

Roberto Martínez González

Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2013

280 p.

Ilustraciones

(Serie Culturas Mesoamericanas, 6)

ISBN: 978-607-02-4575-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cuiripu/cuerpo.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

Como sabemos, los pensadores de las más diversas épocas y regiones del mundo han generado gran cantidad de hipótesis y cuestionamientos en torno al lugar que el hombre ocupa en el cosmos. De suerte que, prácticamente, todas las sociedades presentes y pasadas poseen y han poseído una teoría sobre el funcionamiento del ser humano. No obstante, no fue sino hasta fechas relativamente recientes —fines del siglo XIX y principios del XX— que los científicos sociales comenzaron a ocuparse del modo en que el “otro” concibe a la persona en el cosmos.¹

Lucien Lévi-Bruhl, en su trabajo sobre “el alma primitiva”, estudia la noción de persona de las sociedades tradicionales como respuesta pre-lógica a la eterna interrogante de la naturaleza del “yo”.² Emile Durkheim, afirma que “la persona es lo que hay de social en nosotros”; es la sociedad quien determina lo que significa cumplir un rol en ella y el cuerpo quien permite la individuación del sujeto.³ Robert Hertz, en su obra sobre la dualidad izquierda-derecha, se enfoca a la extrapolación de las cualidades corporales a la imagen del cosmos.⁴ “Para este autor no es necesario negar la existencia de tendencias orgánicas hacia la asimetría, pero no bastarían para determinar la preponderancia absoluta de la mano derecha, es necesario considerar aspectos sociales que la refuerzan”.⁵ Mientras que, al tratar el tema de

¹ Entenderemos por cuerpo y organismo los aspectos biológicos del hombre. Mientras que con el término persona designaremos la suma del cuerpo y aquellas “formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás”. Aunque cuerpo y persona no son, en modo alguno, sinónimos, siempre será necesario recurrir a la concepción de los elementos orgánicos para el pleno entendimiento del ser humano. Clifford Geertz, “Persona, tiempo y conducta en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona, Gedisa, 1997, p. 299-338.

² Lucien Lévi-Bruhl, *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (trad.), Barcelona, Península, 1974.

³ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor, 1982.

⁴ Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990.

⁵ Héctor Daniel Guillén Rauda y María Isabel Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005, p. 37.

la muerte, se da cuenta de que ésta “tiene para la conciencia social una significación determinada, y constituye un objeto de representación colectiva [...] La muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal visible de un vivo, sino que del mismo golpe destruye al ser social inserto en la individualidad física a quien la conciencia colectiva atribuía una importancia”.⁶ En “Les techniques du corps”, Marcel Mauss pone el acento en las actitudes y manifestaciones corporales como elementos aprendidos y significativos de la pertenencia cultural,⁷ mientras que, en “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne et celle de ‘moi’”, el autor se refiere a la persona como conjunción de la capacidad de conciencia individual y el reconocimiento como tal por parte de un determinado grupo social; así, se aborda esencialmente a la persona desde la perspectiva de una entidad jurídica y moral. Entre otras cosas, el sabio francés postula aquí que aunque las sociedades tradicionales no posean un concepto análogo al de persona que maneja la academia en Occidente, siempre existirán nociones indígenas que definan lo que es el humano más allá de su ser biológico.⁸

Mary Douglas, por su lado, parte de la premisa de que el cuerpo es un objeto sobre el que la cultura inscribe sus propias normas sociales. Es así que, en *Natural symbols* se considera al organismo como un símbolo de la sociedad en el que se reproducen, a manera de tabúes, los peligros atribuidos a la estructura social. Más que tratarse de un cuerpo biológico idealizado, se trata de una percepción social que se introyecta en cada sujeto.⁹ En otro trabajo, Douglas, Scheper-Hughes y Lock proponen la existencia de tres cuerpos: un “cuerpo individual”, que nos remite a la experiencia del organismo como sí mismo, un “cuerpo social”, que comprende los usos del ser biológico como representación de la naturaleza, la sociedad, etcétera, y un “cuerpo político”, que significa los mecanismos de regulación y control de los cuerpos.¹⁰ Otro de los autores que ha remarcado la importancia del ser biológico

⁶ Hertz, *La muerte y la mano derecha*, p. 16.

⁷ Marcel Mauss, “Les techniques du corps”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, Originalmente publicado en *Journal de Psychologie*, 1936, v. 33, p. 3-4.

⁸ Marcel Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, originalmente publicado en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, v. 68.

⁹ Mary Douglas, *Natural symbols: explorations in cosmology*, Londres, Nueva York, Pelican Books, 1973.

¹⁰ Douglas, Scheper-Hughes y Lock en J. Thomas Csordas, “The body’s career in anthropology”, en *Anthropological theory today*, Henrietta L. Moore (ed.), Oxford, Polity press, 2000, p. 292.

para comprender la relación del hombre con el mundo y consigo mismo es Paul Radin, quien, en *El hombre primitivo como filósofo*, dedica un capítulo entero –titulado “El ego y la personalidad humana”– al estudio de la conformación del “yo” como medio de interacción con el entorno-otro.¹¹

La “antropología del cuerpo” fue definida por John Blacking como la que se ocupa de la relación entre cuerpo y sociedad; los medios por los que el organismo físico es constreñido e inspira patrones de interacción social. Este autor da cuatro premisas básicas: 1) La sociedad humana es un fenómeno biológico y producto de un proceso evolutivo. 2) Todos los miembros de la especie poseen un repertorio común de estados somáticos. 3) Una condición básica de esta especie es que la percepción y las sensaciones se expresan en formas no verbales de comunicación. 4) La mente no puede separarse del cuerpo. Así, se estudian la percepción, la práctica, las partes, los procesos y productos de los hechos corporales. El cuerpo es visto como una herramienta, un instrumento para comunicarse, reproducirse y conocer el mundo.¹²

Nancy Scheper-Hughes utiliza el constructo de *embodiment* –“encarnación” o “encorporación”– como “las formas que la gente tiene de ‘habitar’ el cuerpo [...] formas de praxis corporal, expresivas de relaciones dinámicas sociales, culturales y políticas”. Dicho concepto se refiere a cómo habitamos nuestro cuerpo, cómo lo entendemos, cómo percibimos a través de él y cómo nos valemos del cuerpo para expresarnos. En otros términos, es la plasmación individual de las múltiples y ubícuas relaciones estructurales de poder que configuran la vida social.¹³

En sus trabajos sobre la violencia, la sexualidad, el conocimiento y la locura, Michel Foucault explica el modo en que el Estado ha generado todo un discurso acerca del cuerpo y su tratamiento a fin de controlar el comportamiento de sus sujetos. En su “genealogía del hombre moderno” se trata pues de hacer una historia del poder sobre el cuerpo para definir la historia del sujeto.¹⁴ Pierre Bourdieu, en su trabajo sobre el *habitus*, indica que el cuerpo socializado no se opone a la colectividad sino que es una forma de existencia de la misma; la sociedad necesita de los cuerpos para existir y la persona requiere del cuerpo para representarse ante

¹¹ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1968.

