



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA
NOCIÓN DE CUERPO HUMANO:
EL CASO DE MESOAMÉRICA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

P R E S E N T A

Carlos Arturo Barona Martínez

Director de tesis: Dr. Roberto Martínez González



México, D. F. Ciudad Universitaria

Septiembre 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Enfoques antropológicos contemporáneos sobre la noción de
cuerpo humano:
El caso de Mesoamérica**

Agradecemos el apoyo al seminario y proyecto **PAPIIT - IN4012310** *La humanidad compartida. Procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México de ayer y de hoy*, coordinado por Dr. Carlo Bonfiglioli IIA/UNAM, Dra. Isabel Martínez y Dr. Alejandro Fujigaki. Muchas de las reflexiones aquí realizadas se deben al diálogo académico y a la discusión suscitada en dicho proyecto, las cuales fueron de suma importancia y han contribuido de forma definitiva en esta investigación.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I. Cuerpo humano: Breve aproximación a una antropología filosófica....	5
Cuerpo humano: Las antropovisiones occidentales.....	6
Cuerpo humano. De instrumento social a socialización del cuerpo.....	26
Cuerpo humano y percepción: Cuerpo sujeto y cuerpo objeto.....	31
Síntesis y consideraciones generales.....	38
Capítulo II. Cuerpo humano y etnografía general.....	39
El perspectivismo antropológico.....	39
Simbolismo y fenomenología en la etnografía sobre el cuerpo.....	53
Síntesis y consideraciones generales.....	62
Capítulo III. Cuerpo humano en Mesoamérica.....	66
Cuerpo humano: Breves apuntes sobre la Colonia temprana.....	66
Cuerpo humano: El sistema médico indígena, terapia y religión.....	80
Cuerpo humano: Su constitución anímica y la cosmovisión.....	86
Cuerpo y etnografía.....	89
Cuerpo e historia de la medicina.....	93
Cuerpo y arqueología.....	95
Síntesis y consideraciones generales.....	98
Capítulo IV. Cuerpo humano en Mesoamérica. Alternativas y perspectivismo..	100
Cuerpo y alternativas.....	100
Cuerpo y perspectivismo.....	104
Análisis y balance final. Enfoques complementarios.....	113
Consideraciones finales.....	123
Bibliografía.....	128

INTRODUCCIÓN

“Nosotros tenemos en cierto sentido, un proceso invariante propio del espíritu humano: el antropomorfismo y su corolario inverso que rescata el beneficio de imágenes mentales ligadas al cuerpo, las cuales permiten, así, poder mencionar el cuerpo sin tener la necesidad de nombrarlo” (Karadimas, 2004: 134).

Relativamente numerosas son las reflexiones que giran en torno a la constitución del cuerpo humano y de la persona, desde la medicina hasta la filosofía pasando por la teología y la antropología, estas nociones han sido abordadas a partir de diversas perspectivas. Lo cierto es que casi cualquier acto de consciencia humana alude en mayor o menor cantidad a nuestra conformación precisamente “humana”, tanto en lo que concierne a nuestras capacidades físicas, perceptivas y biológicas, como en aquellas que son producto de la interacción social, los prejuicios, creencias, saberes, nuestro aprendizaje y hasta la forma por medio de la cual nos movemos y respiramos. Es difícil saber dónde se encuentran los límites precisos entre nuestro sustrato orgánico y nuestro ser social, la pregunta sería tal vez un dilema falso, pues la unión e interacción de estos dos elementos cada vez parece ser más compleja e indivisible en el marco del comportamiento y de la acción humana. A nivel físico, es cierto que disponemos de un cuerpo humano universal, si bien existen diferencias de estatura, color de piel, de ojos, de cabello, complejiones muy disímiles entre los diversos pueblos, coincidimos en tener los mismos órganos, capacidades cognitivas, extremidades corporales y hasta algunas prácticas médicas; al final del día, aunque pareciera que nada resulte más extraño entre nosotros que las creencias y las costumbres, incluso ellas, pueden ser o pudieron serlo, más cercanas de lo que pensamos. Al mismo tiempo, la capacidad sensorial del ser humano ha dado pie a interiorizar lo ajeno, aquello que se percibe desde el exterior de nuestro cuerpo social y biológico. Esa capacidad constituye y moldea nuestra posibilidad de conocer y de creer, pues ambas facultan el pensamiento humano creativo y simbólico que establece clasificaciones en los órdenes naturales y culturales.

Tanto la religión como la ciencia son órdenes clasificatorios, ambas comienzan con la percepción humana para posteriormente “materializarse” en analogías y metáforas cuya función termina por convertir lo externo y lo ajeno, en una versión corporizada y, lo

interno y lo propio, en una versión naturalizada. Relación sumamente compleja pero factible de ser abstraída. Ciencia y religión, cuerpo y alma, cuerpo biológico y cuerpo social, cuerpo y consciencia, cuerpo y mente; son pares complementarios y relativamente opuestos que siempre nos han otorgado la facultad de saber, creer y crear. Los hemos de separar con el propósito de ser ordenados y aprehendidos; no obstante, ambos constituyen a los seres humanos.

Así, en esta breve introducción a un tema histórico de por sí difícil, el lector se podrá percatar de la pauta que hemos de abordar y perseguir en los siguientes capítulos. No es posible ni necesario discutir extensivamente estas nociones para el caso que nos ocupa, aunque sería muy fructífero. Sin embargo, pensamos que el cuerpo humano es una forma, podríamos decir básica, de interiorizar la realidad a través de corporificarla, y, el cuerpo a su vez, sirve para organizar ésta última. Es por eso que la representación corporal es una matriz de significados muy vasta y un acceso parcial a determinada forma de pensamiento. Considerar los diversos enfoques que el estudioso del cuerpo humano ha decidido, en dado momento, poner en práctica, es tan sólo una parte del largo proceso para seguir generando modelos explicativos. Se trata de sintetizar, de revalorar lo logrado, de cuestionar, de reconocer nuestros errores y de corregir el camino, de tener un panorama global para situarnos en el tiempo y en el espacio del quehacer académico.

En la primera sección del primer capítulo, se propone hacer una breve revisión de lo que conocemos del pensamiento occidental (judeo-cristiano-islámico). La intención es contextualizar, por un lado, el estado de conocimiento que se creía que se tenía sobre el cuerpo humano y su composición interna en alguna fracción de Europa para el tiempo de la Conquista española, pues se han elaborado algunos breves antecedentes del periodo colonial como ante sala al estudio del cuerpo mesoamericano en el capítulo tres, y es interesante dar cuenta de las preocupaciones de los cronistas. Por otro lado, esta sección permitirá conocer las concepciones sobre el cuerpo en “Occidente” que, si bien guardan patrones regulares a lo largo de su devenir, también son altamente dinámicas y enriquecidas mediante el continuo diálogo con otras culturas vecinas, y hasta lejanas, cuestionando la idea de “pureza” implícita con la que en ocasiones se ha generalizado con la frase: “en Occidente las cosas son así...”¹ Además, estos antecedentes también

¹ Más adelante veremos que este supuesto ha llegado, directa o indirectamente, a los recientes estudios sobre el cuerpo humano en Mesoamérica (Descola, 2005; Lamrani, 2008; Millán, 2008 y en prensa;

admiten reconocer el punto de partida sobre el cual se cimenta gran parte de la reflexión teórica desarrollada en el campo occidental académico (segunda sección del capítulo primero). Puesto que, al ser parte de su pasado inmediato o lejano, se puede comprender en cierto sentido, la dirección u orientación que los teóricos sobre el tema se predisponen a tomar en virtud del contraste con lo que pudiera ser la construcción de su propio pensamiento, lo que de facto, lleva a considerar alternativas, desde el interior del razonamiento occidental, en los modos de conocer al “otro” y a “sí mismo” en cuanto al cuerpo humano se refiere.

En el capítulo segundo se presentan algunos ejemplos de la etnografía realizada en los últimos años alrededor del mundo. Ahí se ven, por un lado, las nuevas corrientes antropológicas que han surgido a partir del conocimiento de otras regiones como Melanesia y Amazonia, dando pie a reflexionar sobre el quehacer antropológico, las herramientas de análisis que se emplean, y los nuevos enfoques metodológicos que pugnan por revertir las categorías occidentales abriendo la puerta al pensamiento ajeno como alternativa para conocer precisamente al “otro”. Se ha de adelantar que estas posturas serán cuestionadas a lo largo de la investigación, pues han incido en los últimos seis años en los estudios mesoamericanos. Paralelamente, esta etnografía permitirá reconocer otras ópticas que se han empleado para tratar de comprender el cuerpo humano y las relaciones de éste con el mundo social y simbólico que le rodea.

Entrando de lleno en Mesoamérica, en el capítulo tercero se observará una breve introducción sobre la Colonia temprana, los enfoques y preocupaciones de los cronistas para registrar o aproximarse al cuerpo del indígena recién descubierto. Más adelante se revisarán aquellos estudios que indirectamente tematizaron el cuerpo humano previo a la obra *Cuerpo humano e ideología...* que dará forma al modelo actual sobre el cuerpo mesoamericano. Más tarde, se sintetizará dicho modelo y se prosigue con las implicaciones que éste tuvo en la investigación sobre todo antropológica del cuerpo y la persona para finalizar con ello este capítulo.

El cuarto capítulo tiene el objetivo de revisar, cuestionar y reformular, a través de los estudios realizados en México, la corriente perspectivista venida de la región amazónica del Brasil que se ha aplicado indistintamente en los objetos de estudio mesoamericanos. De forma breve, se trata de analizar en qué momento ésta llega a nuestro país, cómo ha

Neurath, 2008 y 2011); a través de corrientes antropológicas y etnográficas principalmente en Amazonia y Melanesia (Strathern, 1988; Viveiros, 2002; Vilaça, 2005).

ido evolucionando, y qué pretende corregir de lo hecho anteriormente a partir del modelo vigente. En la segunda sección de este capítulo final, se intenta realizar una crítica constructiva a los diferentes enfoques que han habido sobre el cuerpo humano, contrastarlos y abstraer sus virtudes, recuperar antiguas ópticas, y complementarlos en la medida de lo posible, para que se pueda abordar el cuerpo y la persona desde un enfoque integrador, holístico y particular a la vez que atiende a los diversos fenómenos que constituyen al ser humano. Finalmente, se exponen algunos puntos en concordancia con ciertas temáticas mesoamericanas y, recuperando los enfoques y estudios revisados a lo largo de la investigación, vincularlas con la reflexión esbozada procurando otorgar una propuesta para un estudio más completo de las mismas.

