bidireccional, las implicaciones biológicas en la constitución sociocultural del individuo. También destaca el desarrollo teórico de Tim Ingold y su concepto de *devenir biosocial*. Ingold rechaza la idea de una naturaleza humana preformada a la que se añade cultura y propone que los seres humanos devienen en un proceso continuo de crecimiento dentro de un entorno de relaciones materiales y sociales (Ingold, 2013). Este devenir es compatible con la noción maturaniana de autopoiesis y acoplamiento estructural, pues ambos enfatizan la coconstitución dinámica del organismo y su medio. Por su parte, la crítica de Ingold al neoevolucionismo dialoga con la visión de Maturana y Varela sobre la historia natural como una deriva natural contingente.

De tal manera, reconocemos el lugar articulador de la autopoiesis para una comprensión holística: como principio biológico, permite diluir dualismos persistentes (naturaleza/cultura, individuo/sociedad) al ofrecer una mirada sistémica y procesual. La teoría enactiva, por su parte, aporta a la comprensión de los procesos cognitivos como acciones corporales situadas que hacen emerger el mundo, asociadas a los afectos y las performatividades. Este hacer cognitivo-enactivo está fundado en una dimensión biológica profunda: la emoción. Maturana, junto a Ximena Dávila, desarrolló la noción de las emociones como “disposiciones corporales dinámicas que especifican el dominio de acciones en que un organismo se mueve” (Maturana y Dávila, 2008). Lejos de ser estados psicológicos subjetivos, emociones como la confianza o el miedo son configuraciones relacionales que abren o cierran posibilidades de acoplamiento estructural. Constituyen la base biológica del *lenguajear* y de lo social. Solo en un espacio de aceptación mutua pueden coordinarse conductas recurrentes que generan un dominio consensual. Es ahí donde la cultura se edifica sobre una matriz emocional compartida.

Esta ontología biológica de lo afectivo encuentra expansión en el llamado giro afectivo en ciencias sociales y humanidades. Pensadores como Brian Massumi, Sara Ahmed y Arlie Hochschild desplazan el foco de la emoción como experiencia interior hacia el afecto como fuerza prepersonal, circulante y productiva, que constituye cuerpos y mundos sociales. Massumi concibe el afecto como una intensidad autónoma, una capacidad de afectar y ser afectado (Massumi, 2002, 2015). Ahmed analiza cómo las emociones circulan y se “pegan” a ciertos cuerpos y objetos, lo que produce superficies de inclusión y exclusión (Ahmed, 2004). Hochschild expone la gestión de la emoción como mercancía en el capitalismo tardío (Hochschild, 1983). En conjunto, el giro afectivo muestra la ontología relacional autopoietica no como un espacio neutral, sino como un campo de fuerzas históricamente constituido, en el que las dinámicas biológicas están impregnadas por políticas de la afectividad que producen subjetividades y desigualdades.

La inserción de la autopoiesis y la enacción en los estudios sociales debe ser consciente de su origen como teoría biológica. El propio Varela observó —no sin escepticismo— que, al expandirse más allá de la biología hacia las ciencias humanas, la autopoiesis pasa a cumplir un papel metonímico (Varela, 2000). Aquí, en cambio, leemos esa metonimia no como una merma, sino como su potencia: nos permite pensar la vida social como una extensión compleja de los principios que organizan la vida misma. Desde la antropología, encontramos eco y expansión en las antropologías más-que-humanas, en el giro ontológico (Holbraad y Pedersen, 2017) y en las críticas a la separación entre naturaleza y cultura (Descola, 2005; Latour, 1987). A partir del giro biológico introducido por Lynn Margulis, autoras como Donna Haraway y Anna Tsing retoman el concepto de *simbionte* para proponer la idea de *naturalezas-culturas*, desestabilizando los límites entre organismo y máquina, naturaleza y técnica (Haraway, 1991, 2003; Margulis, 1998/2002; Tsing, 2015/2021). Sus propuestas expanden la visión autopoietica: los seres no preexisten a sus relaciones, sino que se constituyen en acoplamientos estructurales históricos y materiales específicos. Un cuerpo humano es un holobionte, un ecosistema en simbiosis recursiva (Margulis, 1998/2002). Esta mirada, profundizada por Eduardo Kohn en su antropología *más-allá-de-lo-humano*, considera que la autopoiesis y la cognición no

son privilegios humanos, sino propiedades de sistemas vivos enredados en semiosis y en relaciones ecológicas más amplias (Kohn, 2013). Desde miradas ecofeministas, entender la vida como una red de interdependencias desmonta los mitos de autonomía y dominio que han sustentado la explotación (Carbajal y Ramognini, 2023).

