

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

CUERPO Y PERSONA ENTRE LOS ANTIGUOS P'URHÉPECHA: CONSIDERACIONES FINALES

Si bien señalamos desde el inicio del presente escrito que la información disponible es demasiado escasa y fragmentaria como para poder acceder a una reconstrucción general de la antigua noción p'urhépecha de persona, consideramos que los resultados obtenidos sí nos permiten aproximarnos a algunos de sus principios más básicos.

El mito de origen de la humanidad se presenta como un proceso de perfeccionamiento en el que el cambio en las materias usadas se vincula a una modificación en las posibilidades de acción. Al mismo tiempo, las diferencias entre lo creado y lo engendrado, lo de origen celeste y terrestre imponen una compleja taxonomía en la que las diferencias y similitudes marcan la distancia o afinidad entre los existentes. Observamos, así, que el hombre se distingue claramente del resto de los seres que habitan el mundo, pues mientras la flora y la fauna fueron engendradas por la divinidad telúrica, los seres humanos —e incluso los pre-hombres— son producto de un acto de creación por parte de las deidades celestes. Y en ese sentido tendríamos que considerar que para los dioses la gente es un producto cultural en tanto que las plantas y animales derivan de un proceso natural.

De lo anterior no sólo se desprende la idea de que tanto lo relacional como lo orgánico son indispensables para la existencia de la persona, sino que, en nuestro caso particular, cuerpo y sociedad no parecen ser tan fácilmente dissociables. El cuerpo humano no se reduce a su ser biológico, sino que éste se construye culturalmente, adquiere sentidos específicos a partir de la cultura y es ésta la que prescribe las formas en que es posible hacer uso de él.

Hemos visto que en la imaginería tarasca las partes del cuerpo se encontraban ampliamente jerarquizadas, ya que en las representaciones pictóricas algunas de ellas podían sacrificarse y otras no. El grado de completitud depende en gran medida de la importancia de los personajes figurados. Contamos con un vasto vocabulario referente a las partes del cuerpo, sin embargo, sólo disponemos de datos relevantes sobre sus segmentos más significativos. Aun cuando algunos órganos internos puedan estar particularmente presentes en el habla, cabe subrayar, para-

fraseando a Sanjuan, que el discurso pictórico se enfoca principalmente en la superficie del organismo.¹

A diferencia de lo que se ha observado en otros grupos amerindios, entre los p'urhépecha parece ser que tanto la vitalidad como la identidad se encontraban dispersas en múltiples partes del cuerpo.

En la iconografía la cabeza es el elemento más constante y detallado; tanto en la imagen como en el discurso glotográfico sus evocaciones suelen asociarse a atributos de estatus. De sus partes se suele prestar mayor atención al rostro; lo paradójico es que, en los textos, se dice muy poco acerca de sus simbolismos. Contrariamente a lo que pudiera esperarse la cara no parece haber tenido un rol de importancia en la representación de actitudes, sentimientos o emociones, y, por lo común, su muy estereotipada configuración admite pocas variaciones, independientemente de a quién se aluda o en qué contexto se ubique. En ese sentido nos parecen más significativas las ausencias que las formas específicas de los rasgos faciales.

Notamos, para empezar, que así como la boca es el principal segmento aludido en relación a la alimentación humana, en los dioses se resalta la capacidad nutricia a partir de olores. En los hombres queda en claro que los aromas podían, al menos, transmitir el maleficio. Siendo que el olfato incrementa, modifica o destruye la vida, resulta lógico deducir que la falta de nariz —común en bultos divinos y funerarios— signifique cierto carácter inanimado. Más allá de los atributos de estatus que sobre ella puedan figurar, lo más significativo en las representaciones de bocas es su constante asociación a la muerte y la depredación cuando éstas se muestran abiertas y con dientes. La oreja es la parte del cuerpo que más comúnmente se afecta durante el autosacrificio, es gracias a su perforación que los dioses pueden crear a los hombres, y en ese sentido no sería descabellado suponer que, como propone Olivier con respecto a la incisión del *septum* entre los nahuas, la perforación del lóbulo para la colocación de orejeras en un rito señorial, hasta ahora desconocido, fuera un análogo masculino de la primera menstruación.² La palabra está ligada a la facultad de procreación pues es sólo después de recibir la bendición de los dioses que el hombre adquiere capacidad de reproducción. Así, parece ser que la función receptora de la oreja, en la comunicación, era análoga a la de la vagina en el acto sexual.