Adelantamos en esta introducción, que la investigación está orientada a revisar los enfoques contemporáneos antropológicos sobre el cuerpo humano que han incidido en la investigación de los últimos treinta años en México. Gran parte del trabajo dialoga sobre todo con la recepción del perspectivismo que prepondera la perspectiva del otro, pero no sólo en los términos que conocemos el perspectivismo filosófico, sino aquel reconocido en los pueblos amazónicos que consideran la humanidad más allá del cuerpo, y éste como un ser uniforme capaz de adoptar diversas perspectivas del mundo que le envuelve. Por lo tanto, esta investigación se propone el contraste entre los estudios pertenecientes al modelo mesoamericanista y aquellos que han importado el perspectivismo para abordar la problemática del cuerpo humano.

Capítulo I

CUERPO HUMANO: BREVE APROXIMACIÓN A UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

A lo largo de este capítulo se verán dos rostros de la antropología “occidental”, por una parte, su devenir histórico, las reflexiones que los filósofos, médicos y teólogos realizaron con el afán de comprender la naturaleza humana. Por otra, se verá la herencia de esta reflexión a la antropología institucionalizada moderna a través del estudio y del manejo que adquieren las categorías analíticas de cuerpo humano y de persona. No son cosas distintas, aún cuando Homero hablase del mito, Platón de la *polis*, Aristóteles de sustancia y materia, Santo Tomas de la salvación y Descartes de la duda metódica, todos se refirieron al ser humano, su cuerpo, su fuerza, su alma y su mente. Hoy más que nunca el campo antropológico lucha incesantemente por tratar de comprender si la herencia de sus predecesores, sus deducciones, sus polémicas, sus fracasos y logros, son suficientes para estudiar otras formas de humanidad, otros cuerpos idénticos de naturaleza pero no de pensamiento. La antropología parte de lo que le es conocido, su entendimiento sobre “sí” es el género próximo para construir contrastes con otras visiones del cuerpo; sin embargo, dicho diálogo con el “otro” le ha permitido, como lo hubiese hecho Epicuro, verse a sí mismo y finalmente conocer alternativas sobre cómo re-pensar el cuerpo humano y repensarse a sí mismo. Por lo tanto, y a raíz de las nuevas tendencias antropológicas, no está demás recordar el pasado de un Occidente que también fue heterogéneo y más complejo de lo que algunas veces se le piensa.

Sí, con propósitos distintos, pero sabemos que tanto el pensamiento antiguo como el moderno cuestionan la dualidad corporal, la individualización, el ser humano universal y la correspondencia entre un organismo físico y un organismo capaz de construir conceptos. En la primera sección de este capítulo abordaremos sintéticamente lo que se conoce del pensamiento occidental con respecto al cuerpo humano, desde los presocráticos de la antigua Grecia pasando por la Revolución de las mentalidades con Immanuel Kant y Johann Gottlieb Fichte, hasta el pensamiento de Karl Marx y Sigmund Freud, de la inconsciencia del cuerpo hasta la consciencia del “yo”. La segunda sección comienza con Émile Durkheim y Marcel Mauss, la preocupación por la construcción de la persona y del cuerpo humano como categorías de análisis antropológico.

CUERPO HUMANO: LAS ANTROPOVISIONES OCCIDENTALES

No pretenderé abordar todos los conceptos del cuerpo humano que se han vertido desde la antigüedad griega hasta la modernidad, pero para la ubicación metódica y comparativa de nuestras categorías, es necesario mencionar algunos momentos importantes de la cultura europea, comenzando por los llamados “presocráticos”. Este nombre designa a los primeros filósofos griegos que, integrados en distintas escuelas, vivieron entre el 640 a.C. hasta el 370 a.C.² De ellos sabemos por lo poco o mucho que se conserva de sus obras y por referencias de escritores y doxógrafos antiguos como Aristóteles, Platón, Sexto Empírico, etc. Su caso, representa un buen ejemplo de “problema arqueológico”, puesto que ha requerido la exhumación, restauración y reinterpretación de los pocos fragmentos con los que se cuenta para suponer, a partir de ellos, un sistema de pensamiento que abarca por lo menos cuatro siglos. En efecto, trozos de poemas o versos dispersos, difíciles de fechar con exactitud y a veces de reconstruir, cuya autoría y traducción es muchas veces incierta, reclaman de técnicas y métodos de contrastación para arrojar algún significado ponderable. Pese a ello, la investigación ha buscado conocer su contenido expresados a veces en verso, a veces en prosa o con recursos teatrales, y casi siempre a través del mito y la leyenda.

De Hesíodo a Platón emerge la construcción de la personalidad y dos fenómenos importantes marcan el nacimiento del hombre occidental: la individualización y la racionalización. Jean Pierre Vernant plantea el problema: “Del hombre homérico (VIII a.C.), sin unidad real, sin profundidad psicológica...” movido por impulsos y como ajeno a sí mismo, “hasta el hombre griego de la edad clásica, las transformaciones de la persona parecen impresionantes”. Descubrimiento de la interioridad del sujeto, toma de distancia respecto al cuerpo, unificación psicológica, aparición del individuo o al menos, de algunos valores del individuo en cuanto tal, sentido de responsabilidad, compromiso entre el agente y sus actos. “Todos estos desarrollos de la persona han sido objeto de investigaciones y discusiones especializadas que conciernen muy directamente la psicología histórica” (Vernant, 1996: 12-13). Para comprender fenómenos tan complejos, había que integrar la antropología histórica, la arqueología y la psicología, pues se trataba de reconstruir la aparición de la subjetividad.

² La condición para considerarlos dentro de este amplio horizonte temporal no es que necesariamente hayan precedido a Sócrates de modo cronológico, sino que pensaron con independencia de la influencia socrática.

De Homero se dice que pensó el cuerpo como una suma de miembros articulados dotados de movimiento, y que en su psicología las experiencias sensoriales, los términos como entender, sentir y saber ver, y las funciones orgánicas del cuerpo, se superponían. Para Carlos García Gual, la noción de *psyché* como “vida”, como lo que anima al cuerpo, es clara en Homero. La *psyché* como soplo que escapa del moribundo se aprecia en *La Odisea* que cuenta cómo una mariposa -también *psyché* en griego- se escapa del cadáver. Pero aparece a la par la idea de alma “como una imagen etérea del muerto”, una especie de doble que va a parar al ámbito infernal del Hades, donde pervive de modo sombrío y fantasmal”. El alma como imagen doble del muerto en el Más Allá figura en el canto XI de la *Odisea*, cuando Ulises va a consultar al “alma” de Tiresias y se encuentra en ese otro mundo sombrío con las “almas” de sus camaradas muertos en Troya y de otros famosos difuntos (García Gual, 2012). Este autor dice que así como en Homero no hay una idea de psiquis en tanto alma espiritual o mente, tampoco hay una palabra que designe el cuerpo (*soma*). Porque Homero habla de “ágiles piernas”, de “las rodillas que se sueltan”, de los “poderosos brazos”, concluye que sus personajes no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra, porque no tenían plena conciencia de él.

Las ideas presocráticas resultaban del profundo diálogo y enriquecimiento pluricultural que existió en las regiones mediterráneas y asiáticas.³ Jenófanes imagina un origen y una naturaleza distinta en los Dioses, critica a Homero porque les atribuye formas de actuar humanas, reprensibles y sin decoro: robar, adulterar, engañar... Y comenta que los humanos creen que los Dioses se engendraron como ellos, que poseen sentidos como ellos, pero que si los bueyes pudieran tener Dioses de seguro los imaginarían a su semejanza.⁴ (1982: 21-22). En Demócrito (460 a.C.-370 a.C) vemos un aprecio de las sensaciones corporales, pues de ellas les llega a las ideas la firmeza, la certeza vital del sentir y su credibilidad. Si se desprecian y echan por tierra las sensaciones, la mente misma se cae, dice: “con nuestra caída, caerás”. También afirma que el alma tiene lazos muy arraigados en la médula y que el corazón guarda en lo profundo la chispa vital (Jenófanes, 1982: 351).

³ Personajes como Heráclito de Efeso, Tales de Mileto, Demócrito, Pitágoras, Herodoto, etc; fueron viajeros que dicen haber aprendido de culturas lejanas; se presume, que vivieron en una Grecia abierta al exterior y algunos de sus relatos cuentan que Pitágoras viajaba para escuchar a los sabios (Platón, 1986).

⁴ Subrayase este apartado con relación a lo que veremos más adelante sobre el perspectivismo antropológico esbozado por Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Entre Jenófanes y Demócrito, se desarrolla la ontología de Parménides (540–470 a.C.), Empédocles (484?–424 a.C.) y Heráclito (535–484 a.C.). Aunque con variantes en la definición, la *physis* (la naturaleza) fue uno de los conceptos típicos desde Tales de Mileto (624–548 a.C.) hasta Demócrito (460–370 a.C.). La *physis* era raíz y base de todo lo real, potencia relacionada con lo divino y la fecundidad, incluía el cuerpo y la naturaleza humana. De igual modo, la diferencia entre *psykhé* (alma) y *soma* (cuerpo) comenzaba a plantearse al considerar las modalidades de las materias que subyacían en cada uno, aún cuando la naturaleza de estos elementos pudiera variar. Al identificar la psiquis con uno o con los cuatro elementos, se le asoció a la materia como origen de todo lo existente. Por ello estos filósofos son llamados “físicos” o “cosmólogos”.