En síntesis, aplicar la autopoiesis y la enacción al análisis de la experiencia humana exige considerar al ser humano como un sistema autopoietico encarnado y situar el cuerpo como sustrato común. Así podemos esbozar una síntesis biosociocultural en la que lo biológico, lo social y lo cultural no se compartimentan, sino que se coconstituyen en un proceso dinámico y recursivo de hacerse, sentirse y afectarse en el mundo.

El cuerpo como síntesis biosociocultural

El cuerpo ha sido históricamente el principal marcador de otredad: ha definido dicotomías como yo/otro y ha generado nociones de cercanía o distancia. Esta separación entre el sujeto y el mundo exterior ha fundamentado la definición de persona dentro de un grupo, aunque su significado varía en cada contexto sociocultural. En Occidente, el dualismo cartesiano consolidó la escisión entre la *res extensa* (cuerpo-máquina) y la *res cogitans* (mente): relegó el cuerpo a un sustrato físico gobernado por leyes naturales, mientras que la cultura, producto de la mente humana, habitaba un reino simbólico autónomo. La antropología heredó esta escisión y abordó el cuerpo como organismo biológico (antropología física) o como construcción social y simbólica (antropología sociocultural).

Un giro crucial ocurrió con la emergencia de la antropología del cuerpo —que propuso pensar el cuerpo como una realidad a la vez individual, social y política (Scheper-Hughes y Lock, 1987)— y del paradigma del *embodiment*. Thomas Csordas propuso entender la corporalidad no como objeto, sino como el sustrato existencial desde el cual se experimenta el mundo (Csordas, 1990, 1993). Este enfoque, que Csordas (1990) elabora a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty y de Bourdieu, concibe el

cuerpo como el lugar donde se forja la experiencia a través de hábitos, percepciones y disposiciones incorporadas. Se trata de pensar con el cuerpo y desde él.

La autopoiesis aporta el sustrato biológico de esta antropología encarnada; ahora bien, el puente con la experiencia vivida —lo que importa a una fenomenología del cuerpo— lo tiende su desarrollo enactivo más que su formulación clásica. Maturana y Varela (1972) definen al organismo vivo como un sistema autopoietico que se autoproduce continuamente, cerrado en su organización pero abierto estructuralmente a su medio; con ello desplazan la metáfora de la máquina preprogramada hacia un proceso dinámico de autocreación en acoplamiento con el entorno. Sobre esa base, es la cognición enactiva la que reconecta la organización biológica con el cuerpo vivido: al sostener que conocer es hacer emerger el mundo mediante la acción corporal situada, vincula la autopoiesis con la experiencia perceptiva que la fenomenología pone en el centro. Así, percepción y movimiento son ya actos cognitivos.

Lo sociocultural se coordina en un *lenguajear*, entendido como una acción coordinadora de haceres (Maturana, 1990). Silvia Citro desarrolla una noción similar con la intersubjetividad corporal, una base empática que permite una aprehensión prerreflexiva de la realidad a través de la sensibilidad y la percepción compartidas sobre el ser y el estar en el mundo (Citro, 2010). Esta coordinación posee un fundamento biológico en las emociones: Damasio las define como programas de acción fisiológica (Damasio, 1994/1996), mientras que Maturana y Dávila las conciben como disposiciones corporales dinámicas que abren o cierran posibilidades de acoplamiento (Maturana y Dávila, 2009). El *sense-making* enactivo está, así, teñido de una valencia afectiva primordial. La cultura puede entenderse, entonces, como una red histórica de estas coordinaciones emocionales encarnadas, lo que revela una síntesis bioafectiva. Conceptos como las *local biologies*, acuñadas por Lock (1993) y resituado por Niewöhner y Lock (2018), subrayan cómo las fisiologías se coconstituyen en nichos biorrelacionales específicos.