Desde el interior el corazón aparece como responsable principal del pensamiento y las emociones; de suerte que en lugar de representar las cualidades individuales ante los otros más bien metaforiza el resultado de las relaciones sociales en el

¹ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

² Guilhem Olivier, comunicación oral, en el marco de la charla presentada en las Jornadas Académicas del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2001.

propio sujeto. La sangre, en función de sus cualidades, determina el temperamento, la virilidad y sucesivos atributos de personalidad. La carne aparece íntimamente ligada a la diferenciación de las especies, mientras que la piel, semejante a la vestimenta, parece significar identidades asumidas de manera más o menos transitoria. Parece entonces poco probable que el uso de un pellejo ajeno pudiera ser considerado como algo más que un simple disfraz, ya que para una verdadera metamorfosis también hubiera sido necesario mutar lo que se encuentra bajo él. A pesar de que las coyunturas se nos presenten como atributos indispensables de una condición plenamente humana, resulta notable la poca atención que, por lo común, se presta a los miembros; su ausencia se vincula a cierta pasividad mientras que, a través de un complejo lenguaje posicional que aún queda por descifrar, sus múltiples flexiones se usan para significar atributos personales, cualidades estatutarias o actitudes variadas frente a los seres y eventos que afectan la vida social. De los segmentos estudiados sólo el hueso parece desprovisto de todo atributo personal y, de este modo, se nos muestra como una fuente de vitalidad tan genérica que, eventualmente, podría generar nueva vida bajo aspectos radicalmente diferentes del original.

Aunque hay coincidencias con las concepciones nahuas aquí no se observa la creencia en elementos constitutivos diferentes del cuerpo. No hemos podido encontrar ninguna información significativa sobre nociones equivalentes al alma judeocristiana; contamos, en cambio, con algunos serios indicios de que la existencia de tales concepciones entre los p'urhépecha contemporáneos deriva de su introducción por parte de los misioneros. Incluso los influjos fríos y calientes que actualmente condicionan el desarrollo de los seres en el mundo parecen haber estado “encorporados” en el primitivo Michoacán.

Obtenemos, así, la imagen de un cuerpo humano que en lugar de escindirse entre sus atributos orgánico y anímico se encuentra abierto a la interacción social. De tal suerte que no sólo parece posible actuar por medios simbólicos sobre algunos órganos, como el corazón, sino que también sus fluidos y segmentos pueden adquirir cualidades generativas o degenerativas al entrar en contacto con otros seres. La sangre y el corazón, principales monedas de cambio en el comercio con los dioses, se intercambian bajo la lógica del don y contradon. La carne se obtiene a través de la rapacidad, pero se redistribuye entre personas y deidades por medio del don libre. El hueso, producto de una depredación entre humanos que toma por modelo la relación depredador-presa, se acumula como fuente de vitalidad tanto para los vivos como para quienes transitan al mundo de los muertos. En tanto que la piel ajena, sólo apropiada temporalmente, aparece como una especie de bien casi inalienable cuyo intercambio y consumo parecen haber estado vedados en la mayoría de los casos.

Es así que la conformación de la persona no concluye con la creación, sino que, también, se requiere de un proceso de socialización que se expresa en términos míticos en el relato de origen del estado tarasco y se materializa en ese largo proceso de enculturación que asigna a cada ser, en función de su edad y género, un rol dentro de la sociedad. Un cuerpo se vuelve persona en la medida en que se desarrolla y somatiza sus vínculos con el exterior.

Del mito de creación se desprende la imagen de la tierra como un cuerpo femenino recostado, con la cabeza hacia el occidente y las piernas hacia el oriente. De suerte que el surgimiento de los pueblos en las siete cuevas, tal como éste es narrado por los nahuas tanto del centro como de Michoacán, pudiera ser visto como una suerte de nacimiento desde la deidad telúrica que desemboca en una serie de desplazamientos a través de su superficie.