¹² John Blacking (ed.), *The anthropology of the body*, Nueva York, Academic Press, 1977, p. IV-V.

¹³ Nancy Scheper-Hughes, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel, 1997.

¹⁴ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1981; *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1982; *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1983; *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.

los otros.¹⁵ En *La dominación masculina*, niega la existencia de un sustrato natural anterior a las representaciones sociales y explica que naturalizar al cuerpo no es más que un mecanismo que permite deshistorizar y perpetuar estructuras de poder; en este caso, el poder que el varón ejerce sobre la mujer.¹⁶

Clifford Geertz describe el modo en que el lenguaje y las instituciones definen al sujeto frente al resto de la sociedad.¹⁷ Françoise Héritier ve al cuerpo como un “referente simbólico” al que se acude para dar explicación a numerosos fenómenos sociales, de suerte que la distinción entre los sexos se encontraría en la base de todos los pares de oposiciones existentes; la sangre y el esperma, la noche y el día, lo húmedo y lo seco, etcétera. Se establece el modo en que “puede construirse un conjunto conceptual acabado, globalizador, donde encuentra su lugar en un mismo punto de mira la definición de persona, la del vínculo social y el mundo natural donde se inscribe el hombre en sociedad”.¹⁸ Siguiendo una tónica semejante, Jacques Le Goff estudia el modo en que diferentes partes del cuerpo, y en particular la dualidad cabeza-corazón, sirven de metáforas para referirse a la sociedad y al poder político.¹⁹ Maurice Godelier compara las representaciones del cuerpo, los sistemas de parentesco y las formas de poder, en rituales y mitos, para dar cuenta de la manera en que las nociones del cuerpo masculino y femenino afectan el tipo de relaciones que se establecen entre ambos géneros.²⁰ “En resumen, su trabajo versa sobre el poder que un sexo ejerce sobre otro; la sexualidad aparece como una especie de fundamento cósmico de subordinación”.²¹

Para David Le Breton, el organismo aparece como un vehículo de comunicación entre el individuo y el grupo. De tal modo que, a su parecer, la persona no se distingue de la trama social y cósmica sino que se trata simplemente de una de sus modalidades. Y es sólo al interior de una determinada red que el hombre toma

¹⁵ Pierre Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

¹⁷ Geertz, “Persona, tiempo y conducta en Bali”.

¹⁸ Françoise Héritier, “Le sperme et le sang. Quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports”, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse; L’Humeur et son changement*, 1985, v. 32, p. 111-122 ; Françoise Héritier, “Une anthropologie symbolique du corps”, en *La Science Sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, S. Arom y M. Augé et al., interrogés par Ruth Scheps, París, Le Seuil, 1993 ; Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996.

¹⁹ Jacques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Michel Feher et al. (eds.), Madrid, Taurus, 1990.

²⁰ Maurice Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Ediciones Akal, 1986.

²¹ Guillén Rauda y Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona...*, p. 40.

conciencia de su subjetividad. “No existe una naturaleza del cuerpo sino una condición del hombre que implica una condición corporal cambiante de un lugar y de un tiempo a otro”.²² “El cuerpo es importante en la noción de persona pues la concepción del primero dependerá de la concepción de la última. El cuerpo está cargado de valores atribuidos a la persona”.²³ En “Embodiment as a paradigm of anthropology”, Csordas, quien además hace un análisis crítico de los trabajos anteriores sobre la antropología del cuerpo, propone que el organismo no es un objeto que pueda ser estudiado con relación a la cultura, sino un sujeto de la cultura.²⁴

Todavía más recientemente, en el “perspectivismo amazónico” de Anthony Seeger *et al.*, Eduardo Viveiros de Castro y Aparecida Vilaça proponen que el cuerpo es lento y continuamente fabricado por un flujo constante que incluye tanto la nutrición como el ayuno, la aplicación de medicinas, la pintura facial, los ritos de iniciación y el entrenamiento formal; los tatuajes, las perforaciones y otros tratamientos directos sobre el organismo son vistos como parte de un proceso fisiológico normal y no como opuestos a él. No obstante, para este grupo de investigadores, el cuerpo no se presenta en la mentalidad indígena como una realidad dada sino como una simple cuestión relacional y de perspectiva. El mundo está habitado por diferentes tipos de “sujetos y personas” que comparten una sustancia común pero difieren en su forma externa ante la mirada del “otro”; así como el hombre se piensa antropomorfo y ve a los animales como tales, las bestias se consideran humanas y ven a los hombres como un animal más. De modo que, si tanto el mundo de lo humano como el de la naturaleza y los espíritus están dotados de volición e intencionalidad, no existiría más diferencia entre naturaleza y cultura que la diversidad de puntos de vista que pueden establecerse entre interlocutores enfrentados. “La humanidad es una condición extensible a varios tipos de seres, mientras que el contexto de su definición siempre es relativo”; y es en dichos

²² David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Nueva visión, 1990, p. 91.

²³ Le Breton en Guillén Rauda y Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona...*, p. 62.

²⁴ Csordas estudia el proceso que permitió pasar del cuerpo como materia implícita a un tópico explícito. Para este autor, el proceso se dio en cuatro fases: en la primera se define al cuerpo como posible objeto de indagación teórica (Paul Radin, Maurice Leenhardt, Robert Hertz, Marcel Mauss); en la segunda tienen lugar las primeras formulaciones explícitas de una antropología del cuerpo (Mary Douglas y John Blacking); en la tercera fase el cuerpo adquiere el estatus de problema teórico (Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Maurice Merleau-Ponty), ya no es sólo una entidad fija sujeta a las reglas empíricas de la ciencia biológica, no es un hecho bruto de la naturaleza, en la última etapa pasa a ser considerado como un sujeto y agente, véase J. Thomas Csordas, “Introduction: the body as a representation of being in the world”, en *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Thomas J. Csordas (ed.), Oxford, Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2003, p. 1-20.

términos que hombres, animales y espíritus pueden ser pensados como partes de una sociedad universal.²⁵

Así, el cuerpo es un conjunto de símbolos que puede ser empleado para referirse tanto al entorno circundante como a la propia sociedad; refleja las normas que le dan identidad y regulan sus funciones. Al mismo tiempo, el organismo es el medio por el que la persona se representa ante los demás, es por él que se aprende y ejercita la propia cultura, es por él que se interactúa con los objetos y seres circundantes; es, incluso, el punto en que se materializan todos los fenómenos sociales.