Esta perspectiva exige una reflexión crítica sobre el lugar del observador. Tanto la autopoiesis como la antropología encarnada enfatizan que la posición del investigador es constitutiva del conocimiento. Se requiere una reflexividad corporal que explicita el posicionamiento corporal e identitario (sexo-genérico, étnico, de clase, etcétera) del investigador, que obje-tive su subjetividad y delimite sus sesgos. Como señala Bourdieu, al abordar cualquier práctica cultural hay que “interrogarse a sí mismo en tanto practicante de esa práctica” (Bourdieu y Chartier, 1985/2010, p. 253). Esto implica operacionalizar el propio acoplamiento estructural con el mundo y utilizar el cuerpo del etnógrafo-investigador como instrumento y umbral de posibilidad para el conocimiento.

Reconocemos, entonces, que la síntesis biosociocultural no es una suma de dimensiones preexistentes, sino un proceso unitario de coemergencia en el que el cuerpo vivo es el operador central. Lo biológico es la organización autopoietica y dinámica del cuerpo; lo social, el patrón de coordinaciones consensuales (el *lenguajear*) entre cuerpos; lo cultural, el dominio de significados que emerge de esas coordinaciones y, a la vez, las guía. Los tres son momentos inseparables de un flujo de vida recursivo. La autopoiesis y la enacción ofrecen así un fundamento epistemológico para una comprensión integrada del ser humano: un cuerpo que, al autoproducirse, permite un desarrollo enactivo y emocionalmente situado que es ya siempre, de manera inextricable, biosocial y biocultural.

Tres casos de aproximación

Para no dejar esta reflexión solamente en el campo teórico, se presentan tres casos etnográficos —performance, narrativa y agencia corporal— que ejemplifican aproximaciones metodológicas fenomenológicas, hermenéuticas y pragmáticas desde una perspectiva biosociocultural de los cuerpos.

Madres de Gaza

Este primer caso parte de mi propia experiencia. Lo presento como un relato autoetnográfico de mi participación en Madres de Gaza, una intervención performática y procesional inspirada en la danza butoh que encarna, en las calles de Santiago, el duelo por las madres palestinas. La narración que sigue reconstruye esa vivencia desde mi cuerpo.

Hace unos años conocí a Valentina, una mujer-madre de dos niños, actriz, y que ahora se dedicaba a ser doula y a cuidar a madres en sus gestaciones y puerperios. Fue ella quien me cuidó en un momento muy sensible de mi vida, luego de haber dado a luz a mi hija.

Como nos seguimos en redes sociales, conocí Madres de Gaza al ver una fotografía que compartió y me paró los pelos. Valentina, su hermana Javiera y otras compañeras crearon esta intervención, inspiradas en su trayectoria con la danza butoh, su experiencia de maternidad y la desoladora empatía de ser testigo de lo que está pasando en Gaza, territorio palestino. Cuando leí: “En esta Procesión cada paso es un rezo... Cada paso la ofrenda... Cada paso para darle un lugar al dolor que compartimos. Para exigir desde la No Violencia que se acabe este exterminio. Para visibilizar el dolor de las Madres que han perdido a sus hijos e hijas. No necesitas experiencia. Sólo sentir este llamado desgarrador”, afirmé que asistiría a la siguiente convocatoria.

Lo que viví aquel día, ahora es una memoria profunda. Una que solo se posibilita en la experiencia corporal de un rito que se hizo performance. Ese día estaba nublado y cuando llegué a esa plaza del metro Universidad Católica, con mi guagua en brazos, el ambiente se sentía cargado. Reconocí a otra chica, también porque llevaba su guagua en brazos, y al saludarnos ambas estábamos medio desorientadas porque era nuestra primera vez haciendo una performance.

Cuando llegó Valentina, rápidamente todo tomó ritmo y forma. Lo poco que sabía del butoh se limitaba a saber que era una danza cruda y visceral de origen japonés que nació como respuesta artística al horror y la devastación de la Segunda Guerra Mundial y las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki. Una clave en la interpretación era que al estar pintada de blanco se diluía el “yo” para dar paso a ser un lienzo vivo, que evocaba espíritus, fantasmas o la palidez de los muertos.

Desplegar pintura por mi cuerpo, por mi cara, por cada espacio visible de mi piel, no se sentía como solo pintarse para simbolizar la muerte, era más como conscientemente vestirse y ser ella. Delinearse los ojos de negro era otro reflejo, uno que resaltaba la mirada de quien ha visto los aspectos más oscuros, incómodos y horrorosos de la experiencia humana. Este encuerpamiento se sintió como estar abrazando la dualidad de la vida y la muerte.