El principio cosmogónico de la filosofía clásica ya figuraba en Hesíodo (VII a.C.), la relación de contrarios y el concepto de polaridades, pero es Heráclito (540-480 a.C.) quien funda el pensamiento dialéctico sobre la idea de que todo se produce necesariamente de una lucha en un devenir incesante. Empédocles aborda un concepto de cuerpo humano en correspondencia con la configuración del cosmos, la “carne” (cuerpo) era consecuencia de la mezcla por partes iguales de los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra (1982: 67-85; y notas: 191). La cosmología incluye la naturaleza humana en cuya ética y salud corporal se reflejan las fuerzas cósmicas. Igual que la acción de los elementos arrastra al ser humano a la enfermedad, a la disgregación, a la enemistad, también las fuerzas positivas pueden conducirlo al bienestar, a la unidad, a la mezcla y a la fusión. Dice Empédocles: “... escucha el mito / que mi enseñanza acrecerá tu mente. [...]: a veces, Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos / que llegó a ser solo; / a veces empero, / por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno” (1982: 68-69).⁵ Esos elementos materiales engendran todas las cosas, la sangre, los huesos, “las ideas de todas las carnes” (1982, frag. 23: 80). La multiplicidad material surge del “uno” y vuelve a él. Para algunos presocráticos el alma muere con el cuerpo, está hecha también de partículas materiales o átomos, y la configuración que éstos adquieren propicia la percepción sensorial y demás facultades humanas. El atomismo materialista de Demócrito y su concepto de cuerpo como microcosmos hablan de esa incorporación de la naturaleza humana en una cosmogonía.⁶

⁵ Véase *infra* la idea de “dividuo” de Marilyn Strathern (2006 [1988]).

⁶ Más tarde (capítulo 3) veremos una relación de este tipo en Mesoamérica.

El antecedente más directo de la consciencia introspectiva o del “yo” como metáfora del espacio interno del cuerpo, es el término griego *timos*, que significaba a la vez el motor de la acción. Parece ser que este término aludió primero a acciones externas observables, como la actividad propia del “otro”. La objetivación primaria de lo externo parece anteceder a la introspección y a la consciencia del yo como la conocemos hoy. Con su tesis del *homo mensura* (el hombre es la medida de todas las cosas), Protágoras (480–410 a.C.) piensa un alma dependiente del cuerpo y sus sensaciones. A su vez, su idea de persona depende de las funciones y cualidades del alma que, al ser pensada como enseñable y modificable, se aproxima a la noción actual de la construcción de la personalidad (Protágoras, 1980: 51). Sin embargo, la influencia órfico-pitagórica marcó la creencia en la unidad e inmortalidad del alma,⁷ Pitágoras (582–500 a.C.) ya había pensado la independencia del alma y su superioridad sobre el cuerpo, idea que refleja las creencias en la reencarnación y que se continúa en los neoplatónicos.

El materialismo atomista posibilitó el nacimiento de la medicina hipocrática con su visión experimental y racional del cuerpo humano. García Gual, comentando los *Tratados hipocráticos*, dice que los médicos no hablan del alma, para ellos la *psyché* es una parte del cuerpo, más sutil y difícil de captar pero que sólo interesa en la medida cuando afecta el estado corporal. Para ellos, la actividad anímica podía ser cognoscitiva (pensamiento, inteligencia, conciencia psicológica), afectiva (indicativa de placer y de dolor), o estimativa (el cerebro interpreta el bien, el mal, lo útil y lo inútil), pero no espiritual ni independiente o trascendente al cuerpo: ellos “...sí que poseen una idea bastante clara del mismo, como un organismo dinámico, complejo, sujeto de acciones propias y de afecciones muy variadas” (García Gual, 2012). Estos médicos poseen una visión unitaria y funcional del cuerpo, aunque la anatomía hipocrática parezca simple al lado de la comparativa de Aristóteles, representó un avance al inicio de la técnica médica (Laín Entralgo, 1970 y 1987; García Gual, 1998).

Si en Hipócrates (460-370 a.C.) hay un enfoque del cuerpo como conjunto, en la tradición órfico-pitagórica del alma que se mezcla con la historia de los misterios eleusinos hay ya una idea del alma separada del cuerpo.⁸ Los estudios de Vernant sobre

⁷ Orfeo fundó esa religión arcaica sobre una versión, quizás oriental, del mito de Dionisios. Este Dios, símbolo del alma, del bien y de lo divino, había sido destruido por los titanes que simbolizaban lo humano y el principio del mal. Así se introduce el dualismo antropológico alma-cuerpo en términos de hostilidad, se ubica a la primera como superior e inmortal, y al cuerpo como su cárcel (Véase Wasson, *et.al.*, 1980; Brun, 1988; Alsina Clota, 1989).

⁸ Véase Gordon Wasson, Albert Hofmann y Carl Ruck, *El camino a Eleusis*, FCE, México, 1980.

otras piezas de interés como los mitos de Hesiodo (*Los trabajos y los días*) y la escultura y pintura griega antigua, diversifican las opiniones. Él piensa que hay un tránsito del mito al logos en la cultura presocrática, pero no que los griegos hayan descubierto “la razón”, sino solamente una forma de la razón. El estudio de las estelas funerarias, de las esculturas, de las máscaras, de la producción de imágenes en suma, conduce a otros resultados. El cuerpo humano era admirado en su potencialidad de acción y reproducido conforme a modelos estéticos y éticos, de armonía natural e interior según un ideal de lo heroico y maravilloso. Vernant dice que la nueva filosofía griega rechaza la explicación sobrenatural de los fenómenos y el discurso ambivalente con el que se les nombraba. Parménides halló una razón inmanente al discurso, una lógica de no contradicción: “el ser es, el no ser no es”. “Bajo esta forma categórica, el nuevo principio que preside el pensamiento racional, consagra la ruptura con la antigua lógica del mito” (Vernant, 1996: 400-401). Empédocles señala que él escancia los caminos del mito con el logos, en la nueva mentalidad en cambio, lo sensible y múltiple de la naturaleza quedan fuera del discurso racional (1980, parte I, frag., I.20, 78).

Se ha cuestionado la clasificación de la antigüedad –posiblemente de inspiración hegeliana- en un periodo cosmológico (presocráticos), antropológico (socrático) y ético (helenístico) porque no refleja con exactitud los estadios del pensamiento antiguo (Alsina Clota, 1989: 11). Según esa división, el periodo que inicia con Sócrates ya no trata del cosmos sino del hombre, mientras que el helenismo posterior se ocupa de la ética. En Platón (427–307 a.C.) el alma del universo es primaria, inmortal y racional, y según esto, cuando se creó el alma de los mortales, se le ató a su cuerpo irracional. Es ahí que plantea la teoría tripartita del alma: La parte más excelsa e intelectual (*nous*) se ubica en la cabeza, es el alma inmortal con la que se identifica el yo y la totalidad de la persona; esta es la parte hecha para el mando, luego, en el tórax (*thimós*), se encuentra el alma mortal, belicosa, mezcla de elementos pasionales y sensibilidad, sobre el ombligo se ubica la parte tercera del alma, que es la apetitiva o concupiscible (Platón, 2012: 39). Al saber socrático no le interesa el cadáver como despojo material de la persona, sino el alma y la terapéutica del alma. Platón, como se sabe, sitúa en el alma los deseos y pensamientos y hace de ella el órgano espiritual de toda la persona humana. Sobre este trasfondo anímico se forma el nuevo sentido del término: “alma”, como centro espiritual del ser humano. Mostró su rechazo a los placeres y el propósito de

purificación (catarsis) del alma por la ascesis o negación del cuerpo (Laín Entralgo, 1987: 108-109; en: García Gual, 2012: 52-54).

Así, cada cuerpo envuelve la parte divina y eterna del alma que se encarna en él y que lo sobrevive, se invierte la visión homérica, pues en ésta el alma era una sombra del cuerpo, en Platón lo corpóreo es copia o imagen de lo ideal y verdadero. Lo anterior indica que estos filósofos, al introducir un tipo de logos, separan la naturaleza de la razón, al mago del filósofo, lo particular de lo espiritual. Vernant dice que más que el saber del cosmos, a ellos les preocupa la política. Por ello desarrollan la razón demostrativa junto a la idea de ciudadano, de *polis* y de un derecho urbano. Es posible vincular estos procesos con los mitos de origen y de las razas, porque el pensamiento lógico-demostrativo que nace en ese periodo, al desinteresarse de la *physis*, lo que hace es armarse para la dominación y organización jerárquica de las clases (1996).

Aristóteles (384–322 a.C.) revisa la filosofía precedente y cuestiona incluso en Platón, le parece que la reflexión precedente es absurda al introducir el alma en un cuerpo sin preocuparse de entender lo que es ese cuerpo (2012, lib. I, cap. III). Para Aristóteles el cuerpo es una sustancia compuesta de materia y forma, de modo que al perecer la sustancia perece la forma, idéntico a sí mismo, el cuerpo constituye la identidad de la persona que muere con él, pues según su antropología monista, las sustancias y sus formas son inseparables. “Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo, y de las partes de estos cuerpos” (2012, lib. V, cap. VIII, p. 111). En Aristóteles, todo lo vivo posee un alma: vegetativa las plantas, sensitiva los animales y racional el hombre. El hombre es una sustancia compuesta: su materia es el cuerpo y su forma el alma. El alma es una sustancia formal, o la forma sustancial del hombre. Por eso afirma que hay identidad entre alma y forma sustancial del alma, pero que no hay identidad entre hombre y forma sustancial del hombre, a menos que por hombre se entienda solamente el alma (2012, lib. 8, cap. III, p. 183). Las funciones vitales del alma van de la nutrición hasta el conocimiento intelectual, porque para Aristóteles lo biológico y lo psicológico no están separados (Laín Entralgo, 1987: 119; Calvo, 1994: 56; en: Aguado Vázquez, 2004: 102-103).⁹

⁹ José Carlos Aguado Vázquez no cita el texto de Calvo en sus referencias, pero por el tema y la descripción que el mismo autor hace de él, sugiere que puede estar refiriendo a la obra de Tomás Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, Int., trad. y notas, Gredos, Madrid, 1994.

¿Cómo, entonces, el intelecto activo sí es separable? La solución aristotélica ha sido muy controvertida y ha dado lugar a interpretaciones contrarias: una que deduce de ahí la mortalidad de alma y cuerpo; y otra, continuada por Tomás de Aquino, que extrae de Aristóteles la inmortalidad del alma. Por la primera hipótesis, lo que sobrevive no es el intelecto individual (que sí es mortal), sino una especie de inteligencia o razón colectiva como memoria cultural o conocimiento social; es decir, una abstracción del mundo humano como producto social que sobrevive a las personas. Algunos averroístas entendieron que esa parte intelectual e inmortal del alma, abstraíble del cuerpo, era el entendimiento en acto puro idéntico a Dios, “primer motor” aristotélico, pero no el entendimiento individual (Averroes, 1984: 140, en: 1996: 177). Sin embargo, Vernant comenta que el periodo antropológico de la antigua Grecia se ocupa más de la dominación política que del conocimiento natural o cosmológico, pues existen múltiples referencias a los cuerpos que no conocen humanidad y que pueden ser esclavizados, el cuerpo no era el mismo para todos (1996).