En Mesoamérica, el interés por las concepciones indígenas del ser humano viene desde el riquísimo trabajo etnográfico de fray Bernardino de Sahagún quien en su obra —principalmente en el libro X del *Códice florentino*— hace patente la particular atención dedicada al cuerpo y al hombre en general; desde sus funciones orgánicas hasta los distintos roles sociales y su inserción en el universo sobrenatural.²⁶ Lo mismo sucede con Martín de la Cruz y Juan Badiano, quienes, además de recopilar toda una serie de prácticas curativas, presentan algunos datos reveladores

²⁵ Viveiros de Castro sostiene que, para las poblaciones amazónicas, ser considerado humano depende del hecho de realizar actividades típicamente humanas —tener vida familiar, realizar rituales, beber cerveza, etcétera. Compartiendo aquello que nosotros podríamos denominar cultura, la diferencia entre ellos emerge del hecho de que cada clase de ser ve las cosas de una manera particular debido a su diferente cuerpo. El problema con dicha posición es que no parece discriminarse entre los diferentes planos del hecho socioreligioso, pues la unidad entre el hombre y lo silvestre es algo que se da a nivel de la creencia, mientras que la diferencia entre naturaleza y cultura sucede a nivel de la experiencia; en otros términos, uno podrá creer lo que quiera pero sabe que un jaguar no es parte de la sociedad y aquel que lo olvide puede darse por muerto cuando se encuentre frente a un felino de este tipo. Creer y saber son dos vías cognitivas diferentes; uno puede creer una cosa y saber otra, el saber tiene valor de verdad, mientras que la creencia sólo tiene un valor instrumental. Véase Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas”, *Boletín do Museu Nacional*, 1979, v. 32, p. 1-19. Aparecida Vilaça, “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 2005, n 11, p. 445-464. Eduardo Viveiros de Castro, “Algunos aspectos do Pensamiento Yawalapítí Alto Xingu): Classificações e transformações” en *Boletín do Museu Nacional*, 1978, v. 26, p. 40-49. Eduardo Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, en *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1996, v. 2, n 2, p. 115-143. Eduardo Viveiros de Castro “Cosmological diexis and Amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1998, v. 4, p. 469-488.

²⁶ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trans.), Santa Fe, Nuevo México, Monographs of the School of American Research, 1950-1963.

sobre las ideas indígenas de la persona.²⁷ En los textos hispánicos del siglo XVI, el estudio de las representaciones mesoamericanas del hombre en su universo muestra una extraña mezcla de repugnancia y admiración característica de la ideología del descubrimiento.

Sin embargo, en los siglos que siguieron a la conquista, el aparente fracaso de la empresa colonial, tanto en materia económica como en lo concerniente a la evangelización, terminó por producir una especie de desencanto por el Nuevo Mundo. A tono con tales experiencias, se fue perdiendo paulatinamente el interés por las sociedades amerindias de la época.²⁸ Y, aun si con la ideología independentista asistimos a un renovado gusto por lo nativo, no sería sino hasta fines del siglo XIX y principios del XX que se llevarían a cabo nuevas investigaciones sobre la concepción del ser humano en el pensamiento indígena. Es a este periodo que pertenecen los trabajos de Eduard Seler, Daniel Brinton y Carl Lumholtz; quienes, aunque no se dedicaron específicamente a la noción de persona o la imagen corporal mesoamericana, nos aportan valiosos datos sobre el pensamiento de los nahuas, los mayas, los huicholes y los rarámuris.²⁹ A partir de entonces, los estudios sobre el ser humano en su entorno no han dejado de multiplicarse.

²⁷ Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinabulus indorum herbis*, Ángel María Garibay (trad.), México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.

²⁸ Obviamente, esto no significa que no contemos con valiosas fuentes para tal periodo, sino tan sólo que dichos trabajos no fueron elaborados con el mismo deseo de conocimiento de la cultura indígena que los textos del siglo anterior. En el documento de Núñez de la Vega las alusiones a las creencias chiapanecas, que por cierto parecen haber sido censuradas por el propio autor, suelen ubicarse en el contexto del mal ejemplo, mientras que en Ruiz de Alarcón y De la Serna siempre que se hace mención del pensamiento indígena se refiere a la ignorancia de los indios o el engaño de Satán. Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988; Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las Idolatrías...* México, Ed. Fuente Cultural, 1953, v. 2, p. 17-130. Jacinto de la Serna, “Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ed. Fuente Cultural, 1953, v. 1, p. 47-368.

²⁹ Eduard Seler, *Collected works in mesoamerican linguistics and archaeologie*. 5 v. Charles P. Bowditch (trad.), Massachusetts, Tozzer Library, Peabody Museum Harvard University, 1990; Daniel Brinton, “Nagualism in native american folk-lore and history”, en *The American Philosophical Society*, 1894, v. 33, n. 144, p. 11-73; Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Balbino Dávalos (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

En lo tocante a las concepciones prehispánicas del cuerpo, vale la pena mencionar las investigaciones de Mercedes de la Garza, Carlos Viesca y Bernardo Ortiz de Montellano.³⁰ Otro texto, el de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, constituye una aportación mayor, pues no sólo se trata de la más completa obra sobre las nociones corporales de los antiguos nahuas, sino que además destaca por el uso de una metodología novedosa y el estudio de muy variadas fuentes de información: datos históricos, filológicos, etnográficos y, en menor medida, iconográficos.³¹ Con la intención expresa de redactar una obra análoga a la del sabio mexicano, pero entre los mayas del clásico, Houston, Suart y Taube exploran una serie de documentos iconográficos y epigráficos para procurar definir las teorías indígenas del cuerpo, las emociones y el pensamiento.³² Aunque se trata de un trabajo aun en proceso, las investigaciones de Guilhem Olivier sobre “la palabra” han ayudado a clarificar la manera en que un atributo humano puede proyectarse a distintos ámbitos de la concepción del mundo.

Aun si los estudios realizados sobre la época virreinal no son particularmente cuantiosos, cabe destacar las obras de Gonzalo Aguirre Beltrán, Noemí Quezada y Dolores Aramoni que, aunque se centran en el curanderismo y la brujería, nos aportan algunos datos valiosos sobre los procesos de transformación cultural y las diversas concepciones de la persona que coexistían en dicho periodo. En sus publicaciones también se pone en evidencia que una visión diversa del ser humano conlleva una apreciación distinta del universo en general.³³

Hasta donde sabemos, el único trabajo que se ha ocupado de la formulación de categorías analíticas sobre los conceptos de cuerpo y persona, explícitamente diseñadas para el ámbito mesoamericano, es “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, de Miguel Bartolomé. En dicho escrito el autor distingue entre

³⁰ Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas, 1978; Carlos Viesca, *Medicina prehispánica de México*, México, Panorama editorial, 1986; Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Victoria Schusseheim (trad.), México, Siglo XXI, 1993.

³¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996.

³² Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The memory of bones. Body, being and experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

³³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

“persona física” —a partir de lo cual se establecen sistemas clasificatorios—, “persona anímica” —entidades anímicas que otorgan significados colectivos a los sujetos y les dotan de vitalidad— y “persona social” —subjetividad colectiva que determina qué tipo de persona es uno. La persona, para él, es algo que se construye en la interacción social. “Se trata entonces de entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano”. En esta construcción, “parentesco y política fundan entonces a la persona como ser social al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forman parte”.³⁴

Sin embargo, contamos con un vastísimo material etnográfico sobre la visión del hombre de los pueblos indígenas contemporáneos. Las investigaciones de Pedro Pitarch y Helios Figuerola constituyen, hasta el momento, la más importante contribución al estudio de la imagen corporal de los tzeltales y su proyección en el cosmos, pues, además de explicar con detalle el modo en que tales representaciones se articulan con el resto de la cosmovisión, evidencian algunas de las formas en que las ideas indígenas se han modificado y transformado a partir del periodo colonial.³⁵ Ricardo Pozas, Evon Vogt, Calixta Guiteras Holmes y Gary Gossen son algunos de los autores que más han aportado a la conformación de la amplia y detallada base documental de que disponemos para el estudio de la noción de persona de los tzotziles.³⁶ Entre ellos, sobresale la obra de Jaime Page Pliego, quien a partir de su mirada de médico, presenta una imagen comparativa y global de lo que, en dos

³⁴ “Persona física” y “persona social” son conceptos que pertenecen a una terminología descriptiva de la ciencia social, “persona anímica no”, pues la existencia de las “almas” o “entidades anímicas” no sólo no es una realidad social, empíricamente observable, sino que pertenece a un discurso de un orden muy diferente; lo primero se refiere a lo que el antropólogo dice del “otro”, lo segundo a lo que el “otro” considera sobre sí mismo pero traducido a sus propias categorías por el investigador. Véase Bartolomé Miguel, “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirckhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), México, UNAM, 1996, p. 51-70.

³⁵ Ramón Pedro Pitarch, *Ch’ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Helios Figuerola Pojul, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Tracce 2000*, n. 38. *Número special. El cuerpo, sus males y sus ritos*, p. 13-24; Helios Figuerola Pojul, *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, París X, 2005.

³⁶ Ricardo Pozas Arciniega, *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 1959; Evon Vogt Z. (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The free press of Glencoc, Inc Crowell-Collier Publishing Company, 1961; Gary Gossen, “Animal souls and human destiny in Chamula”, en *Man* 1975, v. 10, n. 1, p. 448-461.

distintos pueblos de los Altos de Chiapas, constituye el complejo terapéutico tradicional, incluyendo tanto las ideas sobre el cuerpo como la amplia gama de manifestaciones sobrenaturales que intervienen en la dinámica de salud-enfermedad.³⁷ Entre los múltiples trabajos sobre la noción náhuatl de persona resaltan los escritos de William Madsen, sobre la dualidad frío-calor en la representación del ser humano, y Marie Noelle Chamoux, sobre la idea de “hombre” y las relaciones entre las entidades anímicas y el doble-*nahualli*. Partiendo de los conceptos expuestos por López Austin, Italo Signorini y Alessandro Lupo presentan una visión de conjunto de la concepción del ser humano y su tratamiento en una comunidad indígena contemporánea.³⁸ Mientras que Antonella Fagetti y Michel Duquesnoy nos aportan interesantes datos sobre las representaciones corporales en la terapéutica tradicional.³⁹ James Dow y Jacques Galinier son quienes mayores informaciones han recogido sobre la noción de persona de los otomíes. El primero se centra en la terapéutica tradicional desde el punto de vista del especialista ritual, mientras que el segundo nos aporta una visión de conjunto del papel que el hombre, y en particular el hombre otomí, juega en la imagen indígena del cosmos.⁴⁰

También contamos con obras que, tocando este tópico de manera tangencial, nos aportan valiosos datos sobre las nociones indígenas de persona. Entre los temas tratados por los mesoamericanistas, destacan la imagen indígena de la feminidad, el tiempo y el espacio en la noción de persona, la relación entre humanidad y ani-

37 Jaime Tomás Page Pliego, *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.

38 William Madsen, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1960; Marie Noelle Chamoux, “La notion nahua d’individu: Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne*, Stresser-Péan y Michelet (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 303-310; Marie Noelle Chamoux, “L’humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain”, en *Amerindia* 1996, v. 21, p. 37-54; Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

39 Antonella Fagetti, *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1996; Michel Duquesnoy, *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tz’inacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en Antropología, Lille, Université de Lille 3, Centre National de la Recherche Scientifique, 2001.

40 James Dow, *The shamans touch. Otomi Indian symbolic healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

malidad, la concepción del organismo y el control social, el cuerpo en el cosmos, las explicaciones del sueño, lo corporal como modelo y, sobre todo, el cuerpo en la dinámica salud-enfermedad.

Sin embargo, más allá de las temáticas particularmente favorecidas por las distintas escuelas y perspectivas teóricas, notamos que existe una fuerte tendencia a privilegiar las explicaciones del cuerpo y lo humano desde el “alma” y las “entidades anímicas” a partir de la obra de López Austin.⁴¹ Aunque la multicitada publicación tiene la gran virtud de haber abierto una línea de investigación que, hasta entonces, había sido poco explorada, también tiene el inconveniente de haberse convertido en una suerte de paradigma para el tema del cuerpo y la persona. De suerte que, hoy en día, son raros los trabajos que no pretenden explicar las concepciones corporales indígenas a partir del constructo de “entidad anímica”⁴² —aun cuando el propio López Austin ya haya abandonado esta terminología—, como si se debiera dar por hecho que todo grupo humano considera que elementos de esta índole regulan su funcionamiento y como si el cuerpo, por sí mismo, fuera incapaz de portar sentido.⁴³

No obstante, si en el estudio de la persona privilegiamos las cualidades simbólicas y nos olvidamos de su soporte material, corremos el riesgo de perder de vista justo aquello que debería constituir el centro de nuestra investigación; lo humano. En otros términos, ¿es posible acceder al modo en que el “otro” concibe a la persona sin antes interrogarse sobre el modo en que piensa y representa su propio cuerpo?