No sé si fue el usar ropas holgadas o que Valentina me posicionara la kufiya palestina, pero al momento en que prendieron el sahúmo y sostuve el lienzo, de a poco ya no me sentía la Victoria que conocía. Recuerdo que nos miramos todas y caminamos saliendo hacia la Alameda con un temple que solo puedo describir como un dolor profundo. Sentía mi cuerpo pesado, duro y mis manos tiesas. Tal vez era por la pintura o por la fuerza que se hace con los dedos al sostener un lienzo. Pero fue ahí cuando vi cómo la pintura se había secado y se veía trizada en mi piel, aunque al tacto se sintiera suave como la tiza.

De un momento a otro, algo me recordó que era yo misma al entrar con el lienzo a la masa en la Alameda, como si todas las marchas estudiantiles y feministas vividas también hubieran dejado una forma de ser en mí. Mientras mirábamos el horizonte, las madres de Gaza que iban frente a mí abrazaron firmemente sus guaguas.

Sentí mi espalda rígida, una presión inexplicable en el centro de mi cabeza y miré a la madre que caminaba con su hija pequeña al lado, también de butoh, también con una guagua. Me pregunté por mi hija: ¿podría ella también sentir este dolor? Ese pensamiento se desvaneció repentinamente y solo pude seguir el ritmo de los pasos por no sé cuántas cuadas. Cada paso era lento, arrastrado, sintiendo todo el dolor de la Tierra.

Cada cierto rato recordaba las indicaciones de la performance: sostener las muecas de dolor, de sufrimiento, con la mirada fija, mientras percibía cómo se movilizaban las emociones de quienes se detenían a sentir y observar el acto. Las personas alrededor miraban y sus rostros se desfiguraban mostrando impacto y perturbación.

Al pasar el lienzo y tomar mi guagua —hecha de un cojín con una funda de almohada y amarrada con trapos— no recuerdo haber pensado en “actuar”. Sencillamente el dolor de una madre despojada de su vida te toma el cuerpo.

Cuando tuve algo de consciencia tenía la vista nublada. Estaba llorando, no estaba desesperada ni en busca de consuelo, era más un llanto silencioso, desolado e inmensurable. Sostenía a mi guagua muerta acostada frente a mí y al unísono con mis compañeras las elevamos hacia el cielo.

Me pesaban los hombros y una compañera me escuchó con su mirada. Nuestra marcha terminó a la altura de Los Héroes, donde desplegamos el lienzo y posicionamos a nuestras guaguas en fila frente a este. Nos sentamos juntas detrás, bien cerca, medio apoyadas unas con otras, abrazadas casi. Cerré los ojos y sentí un dolor que no tiene nombre, un cansancio inconciliante y, en el silencio eterno, un suspiro ahogado de injusticia.

Lo que vino después fue rápido: desmaquillarse, desvestirse, compartir un tabaco, un pequeño rezo y un gran abrazo. Volví

a la casa en micro y en el camino estuve pegada mirando mis manos con restos de pintura, solo respirando. Luego abrí la reja de mi casa, la escuché gritar hacia mí: “¡Mamáaaa, ya volviste!”. Agradecí estar vivas.

Sin duda, este relato autoetnográfico pone de manifiesto una serie de aspectos propios de la experiencia corporal en un contexto particular que solo puede ser aprehendido desde los modos perceptuales de quien lo vive y relata. En este texto, mi posicionamiento corporal e identitario como mujer-madre mestiza, con estudios universitarios, proveniente de una clase media-alta, que vive y cría en Santiago de Chile, se entrecruza en la experiencia. Son mis modos somáticos de percepción (Csordas, 1993) los que posibilitan las capacidades analíticas expuestas en la interpretación de mi experiencia en la contingencia sociopolítica mundial. En otras palabras, mi percepción de la experiencia, comprendida como la interpretación de mi sentir, es propia de mi ontogenia en el contexto sociocultural en el cual me he desarrollado y he experimentado etapas significativas de mi ciclo vital.