En el relato de origen del estado tarasco el grupo surge al tiempo que se produce el encuentro con el dios patrono, se divide cuando la reliquia se fragmenta y se destruye o somete en el momento en que ésta es robada. Así, la colectividad se vuelve corpórea bajo la imagen de la deidad tutelar que la simboliza en el plano mitológico, misma que no sólo tiene una apariencia antropomorfa sino que, además, se torna material bajo su aspecto de bulto sagrado. La imagen del numen se concretiza en la figura del gobernante que actúa como su representante sobre la tierra. De este modo los eventos que afectan a la divinidad o al mandatario parecen tener eco en los sucesos que involucran al conjunto.

Tal como el hombre original fue creado a partir de sangre, caliente y de origen celeste, y huesos o cenizas, fríos y procedentes de humanos anteriores, el p'urhépecha de la época de contacto deriva de la unión de grupos de naturaleza opuesta y complementaria. Los *uacúsecha*, guiados por una divinidad solar y, en principio, cálida, se asocian a la caza, la guerra, la penitencia, la abstinencia, la pobreza, la juventud, la movilidad y lo masculino en general. Mientras que los autóctonos, vinculados a dioses acuático-telúricos, *a priori* fríos, parecen reflejar la riqueza, la vejez, la ebriedad, el adulterio, la pesca, la agricultura, lo estático y lo femenino. De suerte que de su conflicto y encuentro no sólo deriva la imagen de la sociedad actual, sino que, al mismo tiempo, el desplazamiento del pueblo solar del norte-verano al sur-invierno, pone en escena los cambios en las estrategias económicas que tienen lugar en el paso de la temporada húmeda, abundante en recursos silvestres pero pobre en productos agrícolas, a la seca, tiempo de cosecha y escasez en el monte.

Desde su origen mítico el hombre está sexuado, pero no es sino hasta el término de un proceso de perfeccionamiento que éste adquiere, gracias a la palabra divina, la capacidad reproductiva. De modo que no sólo la división en géneros va más allá de los aspectos puramente reproductivos, sino que las diferencias de los roles mas-

culino y femenino también se proyectan a los dos principales sectores de la población. Las funciones apropiadoras y productoras de los varones son análogas a las labores cinegéticas de los chichimecas. Aunque los autóctonos no realizan tareas propiamente femeniles, su rol de pescadores y agricultores sí parece notablemente más pasivo. El hecho de que, en el relato, siempre sean los recién llegados quienes toman mujeres, los coloca claramente en las posiciones de marido y yerno frente a los lugareños; dichas actitudes parecen simétricas a la valoración diferencial de lo singular y lo relacional en los discursos sobre hombres y mujeres. En la iconografía los personajes masculinos parecen más móviles que los femeninos, tal como, en la narración, los chichimecas se desplazan y los autóctonos no. El varón se ocupa de las tareas públicas, la fémina se encarga de los ámbitos más privados. Por último, notamos que así como la gesta amorosa toma por modelo a la cacería, en el mito es a través de la conquista que termina por consolidarse la alianza entre lugareños y recién llegados. Y en ambos casos, es a partir de dichas uniones que se establece un principio jerárquico, pues el chichimeca gobierna sobre el autóctono tal como el varón domina a su mujer.

Dado que el carácter autóctono o chichimeca deriva más de una cuestión comportamental que del origen, es posible pasar de lo uno a lo otro según el desarrollo de los individuos en sociedad. El hombre común es un lugareño, principalmente dedicado a la pesca, la agricultura y poco involucrado en las prácticas sacerdotales, mientras que, por sus acciones rituales, la clase gobernante parece más cercana al ideal chichimeca. Los ritos de acceso al poder implican, por la penitencia, la depredación-guerra y el autosacrificio, un retorno al estado chichimeca, pues el gobernante se convierte en cazador en su primera conquista. Así, al presentarse el mandatario como *uacúsecha*, se convierte en un extranjero que gobierna a un pueblo de autóctonos.