Pese a la centralidad del cuerpo y la persona en las investigaciones mesoamericanas, resulta notable la poca atención que se ha prestado a este tema en el ámbito michoacano.⁴⁴ Hasta el momento, la obra que más información ha proporcionado

⁴¹ En ella, se parte del análisis filológico de los nombres nahuas de las partes del cuerpo para identificar una serie de partículas que tienden a indicar relaciones entre los distintos órganos y muy diversas funciones, actitudes y emociones. Una vez reconocidos estos elementos semánticos, se les contrastó con una amplia diversidad de descripciones de partes del organismo, enfermedades y procesos rituales ligados al nacimiento, la enfermedad y la muerte. A partir de ello, el autor generó un complejo modelo en el que el funcionamiento de la persona estaría, a muy grandes rasgos, condicionado por las interacciones que establece una serie de elementos internos difícilmente perceptibles (llamados “centros anímicos, fuerzas vitales y entidades anímicas”) y un ambiente exterior sumamente cargado de volición e intencionalidad.

⁴² Incluso Baschet, especialista francés del medievo, hace referencia al concepto de entidad anímica. Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, n 112: p. 5-30.

⁴³ Alfredo López Austin, comunicación personal, 2009.

⁴⁴ Numerosos investigadores han adoptado la costumbre de usar el término “tarasco” para referirse al pueblo prehispánico y “p’urhépecha” para sus descendientes contemporáneos, argumentando que

al estudio del cuerpo en época prehispánica es la de María Teresa Sepúlveda, que, estando particularmente dedicada a los sistemas médicos, presta poca atención a tópicos como las formas en que los individuos se insertaban en la trama social y el rol de la naturaleza en la definición de lo humano.⁴⁵

sólo éste empleo es válido y correcto. Dicha distinción se apoya en tres fuentes que indican que “p’urhépecha” era el apelativo correspondiente “gente, gentío”, “gente plebeya, villanos”, “macegales, la gente común” y “hombres trabajadores”. Véase “Relación de Cuitzeo” en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987, p. 81. *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Benedict Warren (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1991, v. II, p. 457; Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (ed.). Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, p. 137, 439. El problema es que la misma “Relación de Cuitzeo” ya señalaba que éste vocablo podía ser aplicado a la lengua en general —“la lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban purépecha”. Durante los siglos XVII y XVIII, *purépecha* continuó siendo usado para designar a la población en general; y, siguiendo este orden de ideas, el *Lienzo de Pátzcuaro* utiliza p’urhépecha *irecha* para nombrar a los gobernantes supremos. Véase Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Herón Pérez y Barbara Skinfill (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 259. En todo caso, no veo porque un grupo determinado no pudiera ser designado por el título de su más amplio componente social. El uso de los etnónimos y gentilicios suele ser más convencional que descriptivo o analítico; y, por lo tanto, muchos de ellos derivan de generalizaciones arbitrarias o impuestas desde el exterior: Se habla de “españoles” sin considerar que no todos los habitantes de España son de origen hispánico —también hay celtas, vascos, etcétera— decimos “coreanos” aunque este término sólo se refiera a la última dinastía de Hangul, y nos consideramos mexicanos todos aquellos adscritos a esta nación aun cuando la mayoría de nosotros tenga muy poco que ver con los mexica. Muchas de las palabras usadas para llamar a diversos grupos mesoamericanos derivan del náhuatl y pocas veces están ligadas a las denominaciones locales —otomí en lugar de *nahñu*, mixteco por *tu’un sávi*, etcétera. En el caso de los mexica tampoco existe un “correcto” denominador común: “mexica” se refiere a los de México y excluye a todos los otros grupos nahuas de la cuenca, “azteca” alude a los salidos de Aztlan, pero deja fuera a los nahuas que ya vivían en el islote cuando éstos llegaron; nahua comprende tanto a los mexicaneros de Durango como a los nicaraos y pipiles de Centroamérica, pero aparta a los no nahuatlato que vivían en Tenochtitlan y formaban parte del mismo imperio. Yo prefiero usar el mismo vocablo para nombrar a grupos histórica y lingüísticamente relacionados porque ello tiende a subrayar la continuidad por encima de la ruptura; lo cual, como se verá a lo largo del texto, es uno de los asuntos que me interesa resaltar. No obstante, sabemos que hoy en día muchos intelectuales indígenas tienden a considerar “tarasco” casi como un insulto, de modo que, respetando el derecho de un pueblo a ser nombrado como mejor le convenga, para aludir a los grupos del presente, sólo se usara la palabra “p’urhépecha”.

45 María Teresa Sepúlveda, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, UNAM, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

Contamos con textos monográficos, como los de Rudolph van Zantwijk, Pedro Carrasco, Ralph Beals y George Foster, que nos aportan, de manera aislada, algunos datos de interés para nuestra materia.⁴⁶ Entre los documentos que nos pudieran ser más útiles figura un número relativamente alto de escritos sobre medicina indígena; podemos, por ejemplo, citar los trabajos de James Young, Enrique Serrano, Elizabeth Motte-Florac, Tomás Jiménez Cortés, Juan Ignacio Cárdenas, Arturo Argueta y Yolanda Sasson.⁴⁷ Por último, debemos mencionar las obras de Juan Gallardo Ruiz y Pablo Velásquez Gallardo que, aunque versan principalmente sobre las prácticas médicas y la brujería, constituyen hasta la fecha el más amplio análisis del sistema simbólico que los p'urhépecha de Cherán y Charapan han construido en torno al cuerpo, la persona y su relación con el entorno.⁴⁸

⁴⁶ Rudolph van Zantwijk, *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Amsterdam, Van Gorcum y Compañía, 1967; Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976 (SepSetentas); Ralph Beals, *Cheran. A sierra tarascan village*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Social Anthropology, 1946; George M. Foster *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

⁴⁷ James Young, *Health care in Pichátaro: Medical decision making in a tarascan town of Michoacán*, México, tesis de doctorado en Antropología, Riverside, University of California Press, 1978; Enrique Serrano Carreto, “Procesos biosociales y bienestar en la región purépecha de Michoacán: salud, reproducción y diversidad”, *Diario de Campo*, 2000, n 22, p. 26-29; Elizabeth Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purépechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”, en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Annamaria Lamel, Esther Katz y Marina Goloubinoff (eds.), México, CEMCA, CIESAS, Institut de Recherche pour le Développement, 2008, p. 481-518; Tomás Jiménez Cortés, *Medicina tradicional en la comunidad indígena de Arantepacua*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1983; Juan Ignacio Cárdenas, “El embarazo y el parto entre los P'urhepecha de la ribera del lago de Pátzcuaro”, en *El Lago de Pátzcuaro, su gente, su historia y sus fiestas*, Aída Castilleja González y Víctor Hugo Valencia Valera (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 205-209; Arturo Argueta, *Medicina purépecha en la región del Lago de Pátzcuaro*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Michoacán, 1982; Yolanda Sasson, *La medicina en Las Canoas, Michoacán*, tesis de maestría. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1980.