Una performance, un activismo escénico como el dispuesto en la caminata meditativa-ritual de la procesión de Madres de Gaza, genera un correlato intersubjetivo con las propias maneras de vivir y habitar entre quienes participamos. Aspectos como la maternidad y la comprensión simbólica tanto de la vida como de la muerte, la justicia y la percepción de la violencia se habitan y comparten al vivir un ritual que nos encuentra afectadas por sentir la contingencia. La empatía es radical e interpela el lugar que habitamos como madres en Chile al encarnar de manera figurativa el lugar que habitan otras.

En este caso utilizo este relato etnográfico para ejemplificar cómo el análisis de un acto performativo adquiere una dimensión experiencial cuando el cuerpo-investigador busca ser la escena, y cuánto de su interpretación está marcado por la propia ontogenia. En las maneras de percibir e interpretar cognitivamente los fenómenos, el cuerpo se retoma como el lugar desde donde se expresa y se siente la emoción. Desde el cuerpo se reconoce la experiencia sensible como conocimiento y es el lugar desde donde

se comparte, como dijo Javiera: “un horror que desde el arte nos permite resistir, transformar y honrar la vida y la muerte”.

Narrativas de fertilidad y cambio climático

Camila es una joven de 29 años, educadora menstrual e ingeniera en recursos renovables. Para su memoria de título, investigó la crisis de la fertilidad en el contexto de la crisis climática. Su objetivo era reconocer y ahondar en las percepciones y prácticas sobre la fertilidad de sus cuerpos en un grupo de mujeres de Marchigüe, región de O’Higgins. Al consultarle por su experiencia de investigación, nos relata:

Para mí fue una experiencia corporal bastante profunda y significativa. Estuve una semana en Marchigüe durante octubre del 2024. Pude sentir en mi propia piel el calor y la sequía que viven las mujeres en ese territorio. Sentía mi piel seca y el calor asfixiante. Me preocupaba usar el agua con mucha conciencia, porque sé que escasea y que hay que cuidarla lo más posible.

Al conversar con las mujeres de Marchigüe, pude sentir su angustia frente a un futuro incierto y ambientalmente inseguro. Pude sentir su dolor al comentarme la crisis hídrica a la que se ven enfrentadas desde hace décadas. Escuché sus relatos con mucho respeto y percibí cómo la crisis ecológica que afecta a la comuna influye en sus decisiones (no) reproductivas. Las familias se están reduciendo en número; las mujeres ya no quieren ser madres frente a ese escenario. Las mujeres madres lamentan que ya no serán abuelas, pero entienden perfectamente a sus hijas y sus decisiones.

Percibí mucha nostalgia por un Marchigüe que se ha transformado y se ha secado. Sentí su rabia y su frustración por la contaminación de los alimentos por pesticidas. Una de las mujeres entrevistadas dijo que Marchigüe ya es una zona de sacrificio.

Y mi análisis mostró que sus percepciones dan cuenta de un panorama desolador, donde la esperanza está prácticamente perdida y la vida y la fertilidad del territorio están en riesgo.

Sentí en el cuerpo también la inmensa falta de información y educación con respecto a la gestión de la fertilidad. Cada vez que preguntaba “¿cuáles son las prácticas para el cuidado de la fertilidad?”, la respuesta genérica era “tomar pastillas anticonceptivas”. Eso me duele a mí personalmente, ya que reconozco que el cuidado de la fertilidad tiene que ver con el cuidado de la salud y de la vida, y los anticonceptivos hormonales anulan la ovulación, la cual es considerada el quinto signo vital de salud. Sentí rabia porque esa información no está accesible para que las mujeres puedan tomar decisiones verdaderamente informadas en cuanto a la gestión de su propia fertilidad.

Creo que la salud de los cuerpos y los territorios depende mutuamente, y que no puede haber cuerpos sanos en territorios enfermos; por lo tanto, la recuperación de la fertilidad de los cuerpos y los territorios es un acto de justicia social y ambiental.

— Camila, educadora menstrual e ingeniera en recursos renovables, 29 años

Camila realiza un acercamiento hermenéutico a la experiencia corporal de las mujeres de Marchigüe. A través de la escucha de sus relatos desglosa sus percepciones y las narrativas en torno a la fertilidad y la crisis ecológica. Sin embargo, su atención a la realidad de ellas no queda solamente en eso: la forma en que pone el cuerpo en la investigación es la clave para captar a fondo la experiencia y la problemática.