Más tarde, del siglo III a.C. al siglo II d.C., durante el Estoicismo y Epicureísmo, emergen las prácticas médicas experimentales y una filosofía sensible como alternativa a la idea del “ser único”. Zenón de Citio (aprox. 333–262 a.C.), funda el pensamiento estoico sobre las tradiciones existentes, problemas como el de los universales y los individuales, fueron abordados por él. Distingue dos principios: logos y materia. El logos estoico es universal, rige con su ley todo lo existente. Pero ese logos se concibe como un alma material, corpórea,¹⁰ inmanente al universo, que actúa y es actuada. Para Zenón sólo es real lo que tiene el poder de actuar y de ser afectado, y todo lo que es real es material. El hombre concreto es real y forma parte de la armonía cósmica, no como algo distinto, sino como parte del todo, está sujeto al orden universal. Lo universal se afirma por la conexión e interdependencia de los seres e individuos reales que son todos distintos, cada uno con su propio carácter y tensiones internas. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (s. I, II y III d.C.) desarrollaron una ética en relación con lo anterior. El alma humana es también principio vital, y sea que se le ubique en el corazón o en la cabeza, es origen del cuerpo, es corporal, racional y mortal, y se extiende por todo el

¹⁰ Cuerpo es, dice Apolodoro en su *Física*, “el que tiene las tres dimensiones de longitud, latitud y profundidad, llámese también *sólido*. Superficie es la extremidad del cuerpo, o bien lo que sólo tiene longitud y latitud, mas no profundidad”. (en: Diógenes, 2008: frag. 94).

organismo causando las tensiones internas y sus manifestaciones externas, como el lenguaje.¹¹

Epicuro (aprox. 341-270 a.C.) es una figura controvertida por la cantidad de dichos que circularon sobre su vida. Sin embargo, Diógenes lo ubica como varón disciplinado y honesto dedicado al estudio de la filosofía. El pensamiento precedente pensó la corporeidad en forma de física, de anatomía, pero siempre lo hizo desde el intelecto y con el fin, si no de conocimiento, sí de codificarla para controlar su potencial dentro de la organización social. En Epicuro varía la percepción y el análisis del cuerpo, pues para él los criterios de la verdad son los sentidos, las anticipaciones y las pasiones, los sentidos son iguales en fuerza, están unidos y toda razón pende de ellos. También las fantasías son verdaderas y reales, “puesto que mueven, y lo que no es no mueve” (Diógenes, 2008: frag. 23-33). Como los estoicos, él muestra tener una conciencia del lenguaje que no se aprecia en otros como Platón, quien parece ubicar en planos iguales lo que “es” (ontología) con lo que “debe ser” (filosofía práctica). Por ello, Epicuro como Protágoras, aporta algo a lo que será en la Edad Media el debate entre nominalistas y universalistas, e incluso a un *perspectivismo* del derecho de los pueblos. Dice que cada nación, según sus pasiones e imaginaciones, nombró las cosas y les dio sus significados e interpretaciones según su raciocinio (Diógenes, 2008: frag. 50). También la noción de justicia varía según el tiempo histórico y los lugares. No hay, por tanto, una idea fija e inamovible de las cosas, el atomismo no favorece una visión unitaria de la *physis*.¹² Para Epicuro, cuerpo y alma están tan unidos que lo que daña a uno daña al otro.¹³

En el periodo subsecuente destaca la escuela de Alejandría.¹⁴ El dominio macedónico de Grecia (323-146 a.C.) primero, y el Imperio de Roma después, habían propiciado el desarrollo de la cultura helenística que se prolongó hasta los dos primeros siglos de la

¹¹ Los estoicos dividieron la proposición en tres elementos: palabra o significante, cosa significada y significado. Las palabras y las cosas son materiales, el significado es inmaterial y vincula los otros elementos. Verdad y falsedad sólo son atribuibles al significado (en: Diógenes, 2008: frag. 32, 41).

¹² Más adelante veremos los argumentos del perspectivismo amazónico, pero adelantamos que esta idea, en el marco de los universales, el “deber ser” y lo que “se es” manejado como una ontología continua, otorgando el derecho a otros pueblos (“tomarlos en serio”) mediante no favorecer una visión unitaria de la realidad, se reitera en la corriente antropológica del Brasil (Viveiros de Castro, 2002).

¹³ Algunos de nuestros deseos son naturales, otros vanos. “De los naturales unos son necesarios, (...). De los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y otros para la misma vida” (Diógenes, 2008: frag. 94). Por la razón conocemos lo que debemos elegir y evitar para el cuerpo y el alma.

¹⁴ En términos generales, Alejandría fue una ciudad pluricultural en su primera y más importante etapa de su historia. Se ubica en Egipto, pero su población tenía un porcentaje grande de filiación griega, en menor cantidad judía y egipcia. Este contexto le dio a la ciudad una riqueza étnica relevante y la confluencia de ideas procedentes de varias regiones. Alejandría se caracterizó por su riqueza intelectual neoplatónica, ecléctica y sincrética aún durante buena parte de su periodo romano.

era cristiana. La antigua discusión sobre el “uno” y “lo múltiple”, resuelta en general por los filósofos precedentes a favor del “uno”, ponía al cuerpo como algo inferior, particular y efímero. En este periodo neoplatónico Plotino retoma la idea aristotélica del “uno” como acto puro, primer motor, pero suscribe a Platón en la teoría de que sólo ese “uno” ideal es real. Así, el alma es una y múltiple, el principio supremo, el “uno”, no tiene más que unidad, los cuerpos no tienen más que multiplicidad; pero por ello, las almas particulares de los cuerpos son principio de vida y del devenir, principio organizador de la vida. También ellas son unas y múltiples, como pertenecientes al alma universal e infinita: son parte de ésta como las especies del género. El neoplatonismo es una síntesis de tradiciones judaicas, orientales y griegas, pero que añade nociones e imágenes del cristianismo naciente. Plotino no acepta la individuación que es lo que lleva más tarde a la concepción del sujeto, y la razón es que el alma humana es el mismo todo al ser parte de él. El cuerpo individualizante somete el alma a una “falta” y la atrae al mal.¹⁵

Aquí aparecieron otras prácticas cognoscitivas ligadas a la anatomía y a experiencias antes prohibidas por el tabú religioso como las vivisecciones y las disecciones que condujeron a nuevos cuestionamientos y a un conocimiento más elaborado del cuerpo. El médico Herófilo (325 a.C.) por ejemplo, propuso una configuración de la *psykhé* basada en cuatro procesos, más tarde, la concepción de Galeno de Pérgamo (130-200 d.C.) mantiene la unidad, estructura y función del cuerpo, lo que permite identificar lo natural con lo divino en el hombre. Su concepto de *psykhé* resulta de la mezcla de los humores y equivalía a la *physis* o naturaleza del organismo. Un aporte de Galeno fue distinguir el movimiento corporal voluntario del involuntario, el primero tiene un carácter psíquico, mientras que el segundo un carácter natural ligado a la *physis*; así, en el tórax existen los dos tipos de movimiento, asociados a la respiración y al corazón respectivamente. Galeno cree también en la primacía jerárquica, ya sugerida desde Platón, del intelecto –cuyo instrumento son las manos- sobre otros órganos corporales. Respecto a la sexualidad, Galeno cree que el hombre tiene mayor potencia sobre la mujer, de tener igual potencia hombre y mujer, habría dos principios motores en conflicto. De ahí que la equidad de fuerzas en armonía no sea concebible sin

¹⁵ Jean Brun resume a Plotino: “El alma no es entonces ni un cuerpo, ni un soplo, contrariamente a lo que pretendían los estoicos (IV; 2, 7), ni un atributo del cuerpo a la manera de una armonía (IV, 8): es de la misma raza que la naturaleza divina y eterna” (1988: 63, 87).

problema.¹⁶ Thomas Laqueur hacía la misma reflexión sobre el cuerpo humano (1990: 113-114, en: Aguado Vázquez, 2004: 116).¹⁷ Si en periodos anteriores lo múltiple fue concebible, ahora parece causar cierto mal.

La idea de persona es derivable del concepto de voluntad que figura en dos modalidades diferenciadas. Una está de forma particular en cada cuerpo y será responsabilidad de cada quien conducirla, lo que implica la construcción “de sí” o de cada persona. En adelante aparece el “individualismo”, “el libre accionar” y, por supuesto, las sanciones derivadas del derecho hacia aquellos que se condujeran de forma errónea o no convencional. El “derecho germánico” aludía al “hombre libre” propietario de su cuerpo; no obstante, si los sirvientes y los esclavos no eran propietarios de su cuerpo, poseían el “alma” otorgada por el cristianismo y separada del organismo físico (Mauss, 1938: 277-278). La persona fue entendida por los romanos como un hecho fundamental de derecho. El ciudadano romano era hombre de derechos individuales, era persona civil que tenía derecho a un nombre, apellido y a un sobrenombre. La palabra persona, personaje artificial, máscara, rol de comedia y de tragedia, lo extraño “a mí”; pasaba al carácter personal del derecho que había sido fundado, y persona era también sinónimo de la verdadera naturaleza individual (Mauss, 1938: 274-277).

Durante el cristianismo, la inmortalidad del alma y el enfoque del cuerpo como depósito de los deseos carnales y objeto del pecado requirió una separación mayor entre cuerpo y alma, entre lo material y lo inmaterial. El cuerpo fue pensado como lo “otro inferior” al alma, y la “salvación” de los individuos consistía en lograr la unificación cuerpo-alma a través de una moral cercana a la perfección y el control de las pasiones y de las emociones corporales anteponiendo la “razón”, la sabiduría y la virtud perfecta. Al parecer esta reacción se debió a la corrupción social romana, y encontró en la proximidad con “Dios” la solución para recuperar lo perdido: el cuerpo mismo y el alma en Dios. El requisito de la experiencia religiosa y la experiencia extática implicó la noción de “interioridad”, la experiencia de “sí mismo”, fue así que a diferencia de los griegos clásicos, el cristianismo ya puede sentar la responsabilidad como propia de cada sujeto actor de su destino. Tanto los cristianos de principios de nuestra era como los

¹⁶ Es probable que la idea de la objetivación corporal haya sido la base posterior del cristianismo para establecer una sola deidad, así como la base de la dialéctica hegeliana de la supremacía de la “razón” y de la subsecuente división entre religión y ciencia en pueblos de filiación occidental.