Aunque aún nos resta mucho por comprender sobre cuestiones como la herencia, parece claro que el parentesco tuvo un rol fundamental en la constitución del estado tarasco, pues no sólo señores y súbditos se encontraban unidos por extensos lazos familiares sino que, al mismo tiempo, los vínculos con las deidades parecen haberse construido bajo los esquemas de la alianza y la filiación. Siguiendo el modelo humano, el panteón tarasco se presenta como una suerte de familia matrilineal extensa en la que las diferencias jerárquicas parecen fundarse en grados de parentesco. El dios tutelar aparece continuamente como padre o madre del pueblo al que se encuentra asociado y, siguiendo la misma lógica, todos aquellos que se encontraban bajo su patrocinio se presentaban como hermanos. El vínculo entre el gobernante y el numen es comparable a la relación yerno-suegro, en tanto que el nexo que forjan el dignatario y la colectividad es análoga a la de marido-mujer. El señor se subordina a la

deidad como el esposo al suegro, y, tal como el hombre debe velar por el patrimonio de su esposa —o el que recibe del padre de ella—, el mandatario debe cuidar la hacienda de su pueblo. Marido y *cazonci* son, así, la cara visible de una compleja relación tripartita que se estructura en torno a la protección de sus miembros y la gestión de sus bienes, ya que, en ambos casos, son éstos quienes se encargan de mediar con el exterior, ya sea con los pueblos vecinos o con las deidades vistas como ajenas.

Dicha mediación tiene como principio el intercambio recíproco y continuo de cuerpos; las plantas y animales que consumen los tarascos son hijos de la deidad telúrica, mientras que, como representante del dios patrono, el *cazonci* ofrece a sus propios descendientes en sacrificio para alimentar a la sobrenaturaleza. Una sociabilidad semejante a la humana hace posible tratar con los númenes bajo las mismas lógicas que se seguirían con otros hombres, pero la existencia de diferencias esenciales, potenciales y contextuales obliga al recurso de medios extralingüísticos para llevar a cabo la comunicación. Siendo que éstos no se encuentran al alcance de cualquier individuo, es preciso contar con ciertos especialistas que, como mensajeros, se ocupen de garantizar la adecuada mediación.

Pese a lo anterior, cabe señalar que la función del sacrificio humano no puede reducirse a la relación con los dioses, pues además de que éstos parecen haber podido alimentarse de los hombres sin el intermedio de la muerte ritual, notamos que dichas prácticas también parecen haber tenido un papel importante en la socialización entre los hombres. Ya que no sólo el sacrificio es el único procedimiento por el que el hombre puede transformar la carne humana en alimento, sino que, a través de éste, también encuentra un medio para depredar la fuerza vital ajena que aparentemente estaba contenida en los huesos y establecer nuevos vínculos a través del intercambio y la reciprocidad.

Tanto el sacrificio por cardiectomía como el aporreamiento implican una transformación radical del ser, pues si a través del primero la víctima accede a una condición trascendental, el segundo parece implicar la destrucción total o parcial de la personalidad social. En cambio, los datos sugieren que tras un deceso no ritual el sujeto podía dirigirse a dos principales destinos tánicos: el infierno, por un lado, donde se llevaría temporalmente una existencia muy similar a la de los vivos, y el cielo, por el otro, donde las personas meritorias —y en especial los gobernantes y caídos en batalla— podían alcanzar un estatus semejante al divino.

De ello se desprende que el estatus de persona no es algo dado, sino que se adquiere al desarrollarse el individuo en la sociedad e irse involucrando paulatinamente en las prácticas sociales prescritas según su género y edad. También hay una pérdida progresiva de la personalidad; los viejos son un modelo a seguir, pero pocas veces aparecen como protagonistas centrales de los relatos. Los muertos se

despersonalizan en la medida en que rompen sus vínculos sociales y con la putrefacción se van desprendiendo poco a poco de todo aquello que se vinculaba a su estatus e identidad.

En síntesis, podemos decir que pese a que no hemos sido capaces de establecer con claridad la noción p'urhépecha de persona, ésta parece definirse por atributos contextuales —se es persona mientras se esté en el tiempo-espacio de los vivos—, sustanciales —se requiere de un cuerpo humano para serlo—, relacionales —es preciso cierto tipo de relaciones sociales—, y potenciales —se necesita poseer capacidades plenamente humanas. Asimismo, vemos que existe un gradiente de personalidad que se establece en función de la corporeidad y el grado de integración a una red socio-cósmica. Y en ese sentido podemos observar que los seres del cosmos no pueden ser simplistamente distinguidos entre personas y no-personas, sino que además tenemos pre-personas, cuyo desarrollo e incorporación a la red social es inacabado; alter-personas, con cualidades sociales semejantes a las humanas, pero con una condición esencialmente diferencial; ya no-personas, quienes tras el deceso se encuentran en proceso de transformación en una entidad radicalmente distinta; y super-personas, cuyos cargos les confieren características relacionales que les permiten una comunicación privilegiada con otros dominios del cosmos.