Su cuerpo es el lugar de aprehensión, basado en la capacidad de empatizar y compartir la percepción de una experiencia. La intersubjetividad se hace parte en la identificación y caracterización de las narrativas y percepciones de las mujeres de Marchigüe, a la vez que estas son interpretadas

por los modos somáticos de percepción (Csordas, 1993) de Camila, que responden al devenir de su ontogenia. Se trata de una historia corporal que remite a un conocimiento encarnado: compartir ciertos elementos identitarios —ser mujer, tener útero, habitar un ciclo menstrual— permite reconocer una experiencia fenomenológica en la otra, habilita una empatía y permea un encuentro intersubjetivo desde sus corporalidades. Aun en la diferencia, acercarse a la experiencia del otro remite a una interpretación de su complejidad, al valorarla como un saber encarnado propio de sí mismo y de sus condiciones de vida.

En este caso aprendemos cómo, a partir de las narrativas de los cuerpos —expresadas en palabras y comprendidas desde un cuerpo investigador situado—, es posible reconocer el valor del conocimiento corporal del otro, desde ellos y desde uno mismo. Si bien Camila no puede aproximarse a la experiencia de la sequía más que durante el breve momento en que habita el territorio, sí logra relevar este conocimiento. También expone cómo se ve afectada por su comprensión de la salud y los cuerpos desde una mirada ecofeminista (Carbajal y Ramognini, 2023), y muestra cómo su bagaje cultural se posiciona en la interpretación del fenómeno y se coconstituye en el diálogo con las mujeres de Marchigüe.

Cuerpo en el patrimonio biocultural indígena

El proyecto “Reconocimiento identitario de los sitios de relevancia patrimonial indígena (SRPI)”, liderado por Ester G. Rivera-Kalkin, Elizabeth O. Vicencio-Conhuenao, Francisco Troncoso Gallegos, Joaquín Hinojosa Soto y Sebastián Olivares Maulen, emprende una vía de reconocimiento de sitios de alta convergencia de saberes para dar lugar al patrimonio de los pueblos originarios en la cartografía de la región del Maule.

El proyecto fue posible tras la adjudicación del Fondo Fundación Mar Abierto, una iniciativa que busca financiar y acompañar proyectos transdisciplinarios para el cuidado de la naturaleza de manera replicable. En él, este grupo de investigadores —algunos mapuche-lafkenche del

Maule Norte—trabajó bajo los principios de la investigación intercultural definidos por las autoridades indígenas del territorio, la costa del Maule, donde existen cerca de diez organizaciones de pueblos originarios.

A través de recorridos y actividades coparticipativas, estos jóvenes mapuche de diversas disciplinas lideraron la identificación y el reconocimiento de tres SRPI no documentados, en un área entre las localidades de Llico, Constitución, Hualañé y Vichuquén, a partir de cinco dimensiones: (i) biodiversidad vegetal, (ii) biodiversidad animal, (iii) amenazas ambientales, (iv) artística y (v) prácticas culturales.

El trabajo incluyó monitoreos de flora y fauna, así como diálogos con comunidades mapuche que nutrieron el registro con relatos orales. Como resultado, se articuló una ruta pikunche narrada por un zorro chilla, inspirada por el avistamiento durante el trabajo de campo. Toda la información recopilada se plasmó en una guía gráfica con recursos científicos y artísticos, en la que se documentaron diversos lugares: asentamientos antiguos, rutas de tránsito, espacios de pesca, cerros, humedales y sitios ceremoniales.

Al preguntar a la *lamngen* Ester cómo describiría su experiencia corporal y la relevancia de esta en el proceso de registrar los SRPI, expresa:

El cuerpo es una herramienta más dentro del proceso investigativo. Es una posición impropia de este territorio dividir el cuerpo entre la lógica racional y la experiencia física, y por supuesto ignorar la realidad espiritual. En nuestro trabajo, para acercarnos a una respuesta, primero es importante reconocer que, como investigadora, soy mapuche, soy domo (mujer) y wechekeche (joven). Esto define una realidad: dentro de un plano corporal, hay fuerzas que mi cuerpo joven no será capaz de sentir, hay elementos que por mi propia posición social dentro de mi comunidad no podrán ser percibidos. Pero lo innegable es que el cuerpo está conectado a un corazón y a una mente, y que, por ende, mi experiencia no solo es organoléptica: es vivencial, y trasciende el plano de lo visible y lo sensible.