¹⁷ El texto referido de Thomas Laqueur es *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1990.

estoicos tardíos como Séneca (4 a.C. – 65 d.C.), Epícteto (50–138 d.C.) y Marco Aurelio (121–180 d.C.) coinciden en encontrar en sí mismos el camino.

Marcel Mauss dice que los estoicos adhieren a la idea de persona la personalidad humana, incluso divina, según el contexto del individuo. Existe ahí un sentido moral adherido al sentido jurídico, un sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia en el derecho. A las funciones, los honores, los cargos, los derechos, se suma la persona moral consciente, la conciencia de “sí” se volvió patrimonio de la persona moral, de ahí la idea de que nuestra perspectiva actual de “persona humana” es cristiana (Mauss, 1938: 277-278).¹⁸ Se cree que la experiencia cristiana aporta la base metafísica de la noción de persona, y que define lo que hoy conocemos como “conciencia introspectiva”, como persona o como alma, la dinámica de sí mismo-otro como dinámica interna del cuerpo. La “nueva ciencia” quiere resultados prácticos respecto a la salvación del hombre y de los conocimientos. En este terreno surgen el neoplatonismo, el cristianismo, el gnosticismo,¹⁹ aunque en muchos aspectos la filosofía ya era una teología (Vernant, 1982). En los primeros siglos de nuestra era, el logos pagano deviene el “verbo”, y éste la carne de Cristo, segunda persona de la Trinidad. El cuerpo deja de ser la sustancia de Dios y se agudiza el desprecio de lo sensorial. La persona romana es usada por Tertuliano en la concepción de la trinidad divina, tres personas distintas pero idénticas en substancia (Copleston, 1978: 36).

Agustín de Hipona (conocido como San Agustín, 354 – 430 d.C.) perteneciente a la Patrística, retoma de Platón y de Plotino las ideas eternas e inmutables. Reconoce el papel de los sentidos pero lo considera el grado más bajo del conocimiento, sobre el cual está el conocimiento racional e intelectual iluminado por Dios. Para Agustín, Dios creó el alma y la materia al mismo tiempo que la forma, y aunque trata del cuerpo al que identifica con la carne y el “yo”, su interés esencial es la relación del alma con Dios. Retoma el pitagorismo platónico y dice que las ideas eternas son números eternos, mientras que los cuerpos son números temporales. El hombre, cumbre de la creación, se define como “un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno”. El cuerpo es, pues, instrumento de un alma inmortal y superior, lo sensible sigue siendo lo

¹⁸ La frase “nuestra perspectiva actual” es relativa, pues Mauss escribió este trabajo en 1938.

¹⁹ El gnosticismo, mezcla de ideas judaicas, paganas y cristianas, sustituía la fe por el conocimiento salvífico o gnosis. Su dualismo radical Dios/materia condujo al maniqueísmo (Copleston, 1978: 31-32).

mutable e inferior. En su dualismo, la lucha entre el alma y la carne debía producir la unidad perdida mediante el control del deseo y de los instintos (Agustín, 1985: 13, 9).

En la Edad Media cristiana, los pensadores árabes conocieron, comentaron y tradujeron las obras de los filósofos griegos clásicos, su tendencia general fue conciliar a Platón y Aristóteles. El filósofo Al-Farabí (872–950 d.C.) mencionó que la inteligencia y el alma del mundo emanan del “uno” o “divinidad última”. Este consiste en una mezcla del uno neoplatónico, el intelecto aristotélico que se piensa a sí mismo y el Dios islámico. Se trata de un ser simple, eterno, incausado y causa de todo lo existente. Siendo así, no puede haber en él pluralidad, devenir ni imperfección, que son rasgos del mundo. Con esta hipótesis, Al-Farabí concibe la jerarquía del cosmos. El animal racional es un ser corpóreo con un alma que le permite desarrollar una serie de operaciones orgánicas, pero su rasgo esencial es el intelecto. La materia corporal causa las funciones orgánicas pero no las racionales, cuando el intelecto pasivo recibe las formas corpóreas a través de los sentidos, pasa a ser intelecto activo; y cuando las formas sensibles se vuelven inteligibles se forma un tercer intelecto añadido por Al-Farabi, el adquirido. De ese modo, son grados distintos del razonar, pero es el intelecto activo, inmaterial e impasible (siempre en acto), el que procura todo el proceso cognoscitivo. (en: López Farjeat, *et.al.*, 2012).

Otro árabe fue Avicena (980–1037 d.C.), quien reunió en el *Canon de medicina* los conocimientos médicos y farmacéuticos de su época.²⁰ Contra Aristóteles sostuvo que la inteligencia activa no está en el cuerpo en cuanto a que dependa de un órgano; pero lo continúa en la tesis de que existe un sentido humano interno e imaginativo que conecta las facultades sensoriales externas con la inteligencia. Las primeras forman los sentidos corporales externos, y la segunda se asocia a los procesos mentales y racionales, lo humano se integra de cuerpo, alma e inteligencia, siendo esta el principio más elevado. Las facultades psíquicas están en el cerebro, las animales o instintivas en el corazón y las vegetativas en el hígado (Gagnon, 2012).

Como Al-Farabí, Averroes (1126–1198 d.C.) sostuvo la teoría del intelecto adquirido que sobrevive a la muerte corporal, sucede así en tanto persona o individuo existente, sino como un momento en la inteligencia universal y común de la especie humana

²⁰ El *Canon de medicina* o *Qanun* fue traducido del árabe al latín por Gerardo de Cremona (s. XII). Para Avicena la curación es posible si se conocen el cuerpo y las causas de las enfermedades (Gagnon, 2012).

(Copleston, 1978: vol. II: 201).²¹ Averroes retomó la discusión de Al-Farabí respecto a la relación de la filosofía y de la teología, de la ciencia y de la religión, inclinándose por pensar que la razón no es incompatible con la fe. Jerarquizando las naturalezas humanas, pensó que tanto en la Revelación como en la Filosofía, unos hombres asienten por la argumentación demostrativa, otros por la dialéctica, y otros por la retórica (Averroes, 1996: 105-117). Su postura fue entendida como “teoría de las dos verdades”, pero él no postuló una verdad religiosa paralela a la filosófica, sino que pensó que el Corán autorizaba y demandaba entenderlo mediante el uso de la razón. Parece que la idea de la inteligencia eterna y separada del cuerpo se opone a lo que dirán René Descartes y John Locke, pues para estos no habría otra vía que la de la conciencia individual autónoma: “el alma del Occidente, [...] tampoco iba a elegir la vía de un intelecto único y separado de nuestros cuerpos individuales, como propuso Averroes” (Gagnon, 2012).

Para el médico y filósofo judío Moisés Maimónides (1135–1204 d.C.), el alma no era algo innato ni sustancial, se le otorgaba al hombre puramente como facultad; el hombre sólo recibe al nacer la capacidad de razón, le compete formar su yo, adquirir su alma²² (Heschel, 1995: 183; en: Aguado Vázquez, 2004: 149-150).²³ Comenta que a Dios sólo se le conoce por la vía negativa, por lo que no es, hay aquí una idea dual del cuerpo humano forma-materia, en la que la forma es pensamiento y voluntad, mientras que la materia tendría atribuciones orgánicas y emocionales (en: Ángel, 2012). Casi contemporáneamente, Tomás de Aquino (conocido como Santo Tomás de Aquino, 1224–1274 d.C.) cristianiza el pensamiento aristotélico y recibe la influencia de la filosofía árabe, algunos de cuyos problemas retoma a la vez que separa la filosofía y la teología. La primera tiende al conocimiento racional, la segunda a la salvación y otorga mayor dignidad al alma que al cuerpo. Por ello, dice, Dios no es cuerpo, el hombre es imagen de Dios por su entendimiento que no es corpóreo. Al abordar el principio de individuación, asienta que Dios no es individual sino pura forma, los otros seres se individualizan por la materia (1994: I, 1: 114-115, 166). De ahí distingue lo individual (hombre) y lo universal (humanidad), lo primero se define materialmente y lo segundo

²¹ En esa fórmula percibimos cierta noción de “persona”, e incluso de “cultura” o “sociedad”, es lo que sobrevive como intelecto a los individuos, y que luego veremos en Durkheim [1912]. La fuerza/energía del alma o intelecto activo, no es más que la fuerza social.

²² Esta noción se acerca al concepto actual de “persona”; este tipo de alma vendría a representar la construcción del ser social (sociedad) y no aquella relativa al alma inmortal.

²³ El texto citado de Abraham Joshua Heschel es *Maimónides*, ed. Muchnik, col. Atajos, Barcelona, 1995.

formalmente, es decir, por su esencia, el hombre es materia y forma (esencia). Existir es la forma o esencia en acto, Tomás usa el método escolástico y define al hombre por su género próximo y su diferencia específica. Su género es el ser material, y su especificidad la forma o acto, el hombre es sustancia compuesta, es animal genéricamente y racional específicamente, en cambio, Dios es lo totalmente “otro”, es acto puro, sólo en Dios y en ninguna otra criatura coinciden esencia y existencia, por eso el hombre no es la humanidad (Aquino, 1994: 115-126). En cuanto a los sentidos menciona que lo singular se conoce sensorialmente, lo universal por la razón (Aquino, 1994: 212, q. 14).²⁴ Para él las ideas están en la razón que tiene que dar cuenta de las causas, la razón no se equivoca, los sentidos sí.²⁵

Es a partir de la noción de “uno” que el concepto de persona se formó durante muchos años respecto a las personas divinas, pero al mismo tiempo a propósito de la persona humana, sustancia y modo, cuerpo y alma, consciencia y acto, persona y sustancia racional individual, la persona es indivisible. De ahí la categoría del “yo”, de la consciencia de “sí”, y desde ahí, su relación con la conciencia psicológica (Mauss, 1938: 279-280). Este es en términos generales el contexto que antecedió a la Conquista de los pueblos mesoamericanos; sin embargo, las discusiones sobre la corporeidad y sobre la esencia de lo humano continuaron desarrollándose durante los siglos posteriores en Occidente. El dualismo alma-cuerpo atrajo otras divisiones conceptuales aún cuando Tomás hablara de cuerpo y alma como unidad, se seguía diferenciando muy bien una cosa de la otra. Ya en el siglo XVII, la facultad cognitiva como “conocimiento metódico” representó cierta ruptura con la religión.