⁴⁸ Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000; Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005; Juan Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis de doctorado en Antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008; Juan Gallardo Ruiz, “Prospección del nagualismo y del chamanismo en el quehacer de los curanderos o tsinájpiri purépecha”, mecanuscrito del autor, 2010.

Dado el relativo vacío de información y considerando que difícilmente podríamos entender cabalmente las representaciones indígenas contemporáneas sin antes conocer las ideas de sus símiles prehispánicos, el objetivo central del presente estudio será hacer una primera aproximación al tema del cuerpo y la persona entre los p'urhépecha del siglo XVI. Sin embargo, por el estado parcial y fragmentario de nuestros datos, parece imposible plantear una propuesta, por simple que sea, sin recurrir a fuentes complementarias de información. Es por ello que, para un primer acercamiento a la antigua noción p'urhépecha de persona, nos basaremos principalmente en las fuentes de la época colonial temprana, pero buscaremos llenar los numerosos vacíos de información con hipótesis interpretativas derivadas tanto de datos arqueológicos como de documentos etnográficos contemporáneos. Con fines comparativos, también recurriremos ocasionalmente a textos procedentes de otras regiones y épocas mesoamericanas.⁴⁹

PARA ESTUDIAR EL CUERPO Y LA PERSONA ENTRE LOS ANTIGUOS TARASCOS

La pregunta que ahora surge es ¿dónde podemos encontrar esa noción de persona? Una respuesta simple sería: en la mente de los miembros del grupo que nos interesa estudiar. La cuestión es que, por lo general, nuestras concepciones más profundas no suelen estar grabadas en el cerebro como definiciones de diccionario; sino que éstas, más bien, se presentan como una serie de principios lógicos que se activan y articulan de muy diversas maneras en función de circunstancias específicas. Un hombre puede, por ejemplo, manifestarse en contra de la pena de muerte durante su juventud y a favor de ella en la vejez sin que ello implique necesariamente que sus ideas más básicas sobre la justicia y la muerte se vean notablemente afectadas. En la teoría de las representaciones sociales se conoce como “núcleo central” a aquellos aspectos menos cambiantes y se denomina esquemas periféricos a todos esos elementos fácilmente mutables que permiten a una noción ajustarse a contextos específicos.⁵⁰ Y, en ese sentido, podemos decir que hablar de una noción cual-

⁴⁹ Estamos conscientes de que, por su carácter exploratorio, no podremos llegar de momento a un modelo global; mas consideramos que esta primera aproximación podrá servir de base a formulaciones más acabadas en la medida en que podamos disponer de datos más precisos.

⁵⁰ Jodelet define la “representación social” como: “Una forma de conocimiento socialmente elaborado, con una intención práctica y corriente dirigida a la construcción de una realidad común a un conjunto social [...] Una modalidad del pensamiento que tiene su especificidad en el sentido social... [Las representaciones sociales actúan como] definiciones compartidas por los miembros de un mismo grupo [y, para él] constituyen una visión consensual de la realidad. Dicha visión, que puede entrar en

quiera no implica la existencia de ideas absolutamente fijas, sino tan sólo la presencia de una serie de fundamentos mínimos que permiten al sujeto estar en todo momento en la posibilidad de responder.⁵¹

Más allá de la capacidad de mentir o disimular, cosa que no se puede descartar, las respuestas dadas estarán necesariamente condicionadas por el entorno, de tal suerte que, al cuestionar a nuestro interlocutor, nunca tendremos acceso directo a lo que piensa y, mucho menos, saber qué es lo real para él, pues además de que el pensamiento no es ajeno a las relaciones sociales en las que el individuo se encuentra inserto, nuestros discursos, sean lingüísticos o extralingüísticos —como en las artes y los rituales—, no pueden ser considerados como simples traducciones de lo que sucede en la mente; sino que, al construirlos, damos una forma concreta a aquellos principios difusos que habitualmente se manifiestan tanto en nuestras acciones como en lo que decimos. En otras palabras, para los estudiosos de la cultura la materia de trabajo no es la mente sino el discurso; no podemos saber qué es lo que el otro piensa, ni de qué manera lo piensa, pero tenemos muchas más posibilidades de comprender qué es lo que dice.⁵²

Obviamente, las cosas se tornan mucho más complejas cuando en lugar de tratar con un sujeto nos dirigimos a un grupo, pues si una misma persona es capaz de cambiar de opinión de un momento a otro, no podemos esperar que en un conjunto social exista la más mínima homogeneidad en sus puntos de vista. Y, en ese sentido, ningún individuo, por docto que sea, será depositario de la totalidad de la

conflicto con la de otros grupos, es una guía para las acciones e intercambios cotidianos [...] Las representaciones sociales, como sistemas de interpretación, gobiernan nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Igualmente, ellas intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y de conjunto, la expresión de grupos y las transformaciones sociales”. Denise Jodelet, “Représentations sociales: Un domaine en expansion”, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 35-37. Véanse Claude Flament, “Structure et dynamique des représentations sociales”, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 207 y Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 75.

⁵¹ Pues, como lo menciona Moscovici, en la vida corriente, las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo, o grupo social, que esté, en todo momento, en situación de responder. Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son publique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 178.

⁵² El investigador de la cultura, sea cual fuere su especialidad, trabaja con códigos culturales que prescriben múltiples medios para la trasmisión de información; y es la naturaleza semiológica de nuestras materias de estudio lo que, haciendo una analogía con la física, constituiría “el campo unificado” de las ciencias sociales.

noción que nos interesa abordar. Las visiones de los especialistas suelen ser más completas y coherentes que las de los legos, pero no por ello serán más representativas de la “mentalidad” de la comunidad. Sin embargo, para garantizar la inteligibilidad de los discursos es necesario que exista un mínimo de consenso sobre los términos que pueden o no entrar en juego en la construcción de una determinada representación.

De modo que, idealmente, para comprender el funcionamiento de la concepción p’urhépecha de la persona –como “representación social”– sería necesario no sólo definir su núcleo central sino también considerar los esquemas periféricos que, a partir de él, se generan, pues tales elementos juegan un rol importante, entre otras cosas, en el funcionamiento de la representación frente a la realidad de las prácticas relativas al objeto.

El problema es que, dada la escasez de datos disponibles, no sólo no tenemos acceso a la variabilidad, sino que tampoco contamos con elementos suficientes como para establecer con certitud cuáles son los elementos menos mutables.