Los sitios de relevancia patrimonial son lugares de gran valor biocultural, definidos dentro de la investigación como espacios de convergencia de saberes. La riqueza natural, de biodiversidad y de significancia cultural es parte de los saberes que se encuentran en este espacio, los cuales se han construido y albergado con el paso del tiempo, protegidos por el cuidado de otros, de otros antes que nosotros.

Nuestro cuerpo como herramienta, en este caso mi cuerpo, dirige la investigación, escoge los senderos que se recorren y los espacios que se retratan, y concede la permanencia en el espacio. Previo al inicio del monitoreo y la actividad en terreno, se realizó la ceremonia de llellipun —rogativa común—; esta permite entrar en un estado de presencia: mediante el saludo, la exposición de propósitos, los agradecimientos y las peticiones, el equipo marca su llegada al terreno. Esto habilita al cuerpo, la mente y el espíritu a estar en armonía con lo visible y lo sensible, y a transformarse en un elemento más del paisaje. La experiencia corporal concreta no se aleja de la normalidad cotidiana, y el bienestar del investigador en su labor se atribuye a la ceremonia de llellipun.

Por otro lado, los SRPI evocan, innegablemente, la grandeza del ser vivo —del itrofillmongen— que representa a todas las formas de vida, lo cual te hace caminar con cuidado, respeto y cautela, porque tu cuerpo siente la responsabilidad de cuidar la vida que lo rodea y se reconoce como parte de ella. Este es el principio primero de armonía, el buen vivir o küme mongen, como se conoce en mapudungun.

En este proceso ocurrieron eventos de gran significancia, esos que mi cuerpo recuerda. El cielo gris, acompañado de la figura del traro, un ave de poca frecuencia, conocido en winkadungu como águila, traro y lavtraro. Ahí reconocí una cercanía de nombre coincidente. No es azar que el SRPI monitoreado en esa oportunidad, el cerro Chiripilko, se conozca como el lugar

de fallecimiento del toki Lavtaro. A mi sentir, el avistamiento del ave se sintió como una compañía superior.

Reconozco también que las emociones que se albergan mientras se desarrolla la labor investigativa también dirigen la investigación. El bienestar, la calma y el anhelo por escuchar son respuestas naturales de un cuerpo en un espacio. Esas emociones fueron parte de mi experiencia: me permitieron escoger qué colores ver, qué aves identificar en su piar y la velocidad de registro hasta la llegada a la cumbre.

— Ester, magíster en bioquímica ambiental, 28 años

Del relato etnográfico se desprenden, de manera entrelazada, tres elementos clave. En primer lugar, emerge con fuerza el posicionamiento corporal identitario de la investigadora mapuche, la *lamngen*, quien se nombra a sí misma como *domo wechekeche* (mujer joven). Este acto no solo explicita el lugar social y encarnado desde el cual se constituye su experiencia, sino que también interpela. Al reflexionar sobre lo que “su cuerpo joven no será capaz de sentir”, no solo realiza una reflexividad corporal situada, sino que pone en cuestión los límites de la percepción y, por extensión, cómo se abordaría esta misma investigación desde un cuerpo no mapuche. Así, el reconocimiento del propio lugar corporal se convierte en un fundamento analítico y político ineludible.

En segundo término, adquiere una relevancia central la dimensión espiritual como facilitadora del acoplamiento. La *lamngen* destaca que su bienestar durante la labor investigativa, y la capacidad de alcanzar una “armonía con lo visible y lo sensible” para transformarse en “un elemento más del paisaje”, se deben a la práctica del *llepun*. Desde la teoría, esto se comprende como un acoplamiento estructural potenciado por la agencia, en el que la espiritualidad canaliza y profundiza la relación entre el organismo autopoietico y su entorno. Este proceso está mediado por el lenguaje, el mapudungun, entendido no como un simple código, sino, como lo reconoce el pueblo-nación mapuche, como la lengua de la tierra. En su uso vemos un

modo holístico de relacionarse, sensorial y perceptivamente, con la *mapu* y sus *ngen* (espíritus dueños del lugar).