Pero antes, los siglos XIV y XV en Europa ciñen de modo estricto la existencia de un periodo de cambios llamado Renacimiento. Podemos admitir que este periodo alteró en muchos sentidos las ideas del espacio y del tiempo, pero también la del ser humano, de la persona, de la visión y representación. El *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico de la Mirandola muestra conceptos fundamentales de la época, primero de manera aislada y excepcional puesto que tanto él como Marsilio Ficino y otros renacentistas fueron perseguidos por la Inquisición, pero que luego se expandieron fuera de Florencia. Lo esencial radicó en la centralización del “hombre” como cúspide de la creación, así

²⁴ Como otros de sus antecesores, Tomás de Aquino ordena el conocimiento en grados: vegetativo (material), sensitivo (mixto) e intelectual (inmaterial) (1994: I, I, p. 215, q. 14, a 1, 5).

²⁵ Esta ordenación jerárquica del ser y del conocimiento lo lleva a reiterar el desprecio por la pluralidad y lo mutable de los seres concretos singulares, dice que los ídolos son una mentira y un ejemplo de lo falso, representan la pluralidad que contradice la unidad de Dios (Aquino, 1994: 237, q. 17, a 4).

como en considerar que la naturaleza humana era indefinida, y que por tanto debía ser modelada, construida, para acercarse a la perfección racional y moral. En su indeterminación, la criatura humana podía semejarse a Dios o podía rebajarse al nivel de las bestias. Esa idea hacía del hombre un constructo que requería de la moral para orientar la voluntad hacia el bien, y de la dialéctica para llevar la mente hacia la razón (Mirandola, 1978: 48-51).

El *Discurso* propone la conciliación de todas las filosofías precedentes: griegas, latinas, árabes, hebreas y cristianas, e incluso de aquellas que eran consideradas heréticas, como la magia, la cábala judía, el hermetismo del Trimegisto y la mística oriental. De ahí que por un lado su contenido pueda ser entendido como fuente de un humanismo plural, y que por el otro se le tenga por sosteniendo un conocimiento iniciático. Estas últimas corrientes requerían que se incorporara una fase de iniciación en los practicantes y que se enseñara el desciframiento de información oculta, lo que de algún modo contradecía la pretensión original de pluralidad. Se trataba de tradiciones que desembocaban no solamente en la reivindicación de cierto esoterismo, sino también y principalmente en un concepto de humanidad dividida entre los doctos o perfectos y el vulgo. Si esta filosofía produjo el humanismo occidental con el hombre como máxima grandeza en el centro de la creación o antropocentrismo, también universalizó una idea particular y elitista de lo humano, pues sólo lo que ascendía al nivel y modelo de la divinidad, sería considerado “hombre”.

Para Pico, el alma seguía siendo superior al cuerpo, y la cultura la suma de adquisiciones del espíritu o del intelecto activo como había pensado Aristóteles. El punto de coincidencia entre su pensamiento y la época está en la confluencia de la filosofía, la ciencia y el arte, que se refleja, entre otras cosas, en la invención de la perspectiva. Según Alberto Durero, la palabra latina “perspectiva”, “significa mirar a través” (Panofsky, 1983: 187). “En una misiva enviada a Piero Della Francesca, Durero señala que: “Lo primero es el ojo que ve; lo segundo, el objeto visto; lo tercero, la distancia intermedia” (Panofsky, 1989: 290).²⁶

²⁶ Señala Erwin Panofsky que el sentido dureriano “mirar a través”, de esta palabra, no era el original ya que, según parece, el término procede del griego *perspicere*, en su acepción de “ver claramente”. Citado por María del Mar Ramírez Alvarado, “La perspectiva artificial y su influencia en el desarrollo de la fotografía: De la perspectiva artificial a la perspectiva fotográfica”. En: AISTHESIS N°45 (2009): <http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-71812009000100003&script=sci_arttext>.

No abundaremos en este importante asunto, baste decir que la perspectiva artística, como la epistémica, incluyen esos tres aspectos. Sujeto, objeto y la distancia hace variar las proporciones de las figuras y crea la sensación de profundidad. Hay que tener en cuenta que el perspectivismo lineal es en sí una representación artificial de la realidad, de la tridimensionalidad de lo real en una superficie plana. El perspectivismo surge con el individualismo, pues parte de un ángulo personal o subjetivo de observación, y privilegia desde ahí un punto de fuga en el objeto donde convergen las diferentes líneas de la perspectiva: la fuga implica una concepción del tiempo y del espacio infinitos, idea sostenida por Nicolás de Cusa. En un sentido el pensamiento renacentista es plural, pero igual que pasa con la visión epistémica, impone el punto de vista del sujeto observante por encima del de los demás, por lo que en el caso renacentista, se auxilia de otros recursos cognitivos como la matemática y la geometría.

En los siglos XVII y XVIII la pregunta por el alma busca saber si el alma individual es una sustancia o si se apoya sobre una sustancia, si es esencial al hombre, si es única e indivisible o divisible y separable, si es libre, fuente absoluta de las acciones o si está determinada por otros factores. De dónde viene, quién la creó o quién la dirige; se trataba de la creación personal de cada alma. Cuando se habla de las funciones precisas del alma, es el pensamiento discursivo, claro, deductivo de René Descartes el que aborda su naturaleza. No es más que una parte de la consciencia la que está siendo considerada. Incluso Baruch Spinoza (1632–1677 d.C.) conservó la idea antigua pura. Se sabe que él no cree en la inmortalidad de todas las parte del alma, sino sólo en la del “alma noética”, animada por el amor intelectual de Dios. Las otras dos, “vegetativa” y “sensitiva”, están ligadas al cuerpo. Spinoza vio relaciones entre la consciencia individual y la consciencia de Dios (Mauss, 1938: 279-280).

La misma división jerárquica constante a lo largo de esta historia entre materia y *logos*, cuerpo y alma, sentidos y razón, la hallamos en la dualidad cartesiana de *res cogitans* (sustancia o cosa pensante) y *res extensae* (sustancia o cosa material) (Descartes, 2001, parte 4, 91-96). La “duda metódica” de Descartes (1596–1650 d.C.) pretende apoyarse en la experimentación y la comprobación al grado de sugerir que por la ciencia experimental el hombre llegará a dominar la naturaleza (Descartes, 2001, parte 6, 120, 122, 124-126). Sin embargo, el *Discurso del método* sostiene que el ser humano se define por la inteligencia y que ésta fue obra de Dios. Como en Aristóteles, esa parte es

eterna y abstraíble, no depende del cuerpo sino que es inmaterial;²⁷ y aunque Descartes piense también que nada hay en la mente que no esté primero en los sentidos, dice que las ideas de Dios y del alma jamás lo han estado, y cree que sin el procesamiento mental, el conocimiento sensorial es falso, por ello son necesarias la introspección intelectual y la duda como método (2001, parte 4, 92 y 97).

Sobre esta experiencia racional Descartes funda la unidad del sujeto compuesto de alma y cuerpo, la subjetividad pensada desde el intelecto se dirige antes que nada a garantizar el conocimiento y a prevenirlo contra los errores sensoriales y de imaginación (2001, parte 4, 100). Rechazar todas las creencias previas para refundarlas, implica dudar de todo para no aceptar más que lo que es claro y evidente (Parte 2, primera regla del método, 75). Al dudar, reconozco que si dudo, pienso, y que solamente si pienso, existo (Descartes, 2001, parte 4, p. 93).²⁸ Con ello el pensar se sitúa como antecedente del ser, al menos del ser consciente de sí y de los propios actos. Según Descartes, por la “razón” podemos someter las pasiones y las acciones involuntarias del cuerpo y formar la “fuerza de voluntad” o “control de sí”. En este aspecto Descartes sigue la propuesta estoica (2001, parte 3, 84). Sobre el cuerpo y el alma, trascendiéndolos, está el intelecto que dará pie a Kant para pensar el sujeto o yo trascendental, y que en Descartes autoriza el racionalismo de un conocimiento universal.²⁹ A diferencia de los órganos sensoriales, la razón es un instrumento universal que puede servir en todas las ocasiones; además de la razón, está el lenguaje que distingue al ser humano del animal (Descartes, 2001, parte 5, 115-116).

Paralelamente a la concepción del sujeto de conocimiento, existieron otras formas de subjetividad como la que pensó los derechos; se atribuye a Leibniz este aporte fundamental en la construcción del individuo moderno, ya que él pensó de manera perspectivista el tema de la justicia y del derecho; en efecto, expresó que si queríamos

²⁷ Aquí deducimos que aquello que terminaría por ligar al alma inmortal de Platón con la mente de Descartes, pasando por la inteligencia colectiva de Aristóteles y de Avicena, sería siempre y en todo momento conceptualizado como una “fuerza externa al cuerpo”.

²⁸ Dice Descartes: “Comprendí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es” (2001, parte 4, 93 y 94).

²⁹ Una comparación rápida con el periodo cristiano, permitiría ver que la filosofía cartesiana busca la unidad y la “salvación”, ya no por la proximidad con Dios, sino por la proximidad al conocimiento, lo verdadero y el pensamiento. El alma de Descartes se ubica en una relación tripartita cuyos extremos son la mente y el cuerpo, y este último queda disminuido a modo de materia orgánica en la cual se insertan, por un lado las emociones, las percepciones y los deseos, y por el otro, la imaginación, la memoria y el intelecto. Parte de este pensamiento se hereda a la escuela freudiana del psicoanálisis, a la dialéctica hegeliana y al materialismo de Karl Marx (en: Mauss, 1938).

saber lo que era justo deberíamos ponernos en el lugar del “otro”. De este modo, la subjetividad tenía otras vías incluso en tiempos anteriores a Descartes, por ejemplo aquella del jesuita Francisco Suárez continuada, entre variaciones y correcciones, por Hugo Grocio, Baron Samuel Von Puffendorf y John Locke, hasta Gottfried Leibniz, quien reúne el concepto cartesiano del sujeto de conocimiento con la idea de sujeto de derecho. El primer concepto era una interpretación solipsista del yo, mientras que el segundo comportaba la relación intersubjetiva y se define en tanto cualidad moral ligada a la persona y en función de la naturaleza sociable y racional del hombre (Leibniz, 2009: citado por Martínez Terán, 2012: 161).³⁰ La persona del derecho romano, como antes la de los griegos, no habría significado la construcción del sujeto jurídico moderno, sino sólo una figura teatral o una idea de ciudadanía política. Es la condición moral y de dignidad, fundadora de derechos innatos propia de todo ser humano, la que marcaría la constitución del sujeto jurídico y una vía social de intersubjetividad (véase Martínez Terán, 2012: 159-170).