A partir del análisis de las fuentes coloniales podríamos identificar algunos de los principales agentes que provocaron los diversos procesos de transformación cultural que dieron lugar a las nociones actuales, pero, desconociendo los contenidos originales, somos incapaces de determinar qué es lo que se modificó. La mayor parte de los datos sobre la época prehispánica proceden de una misma fuente, cuyo contenido parece provenir de la visión que tenían los nobles de Tzintzuntan al inicio del periodo virreinal, y fueron generados a expresa solicitud de un fraile extranjero. De modo que no sólo no se trata de un texto imparcial, sino que además resulta imposible establecer hasta qué punto tales discursos podrían haber sido compartidos por otros grupos sociales. Es así que, a partir del estudio de dicha crónica y su comparación con otros documentos antiguos y modernos, en este trabajo pondremos en relieve algunos de los principios básicos de la noción p’urhépecha de persona que nos presenta la *Relación de Michoacán*.

En ese sentido, debemos admitir que los resultados obtenidos derivan más del análisis comparado de un texto que del estudio de la mentalidad indígena; una mentalidad a la que, dicho sea de paso, es imposible acceder sin el intermedio del discurso.

CARACTERIZACIÓN DE LAS FUENTES

A diferencia de lo que sucede con otros grupos étnicos mesoamericanos, como los nahuas y los mayas, las fuentes documentales sobre los p’urhépecha de la época de contacto son bastante escasas y, prácticamente, todas ellas fueron redactadas

en español por europeos, atendiendo a los intereses y necesidades que les eran propios.⁵³

Entre tales documentos, el texto más rico en información es, sin duda, la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán* —o *Relación de Michoacán*— de Jerónimo de Alcalá. Un texto realizado, en 1541, por encargo del virrey Antonio de Mendoza, que, aunque se encuentra incompleto, nos aporta una gran cantidad de datos sobre los dioses, los mitos y la historia de los antiguos purhépecha.⁵⁴ Los datos aportados por este documento se complementan con lo descrito por otros tres textos. En primer lugar, tenemos la modesta “Relación sobre la residencia de Michoacán”, de Francisco Ramírez; que, aparentemente, contiene un fragmento de la parte perdida del escrito de Alcalá.⁵⁵ Después tenemos un pequeño manuscrito anónimo, aparentemente redactado durante el siglo XVII, hoy conocido como *Códice Plancarte*, en que se narran algunos episodios mítico-históricos relacionados con la fundación del reino tarasco.⁵⁶ Y, finalmente, encontramos los datos aportados por las *Relaciones geográficas* (1987) como respuesta al cuestionario enviado a los administradores coloniales en tiempos de Felipe II.⁵⁷

Aunque se trata de textos que en ocasiones reflejan con mayor claridad las creencias de la clase dominante que las de los indígenas, los procesos judiciales e inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII también nos aportan algunos elementos de interés para nuestro tema.⁵⁸

Un segundo tipo de documentos a estudiar está constituido por los vocabularios indígenas de los siglos XVI y XVII; en particular el *Vocabulario en lengua de Me-*

53 De acuerdo con León Alanís dichas fuentes se limitan a 2 relaciones histórico-etnográficas, 6 gramáticas y diccionarios y 20 manuales, catecismos y evangelios. Ricardo León Alanís, “Estudios lingüísticos y etnográficos de los religiosos en Michoacán, siglos XVI y XVII”, en *Lengua y etnohistoria purhépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Carlos Paredes Martínez (coord.), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, p. 164.

54 Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza et al. (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

55 Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro]” en *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1980, p. 359-362.

56 *Códice Plancarte*, José Corona Núñez (ed.), Morelia, Colección Siglo XVI. Universidad de Michoacán, 1959.

57 *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), UNAM, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.

58 El tipo de información contenida en esta clase de documentos es producto del modo en que se recogieron los datos pues, obviamente, bajo la amenaza y la tortura las respuestas siempre tendían a coincidir con las expectativas de los interrogantes.

chuacon, de Maturino Gilberti, el *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, de Bravo Lagunas, y el todavía anónimo *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*.⁵⁹ Este tipo de textos nos aporta una gran cantidad de términos indígenas, cuyo análisis filológico podría aportarnos una considerable cantidad de información. El único inconveniente es que, siendo que la función principal de tales vocabularios era posibilitar la transmisión de conceptos europeos en la lengua local, no siempre es fácil determinar si los términos y traducciones registrados corresponden a conceptos indígenas o a neologismos y modificaciones semánticas introducidas por los religiosos.

Para paliar la falta de información Sepúlveda optó por comparar los datos p'urhépecha con la información procedente de otras áreas mesoamericanas, a fin de proporcionar a los primeros un hipotético contexto sistémico que explicara su sentido dentro de una cierta dinámica cultural.⁶⁰ El problema aquí es que, sabiendo que el Occidente de México estuvo particularmente expuesto durante el Clásico a la influencia de grupos no-mesoamericanos, es muy posible que algunas de las prácticas y creencias de los pueblos posclásicos de la región difirieran considerablemente de las del resto de Mesoamérica. Ello sin mencionar que dicha metodología nos impide apreciar la unidad y diversidad de la cosmovisión mesoamericana, pues si usamos datos procedentes de otras áreas para comprender el pensamiento p'urhépecha, es difícil concluir algo distinto de su completa adhesión al pensamiento mesoamericano.

Es por ello que, a fin de contar con una más amplia base documental sobre la población indígena de nuestro interés, nosotros hemos preferido no limitar la presente investigación al estudio de textos en letra latina del momento de contacto, sino también incluir los valiosos datos que pudieran desprenderse de la iconografía tarasca—contenida en piezas arqueológicas y alrededor de quince códices y lienzos—y los contextos previamente excavados en el área. Para ello, será indispensable apoyarnos en los importantes avances que se han realizado a la fecha; desde la recopilación fotográfica de todos los códices y lienzos hasta los profundos estudios que ha realizado Hans Roskamp.⁶¹

A partir de los datos obtenidos por estos medios, haremos una primera reconstitución de la concepción p'urhépecha prehispánica de la persona; estableciéndose

⁵⁹ Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*; Juan Bautista Lagunas, *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, Benedict Warren (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1983. *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*.

⁶⁰ María Teresa Sepúlveda, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*.

⁶¹ Véase Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998.

al mismo tiempo toda una serie de interrogantes que nos servirán de guía en el análisis de textos etnológicos recogidos por otros estudiosos.

Cuando abordemos la información etnográfica deberemos estar conscientes de que los datos obtenidos pocas veces fueron producidos de manera espontánea por los informantes; sino que es el cuestionamiento de los investigadores el que, en muchos casos, obliga al sujeto a reflexionar sobre tópicos que usualmente no se discuten fuera del núcleo familiar. De modo que para abordar nuestro tema de interés no sólo deberemos hacer uso de los trabajos específicamente dedicados a la concepción del ser humano en su entorno sino también de aquellos que la tratan de manera tangencial. Entre estos se encuentra, sobre todo, el estudio de las referencias a la persona y sus atributos que pudieran presentarse en diversas narraciones populares. Esta última práctica tiene la ventaja de que al pensarse al relato como algo impersonal, puesto que no es una invención del narrador, éste deja fluir con mayor facilidad los elementos de su propia visión del mundo.