Finalmente, en esta misma línea, la significación cultural y afectiva actúa como una brújula para la investigación. El avistamiento del *traro*, un ave cargada de simbolismo, activa en la *lamngen* una red de significados ligados a la historia oral mapuche, especialmente con la figura del *toki* Lef-traru —Lavtaro, en el relato de Ester—. Los afectos y las emociones que este encuentro despierta no son un mero contexto: orientan activamente el registro etnográfico y la sistematización de los resultados. Así, el sentir corporal, anclado en una memoria cultural compartida, se erige en guía y criterio de validación para la producción de un conocimiento profundamente situado y encarnado.

Conclusión

Este ensayo teórico-práctico propone una antropología autopoietica y afirma que la autopoiesis y la enacción entregan un lenguaje integrador para comprender la vida humana más allá de los dualismos. Estos marcos conceptuales, centrados en la autoproducción del ser vivo y en la cognición como acción corporal situada, permiten pensar la coemergencia de lo biológico, lo psíquico y lo social, anudada en las emociones como disposiciones corporales dinámicas.

Las aproximaciones fenomenológica, hermenéutica y pragmática ejemplifican la aplicación enactiva en investigación y convergen en un imperativo ético: la vigilancia epistemológica sobre el cuerpo investigador. Esto exige una reflexividad corporal que, al reconocer el posicionamiento situado del observador, funda una objetividad honesta y responsable. Como apuesta desde Latinoamérica, esta mirada interpela a generar un análisis que dialogue con nuestras propias territorialidades y corporalidades, cualquiera que sea la disciplina en que se aplique.

En conclusión, retomar la corporalidad a la luz de la autopoiesis es una vía hacia una antropología de la vida: un marco integrador que posibilita investigaciones más situadas, éticas y relevantes sobre el devenir biosocial y biocultural humano.

REFERENCIAS

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Arnold-Cathalifaud, M. (2008). Las organizaciones desde la teoría de los sistemas sociopoiéticos. *Cinta de Moebio*, 33, 90–108. <https://www.moebio.uchile.cl/32/arnold.html>
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin.
- Boas, F. (1940). *Race, language and culture*. Macmillan.
- Bourdieu, P., & Chartier, R. (2010). La lectura: una práctica cultural. En P. Bourdieu, *El sentido social del gusto: Elementos para una sociología de la cultura* (A. Gutiérrez, Trad., pp. 253–273). Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1985)
- Carbajal, F., & Ramognini, M. E. (2023). *La infertilidad como negocio: Cuidar la matriz frente a la matrix 2*. Red Editorial.
- Citro, S. (2010). *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>
- Damasio, A. R. (1996). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano* (P. Jacomet, Trad.). Editorial Andrés Bello. (Trabajo original publicado en 1994)
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Hochschild, A. R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2013). Prospect. En T. Ingold & G. Palsson (Eds.), *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology* (pp. 1–21). Cambridge University Press.

- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Latour, B. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Plon.
- Lock, M. (1993). *Encounters with aging: Mythologies of menopause in Japan and North America*. University of California Press.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp.
- Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico: Un nuevo punto de vista sobre la evolución* (V. Laporta Gonzalo, Trad.). Debate. (Trabajo original publicado en 1998)
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2015). *The politics of affect*. Polity Press.
- Maturana, H. R. (1990). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Dolmen.
- Maturana, H. R. (2003). Prefacio a la segunda edición. En H. R. Maturana & F. J. Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis, la organización de lo vivo* (6.ª ed., pp. 9–33). Lumen; Editorial Universitaria.
- Maturana, H. R., & Dávila, X. (2008). *Habitar humano: En seis ensayos de biología-cultural*. JC Sáez Editor.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1972). *De máquinas y seres vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Editorial Universitaria.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1984). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa*. William Morrow & Company.
- Niewöhner, J., & Lock, M. (2018). Situating local biologies: Anthropological perspectives on environment/human entanglements. *BioSocieties*, 13(4), 681–697. <https://doi.org/10.1057/s41292-017-0089-5>
- Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6–41.
- Steward, J. H. (1955). *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. University of Illinois Press.
- Tsing, A. L. (2021). *La seta del fin del mundo: Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* (F. J. Ramos Mena, Trad.). Capitán Swing. (Trabajo original publicado en 2015)
- Varela, F. J. (2000). *El fenómeno de la vida*. Dolmen Ediciones.

- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- White, L. A. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. Farrar, Straus and Company.