Con los cartesianos el problema de la persona es problema de conciencia, su solución fue “tener un Dios interno”.³¹ Así, lo que la persona es al “yo”, es el “yo” a la conciencia. En el alma no había otra cosa que estados de consciencia, percepciones, pero terminaban por anunciar la noción del “yo” autónomo como categoría fundamental. Immanuel Kant (1724–1804 d.C.) pregunta si el “yo” es una categoría. Pero quien responde que “todo hecho de consciencia es un hecho del “yo”, es Johann Gottlieb Fichte (1762–1814 d.C.). Kant hizo de la consciencia individual, del carácter sagrado de la persona humana, la condición de la “Razón práctica”. Fichte elaboró la categoría del “yo”, condición de la consciencia y de la ciencia, de la “Razón pura”. “La ‘Revolución de las mentalidades’ estaba dada, cada uno de nosotros poseía un yo” (en: Mauss, 1938: 280-281).³²

³⁰ Así vemos que el pensamiento racionalista occidental, durante el cartesianismo, no era homogéneo, sino que existían otras formas de abordar la subjetividad.

³¹ Tema reabordado por Michel Foucault que estudió la antigua “cultura de sí”. La diferencia es que el concepto helénico de sí no partía del intelecto, sino de la corporeidad (Véase Martínez Terán, 2007).

³² Con relación a los fragmentos de Marcel Mauss que se han incluido, hay que subrayar que dicho autor se apejó a la noción de persona bajo estos términos, y como veremos enseguida, adjudicó al cuerpo los atributos de una herramienta técnica por medio de la cual el ser humano expresa la cultura. La antropología joven de Émile Durkheim y Mauss está marcada por esta herencia de comprender en el cuerpo humano la dicotomía cuerpo/mente y la elaboración del sujeto, pero agregando el concepto de sociedad en íntima relación con las condiciones corporales, lo cual también modificaría la dicotomía rígida cartesiana clásica. Además, como se verá, la matización siguió su curso tratando de conciliar los atributos físicos con los conceptuales y(o) sociales.

Más tarde, Karl Marx (1818-1883), en “diálogo” con Georg Friedrich Hegel (1770-1831), no concibe la esencia del hombre como determinación interior, no puede establecerse desde el espíritu ni desde la Idea, sino a partir del hombre mismo, de lo que es concretamente, el hombre real, corpóreo, constituido mediante las interrelaciones con la naturaleza y las relaciones sociales. Así, la historia del hombre es la historia de sus relaciones sociales de producción. Para Marx, el hombre es en el mundo, en el Estado y en la sociedad. Éste es un “ser” que se produce a sí mismo por medio del trabajo, es ahí que adquiere identidad. De este modo, el trabajo es la esencia del ser humano, su satisfacción y su felicidad, sin por ello descuidar la necesidad de la recreación y de tiempo de descanso; mientras que, en sociedad, “uno” y “otro” se crean mutuamente, en la plena unión del “ser” con la naturaleza, se trata de “naturalismo realizado por el hombre, y del realizado humanismo de la naturaleza” (en: Barrera Sánchez, 2011: 123-125). Para Marx, el proletario, al no tener propiedad, no es libre ni mucho menos “persona”, cada orden político y sus intereses le concede un papel diferenciado al cuerpo de las personas. El obrero en el marco del capitalismo posee una identidad funcional de acuerdo con la motricidad del cuerpo que es fuerza productiva, mismo que es el material de explotación, de dominación por parte de la burguesía y del capital. Por tanto, para Marx el cuerpo es un producto social derivado de las relaciones sociales y del trabajo, no es la apropiación del cuerpo el centro de la atención, sino la sustracción del producto de su trabajo (en: Barrera Sánchez, 2011: 123, 125, 127, 135).

Poco tiempo después, Sigmund Freud (1856-1939) sugerirá que el cuerpo se comporta como si la anatomía no existiese, descubriendo cierta separación y pérdida de leyes que rigen lo somático, es decir, que existen implicaciones corporales que no obedecen estrictamente a lo biológico. Los elementos ligados a los cuidados maternos durante la infancia, así como la alimentación, producirán en el individuo un sentimiento de satisfacción que llena el vacío del infante; dicha procuración se fija y se manifestará posteriormente a través del deseo sexual. En este sentido, se instaura una relación de sujeto y objeto orientada sobre un hábito, se trata de una protección frente a lo indeterminado, el objeto sobre el cual se arma el circuito es lo más indeterminado, pero la modalidad de satisfacción se fija. De esa manera se constituyen el cuerpo y el mundo, en gran medida se debe gracias a la intervención de “otro” (en: D´Angelo, 2012: 1-5). Debemos también a Freud un descentramiento del sujeto con la introducción de categorías que dislocan la unidad del “yo”: el “súper ego” (figura introyectada de la

autoridad o del padre), el “yo” (consciencia presente de la persona) y el “ello” (el inconsciente que muchas veces interviene involuntariamente en el yo orientando los deseos y conductas) (Martínez Terán, 2012: com. pers.). Muy a grandes rasgos este es el contexto precedente de Durkheim quien, en 1912, escribiría una obra que se volvería clásica en la antropología institucional: *Las formas elementales de la vida religiosa*; la veremos enseguida.

Como se ha visto de forma breve, el pasado de Occidente no se construyó como una unidad pura, mantuvo un constante diálogo con otras culturas y se consolidó a partir de éste. Los antiguos presocráticos difirieron mucho de los clásicos griegos, su mirada del cuerpo no es la constricción dual que hoy en día se conoce, para ellos el cuerpo era hasta cierto punto uniforme. Más tarde, la herencia de Platón y Aristóteles no quedó como un bloque indivisible, su pensamiento en parte controvertido, si bien atendió al conocimiento del cuerpo humano, también se preocupó por la justificación política mediante el cuerpo. Existían en la Grecia clásica dos verdades, la prescrita y la descrita, la noción que se tenía sobre el cuerpo en este periodo tampoco era homogénea, pues algo era el saber sobre el cuerpo y otra cosa muy distinta el cómo debía ser el cuerpo. Con ello se observó que más tarde, en el periodo neoplatónico, en el centro de toda reflexión reaparecía el cuerpo, y se admitió que éste podía ser universal mientras que también se aceptó que no existía una visión unitaria de la realidad por parte de otras culturas, por lo que la composición plural era aún un valor preponderante para algunos filósofos. El dicotomismo radical vendría a instaurarse “formalmente” con el cristianismo, la lucha por la salvación y la negación del cuerpo como impedimento para lograrla. El cartesianismo lucharía, bajo esta dicotomía, por lograr la concatenación del sujeto abriendo las puertas al “hombre de razón”.

No obstante, como veremos enseguida, esa dicotomía radical se ha matizado, y tanto en el pasado como el presente, el pensamiento “occidental” es complejo y heterogéneo, incluso hasta desconocido. Ya con Marx, el capitalismo es analizado como conjunto de factores que conducen a la desposesión del cuerpo, el que entre sus mecanismos pierde su plena constitución interna, llegando a confundirse con las relaciones sociales y laborales. El cuerpo, así, se vuelve un organismo cuya capacidad funcional debe ser dominada para extraerle su verdadero valor. Freud, por su parte, mediante el psicoanálisis, descubre que la mente abstrae de forma inconsciente proyecciones en

torno a la sexualidad, e instaura la relación básica entre sujeto y objeto; es decir, que la figura de “otro” es necesaria para complementar el binomio y la consciencia de “sí”.

CUERPO HUMANO: DE INSTRUMENTO SOCIAL A SOCIALIZACIÓN DEL CUERPO

Ahora bien, el curso de la reflexión occidental tendió el camino para el saber institucional, para continuar pensando el cuerpo y la cultura a partir de su diversidad. No obstante que los temas de cuerpo, alma, humanidad, sustancia, mente, se siguieron tratando en la reflexión sobre el hombre y su conformación social y biológica, la antropología occidental sufrió una clara inflexión en el siglo XVIII, cuando el conocimiento tendió a la objetivación del otro y a la jerarquización de las diversas poblaciones con apoyo en razones científicas. Por otra parte el trabajo antropológico no dista mucho del filosófico, pues las disciplinas no anteceden al ser humano, sino al contrario. El interés por el conocimiento del “otro” y de “sí” siempre ha existido, por tanto, insistir en separar una reflexión de la otra es segregar al ser humano y radicalizar la dicotomía.³³

El sociólogo francés Émile Durkheim reflexionó sobre el papel del cuerpo humano en la construcción de la sociedad y de la persona; por otra parte, a pesar de que han pasado cien años, hay contribuciones en su obra que podrían ser revaloradas en el campo de estudio mesoamericano haciendo hincapié en el plano social de la noción de “persona” a partir de su conformación anímica y corporal. Durkheim mencionaba que el hombre, además ser visto como un “ser” que representa en nosotros la más alta realidad en el orden intelectual y moral que podamos conocer por la observación, es un “ser social”, es sociedad. En tanto que la persona, tiene identidad que vive y muere con la muerte del organismo, no es cosa o animal, es un ser social adaptable a distintas circunstancias; por su parte, el alma es un principio interior que anima el organismo, ella lo mueve, le da vida, en tanto que cuando se retira de él, la vida se suspende o se detiene. En el cuerpo, el alma tiene su residencia natural, al menos en tanto que existe (s/f, [1912]: 20, 67-70). Así, la idea de fuerza o potencia divina que vuelve las cosas sagradas, es en parte producto de la acción humana misma en sociedad ([1912]: 218-225). Hasta aquí, es

³³ No se pretende pensar que filosofía y antropología son lo mismo, porque tampoco es así, lo que se quiere decir es, la unidad y lo diverso, la multiplicidad y la individualidad, cuerpo y mente, cuerpo y alma, cuerpo y persona, cuerpo y sociedad, sujeto y objeto, son parte intrínseca del ser humano. Se es cuerpo y se es persona, ambos; se trata de complementariedad y no de lucha de contrarios. Lo mismo con el conocimiento académico.

prudente resaltar el hecho de considerar la “fuerza anímica” como producto de la acción misma en sociedad, en el último capítulo se desarrollará esta idea para el caso de Mesoamérica, sin embargo, podemos adelantar que esta conceptualización se podría complementar con el modelo mesoamericano vigente.