Si bien es cierto que los pueblos p'urhépecha contemporáneos se han visto particularmente afectados por los sistemas de pensamiento mestizo-occidentales, tampoco podemos negar que, cuando menos, una parte de sus prácticas y creencias es de origen prehispánico. Y es por ello que la información etnográfica podrá ser usada tanto para generar hipótesis interpretativas sobre las creencias tarascas de la antigüedad como para comprender los procesos de transformación a los que la cosmovisión indígena se ha visto expuesta hasta llegar a su estado actual.⁶²

CAPITULADO

Con el fin de facilitar la fluidez de la lectura la división de los capítulos no seguirá un orden cronológico sino temático; de suerte que, en ocasiones, recuperaremos argumentos procedentes de otros contextos crono-culturales para dar mayor solidez a nuestras hipótesis.

Dedicado al estudio de las concepciones p'urhépecha del cuerpo, nuestro primer capítulo tiene como punto de partida el tratamiento de los principales segmentos orgánicos y sus diferentes vínculos simbólicos tal como éstos figuran en las fuentes. Aunque los resultados son necesariamente parciales, de ello se desprende la imagen de un cuerpo abierto, inserto en una red social, capaz de comu-

⁶² Las comunidades purépechas parecen haber sido tan afectadas por el pensamiento mestizo-occidental que, en opinión de Beals y Carrasco, la religión de los tarascos contemporáneos puede ser definida como “esencialmente cristiana”. Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*; Ralph Beals, *Cheran. A sierra tarascan village*.

nicar con los otros seres —humanos o sobrenaturales— a través del intercambio de sus partes, fluidos o desechos.

El siguiente apartado versa sobre los orígenes del hombre tarasco y analizamos dos diferentes mitos que narran la creación del ser humano, en el primero, y la génesis de la sociedad, en el segundo. Notamos que, por su constitución, el hombre se distingue del resto de los seres, pues a diferencia de las plantas y los animales no deriva de un acto de procreación sino de la manipulación de materias preexistentes. En cambio, en la historia mítica, la sociedad se ve progresivamente conformada a partir de la unión de personajes de naturaleza opuesta y complementaria: los chichimecas, masculinos y solares, por un lado, y los autóctonos acuático-telúricos, por el otro.

Abordando el tema de los principales grupos sociales tarascos, mostraremos que la infancia y la vejez conforman aspectos diametralmente opuestos de la existencia humana, pues mientras los menores parecen no haber sido considerados como personas, los ancianos se presentan como modelos de comportamiento. Sobre los roles de género notamos que las actividades masculinas parecen ser del orden de la producción y apropiación en tanto que las femeninas se caracterizan por la transformación y el mantenimiento. Veremos igualmente que la sexualidad es metafóricamente comparable a la actividad cinegética y que, en ese sentido, la masculinidad se construye bajo el modelo del depredador y la feminidad bajo el de la presa. Para concluir esta sección, se pone en evidencia la función aglutinante de las relaciones de alianza y filiación en la constitución del estado tarasco.

En el cuarto capítulo se exploran las cualidades y funciones de aquello que las fuentes suelen considerar como dioses tarascos y, a partir de un examen minucioso, procuraremos establecer si, desde la perspectiva indígena, tales entidades podrían haber sido vistas como personas. Tras un acercamiento al sacerdocio mostraremos que, para el diálogo con la sobrenaturaleza, se requería de la existencia de ciertos personajes —humanos o divinos— que, a través de medios extralingüísticos, eran capaces tanto de transmitir los mensajes de la comunidad como de interpretar los designios de sus contrapartes. Por último, veremos que es justamente bajo dicha función que el sacrificio aparece como medio privilegiado de comunicación entre las diferentes esferas del cosmos purhépecha.

Ocupándonos del tópico de las relaciones entre el pueblo y sus divinidades, veremos que la imagen del dios patrono se construye como una suerte de proyección ideal de la comunidad; y que, teniendo una existencia paralela a la misma, la historia del numen se vuelve subsidiaria de la de la colectividad. La relación entre la deidad y su grupo es tratada bajo el modelo de la filiación, y, por consiguiente, se supone que entre ellos existe un vínculo relativamente indisoluble y casi incon-

dicional, mientras que el nexo entre el gobernante y el patrono es planteado como análogo a la alianza suegro-yerno, y, por lo tanto, es contemplado como temporal y condicionado. Advertimos, además, que los dioses tutelares no eran los únicos a los que se rendía culto sino que también existían ciertas divinidades vistas como extranjeras con las que el pueblo podía establecer relación por el intermedio de su *cazonci*. Concluimos así que, *grosso modo*, las relaciones con la sobrenaturaleza se configuran bajo la imagen de las relaciones que los hombres establecen entre sí.

El sexto capítulo, dedicado al tema de la muerte, tiene como punto de partida la confrontación de los datos etnohistóricos y arqueológicos sobre las prácticas funerarias prehispánicas. Más allá de corroborarse los datos aportados por nuestras fuentes, señalamos que, en los contextos materiales, no sólo se observa una mayor variabilidad, sino que, además, la presencia de elementos que no se encuentran descritos en ninguna crónica plantean múltiples interrogantes acerca de las prácticas que pudieran haberse desarrollado en situaciones particulares. Aunque los datos son francamente raquíticos con respecto a los destinos postmortem, sugerimos la existencia de dos principales moradas ultraterrenas: el cielo, asociado a la cremación, donde llevarían una nueva forma de existencia —tal vez como aves o estrellas— quienes en vida alcanzaron los méritos suficientes, y el infierno, donde, tras una suerte de prolongación de la vida sobre la tierra, los cuerpos perderían sus cualidades personales para convertirse en una especie de esencia vital ósea capaz de dar lugar a una nueva existencia, pero desvinculada del más mínimo rasgo de su ser original.

Por último, tras hacer una breve recapitulación de lo expuesto en las secciones anteriores, mostraremos que para acceder a la noción p'urhépecha de persona no basta con tratar sus aspectos esenciales o relacionales, sino que también se requiere partir de una definición potencial y contextual. Y en ese sentido podríamos decir que sólo es posible ser persona en la medida en que el individuo cuente con un cuerpo y facultades humanas, se encuentre apropiadamente inserto en una red social y participe en los procesos de intercambio desde la perspectiva de los hombres.

UNAM - IIH