Una vez explicado lo anterior conviene preguntarse qué es lo que nos enseña el caso p'urhépecha sobre las nociones de cuerpo y persona. El cuerpo es un texto en el que se inscriben los diferentes significados que se atribuyen tanto a la persona como al resto de la sociedad. Las cualidades del organismo se proyectan hacia el entorno de modo que, así como el hombre es un microcosmos, el mundo podría ser entendido como una suerte de macro-cuerpo. Sin embargo, conforme el ser se va desarrollando e integrando a una red social, el cuerpo se transforma en algo diferente: una persona cuya existencia depende tanto de la posesión de un cuerpo como de los roles y sentidos que se encuentra en la posibilidad de asumir. Todo aquel que no participe en dicha socialidad, sea humano o animal, queda reducido a comida, mas, a través de la apropiación o consumo del cuerpo del otro, éste termina por volverse partícipe en la construcción o regeneración del grupo y es a través de la muerte que, al tiempo que se destruye el cuerpo, termina por desaparecer también la persona.

En *Par-delà nature et culture*, Descola se propone superar la dicotomía entre naturaleza y cultura —anteriormente postulada por Lévi-Strauss— y “cuestionar la universalidad de aquella polaridad, mediante un repaso de las figuras de lo continuo que trazan otras cosmologías, diferentes de la occidental moderna”.³ Y a partir de

3 Álvaro Pazos, “Reseña de *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2006, v. 1, n. 1, p. 186.

las múltiples relaciones entre fisicalidad —el cuerpo y las maneras de actuar— e interioridad —la conciencia, lo emotivo— ordena las diferentes fórmulas en cuatro grandes ontologías o sistemas de propiedades de los existentes. Cada modo ontológico implica una noción específica de sujeto “y cada tipo de sujeto se enfrenta a problemas epistemológicos y metafísicos igualmente específicos, que trata de resolver instituyendo zonas de objetividad (de «no sujeto») respecto de las que elabora tratamientos adecuados”.⁴ Si bien reconoce que en la realidad se presentan proporciones y distribuciones diversas de componentes de uno u otros modelos, el autor defiende la funcionalidad de estos como tipos ideales. Los cuatro modos de identificación que plantea el autor en función de la unidad y diversidad de los componentes de los existentes son naturalismo (misma fisicalidad, diferente interioridad), animismo (misma interioridad, diferente fisicalidad), totemismo (misma fisicalidad misma interioridad) y analogismo (diferente fisicalidad diferente interioridad).⁵ “Cada uno de estos modos permite un determinado tipo de colectivo”.⁶

Más allá de lo reduccionista que pudiera resultar esta tipología, cabe resaltar que lo que hasta ahora hemos descrito sobre el caso p'urhépecha no parece coincidir con ninguna de tales ontologías, pues no sólo no hemos sido capaces de distinguir entre fisicalidad e interioridad para el caso de las personas, sino que tampoco entre las deidades parece relevante tal distinción. De modo que si tuviéramos que asignar un tipo ontológico a los antiguos tarascos estaríamos tentados a decir que se trata de una sociedad profundamente materialista.

En el naturalismo el cuerpo es visto como algo dado y compartido con el resto de los seres que habitan el cosmos, en tanto que la persona es aquello que se construye y permite distinguir a los humanos del resto de las especies. En el animismo la persona es una condición inherente a todos los existentes y es el cuerpo el que permite la diferenciación. En nuestro caso se trataría, por el contrario, de una situación en la que cuerpo y persona son indisociables y, por consiguiente, ambos son construidos a medida que los individuos participan de la socialización.

4 Pazos, “Reseña de Par-delà nature et culture...”, p. 188.

5 Obviamente la obra del autor es mucho más compleja, pero es justo sobre este punto que converge con nuestro tema de interés.

6 Alfonso Manuel Otaegui, “Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico”, *Anthropologica* 2008, año XXVI, n. 26, diciembre, p. 147.