De este modo, la noción de persona involucra dos factores: a) “Impersonal”, alma que sirve a la colectividad, sustancia de las almas individuales, b) “El cuerpo”, medio especial donde vienen a colorearse de modos diferentes las representaciones colectivas, las cuales tienen la visión del mismo mundo, solo que cada una lo expresa desde su punto de vista y a su manera, y están en relación al sistema total que las constituye ([1912]: 275). “La personalidad” vendría ligada al primer factor del alma, las personas, todas, en efecto, son conciencias que expresan un solo y mismo objeto, el mundo; y como el mundo mismo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular solo es en suma, un reflejo de la conciencia universal. Esta idea de Durkheim, que no es propiamente de él, sino herencia de una parte del pensamiento occidental cartesiano como se ha visto, será muy cuestionada por algunos de los investigadores que revisaremos en el siguiente capítulo. Pues de alguna forma, Durkheim corrobora la dicotomía realidad/representación-cuerpo/alma. Veremos que algunos autores argumentan que esta postura entorpece el conocimiento del “otro”, pues esta dicotomía no existe en el pensamiento de otros pueblos ([Marilyn] Strathern, 1988; Descola, 2005; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005; Holbraad *et.al.*, 2007).

Para Durkheim, hay una parte del ser humano que no está colocada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo lo que representa la sociedad ([1912]: 276). Y prosigue, nuestras sensaciones son esencialmente individuales, pero somos tanto más personas cuanto más liberados estemos de los sentidos, más capaces de actuar y de pensar por conceptos,³⁴ un hombre que no pensara por conceptos no sería un hombre, pues no sería un ser social ([1912]: 276, 448). En este sentido, Durkheim añade a la idea del “yo” consciente, del hombre indivisible racional, expresada por los filósofos alemanes expuesta en la sección anterior, la idea del Ser inmerso en relaciones sociales y conceptuales, y no sólo como fuerza productiva en términos económicos, sino como fuerza de la sociedad en términos culturales. La consciencia es en última instancia colectiva, es parte de las aprehensiones de la sociedad hacia y para con su entorno

³⁴ Sin embargo, Lévi-Strauss revaloraría los elementos sensitivos corporales como fuentes insustituibles capaces de construir clasificaciones lógicas. Lo veremos más adelante.

interno y externo, presente, pasado y futuro. La consciencia y la razón no son únicamente productos del cuerpo individual de un ser humano; sino de la interacción con otros seres humanos en un medio social, el alma es fuerza anímica porque es fuerza social impulsora del fenómeno de la cultura y de la sociedad.

Marcel Mauss continuará desarrollando este tema,³⁵ él subraya las variaciones formales que las nociones de la “persona” y del “yo” han tomado en diversos puntos de su devenir histórico, y muestra cómo ellas han terminado por tomar materia y forma. Dichas nociones van más allá de lo estrictamente lingüístico, son sujetos de historia social, en el curso de siglos a través de numerosas sociedades han sido lentamente elaboradas. Toma algunos ejemplos etnográficos donde percibe que la noción de persona, de individuo, aunque confundido con su clan, se diferencia en lo ceremonial por la “máscara”,³⁶ por su título, su rango, su rol, su propiedad, su supervivencia y su reaparición en la tierra en uno de sus descendientes, dotado de los mismos derechos, títulos, derechos y funciones, se trata del nombre propio-personal (Mauss, 1938: 264-265, 267). La máscara, el nombre y el papel del ancestro, son fundamentales para la condición de persona de los individuos.

Mientras que en la India parece haber existido, según Mauss, la más antigua noción del individuo, de la conciencia interna, la fabricación del “yo”, el nombre asociado a la conciencia individual. Por otro lado, en China, hubo instituciones donde, en el orden de los nacimientos, el rango y en el juego de las clases sociales, se fijaban los nombres, la forma de vida del individuo y su “rostro”. Su individualidad es su *ming*, su nombre. Dieron a la individualidad su carácter de ser perpetuo e indescomponible. El *ming* es algo colectivo, es algo que proviene del exterior, el ancestro correspondiente lo había portado, y será heredado (Mauss, 1938: 273-274).³⁷ De esta manera, podemos observar que el devenir histórico que tuvo la noción de persona en las “sociedades occidentales” comparte ciertos elementos con otras sociedades y, con otras sociedades en otros tiempos.³⁸ El papel del ancestro, el “nombre propio” porta en sí mismo los aspectos individuales como los colectivos que constituyen a cada persona, su rango, sus derechos y su condición social. En lo que respecta al modelo mesoamericano, este aspecto de la

³⁵ Es poco lo que se retoma de estos autores en el escenario mesoamericano; sin embargo, en la exposición que haremos en los capítulos 3 y 4, veremos que algunos investigadores los han considerado.

³⁶ El autor cita particularmente la etnografía de los Indios Pueblo en el sur-oeste de los Estados Unidos y de los *Kwakiutl* de Norteamérica.

³⁷ Esta idea contrasta con la que retoma el perspectivismo amazónico para formular la esencia del chamán, en ocasiones aplicada al caso del *nahualli* en Mesoamérica (Martínez González, 2010: 261).

³⁸ Véase *supra* las características históricas de la noción de persona entre pueblos de filiación occidental.

condición de “persona” parece haber sido muy bien estudiado, sobre todo con referencia a la entidad anímica denominada *tonalli* o *tonal*; sin embargo, ha faltado profundizar en la persona social más allá de su constitución ideal.³⁹

En otro trabajo, Mauss evidencia que el trato corporal y sus técnicas varían considerablemente de cultura a cultura (1934: 5). Mauss se percata que dentro del empleo de ciertas acciones físicas, la mayoría de las veces inconscientes, existía cierta idea de convencionalidad determinada por el orden social, las personas no caminaban de la misma forma en distintos países ni en distintos tiempos, es decir, tienen una dimensión histórica (1934: 5-7). El autor constata que el movimiento corporal obedece a la imitación y al aprendizaje cultural (Mauss, 1934: 7). Para Mauss, el cuerpo es un instrumento donde vienen a depositarse los diversos ámbitos de la sociedad (1934: 10); no obstante, no se percata de que el cuerpo tiene también posibilidades de influir en las construcciones sociales.⁴⁰

La condición social que Durkheim y Mauss revelaron pondría en evidencia aspectos relativos al ámbito político que también inciden directamente en las formas y los usos del cuerpo humano como personas en sociedad. No sólo en cuanto a los derechos y obligaciones por parte de cada individuo; sino, en lo que concierne al mismo cuerpo como reflejo de los fenómenos socio-políticos que le envuelven. Mary Douglas constata una tensión entre el “cuerpo físico” y el “cuerpo social”, donde el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las distintas formas que el cuerpo adopta en movimiento, reposo, presión social, alimentación, terapia, necesidades de sueño, ejercicio, dolor, esperanza de vida, todas las categorías culturales con las que se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad, ya que éstas se derivan de la idea que el cuerpo ha elaborado la cultura (1978: 89). Douglas comparte la idea de Mauss sobre la educación, es decir, toda acción lleva en sí la huella de un aprendizaje cultural que supone un control corporal. La autora rescata de Lévi-Strauss la idea de que existe un control que ejerce la sociedad sobre el cuerpo humano, bajo un esquema psico-sociológico de esquemas de control (Douglas, 1978: 90-91).⁴¹

³⁹ Lo veremos en el capítulo 3 y 4.

⁴⁰ Más adelante extenderemos un poco más el trabajo de Mauss a partir de una revisión que elabora Margot Lyon (1997).

⁴¹ Douglas cita las *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1964, 1966 y 1968).

Así, la aspiración de lograr una consonancia de todos los niveles de la experiencia produce una concordancia de los medios de expresión, de modo que el uso del cuerpo se coordina con otros medios, por ejemplo el ritual. Después, el sistema social impone un control y por lo tanto unas limitaciones a la utilización del cuerpo como modo de expresión. Así, existe una tendencia a descorporeizar las formas de expresión, situando al cuerpo físico como opuesto al cuerpo social, sus exigencias no sólo se subordinan a las exigencias sociales, sino que se consideran contrarias a estas últimas. La tensión que existe entre los dos cuerpos es lo que nos permite deducir ciertos significados (Douglas, 1978: 91, 96-97, 107). Hasta cierto punto, continuando con lo que Mauss ya había sugerido, aquí observamos cómo es que el cuerpo sirve indirectamente como medio político para ejercer un control sobre la sociedad y los individuos, lo que le interesa a Douglas es evidenciar que un control social y político, cuyas clasificaciones son rígidas, conllevan a que cada persona posea técnicas corporales discretas en una forma de descorporificación. Ello llevaría a que el cuerpo humano este cada vez más vinculado con las exigencias sociales que con aquellas de índole biológica.⁴²

Esta discreción del uso del cuerpo humano no sólo se vincula con el control que ejerce la sociedad; sino que a la par, parece que los individuos difícilmente se percatan de ello sin la existencia de un “contraste”, pues convenimos inconscientemente no percibir la manera por la cual hacemos uso del cuerpo. Hay una infinidad de gestos y movimientos corporales que son aprendidos dentro de la cultura desde muy temprana edad. Éstos acompañan a la palabra y le dan un mejor sentido; sin embargo, dentro de los mismos actores de una cultura determinada son muchas veces imperceptibles. Existe entonces un mismo simbolismo social que reenvía estos mensajes corporales de regreso a su emisor en una vista en espejo. La socialización del cuerpo ha exigido la presencia de otro, y eso implica su permanencia. Sin la presencia de este otro en los primeros años de vida, sin la dimensión original del simbolismo y la socialización, el cuerpo no puede existir (Le Breton, 1982: 224-226). La infinidad de momentos corporales insaciablemente repetidos sirven de soporte a la producción y reproducción de la vida cotidiana. La socialización del cuerpo parece, entonces, buscar la volatización de su materialidad física a través de la ritualidad de los movimientos y expresiones corporales. La simbolización, por otro lado, paradójicamente parece proveer al sujeto de los medios para una ocultación óptima de su cuerpo, que ya no aparece en la

⁴² Véase por ejemplo *supra*, la forma en la que el cuerpo fue conceptualizado durante el cristianismo.

conciencia. Según David Le Breton, el cuerpo es conceptual e histórico también, no se opone a lo físico, son indisociables. (1982: 227, 229-231).

Sin bien el autor admite los elementos de convención depositados en el cuerpo humano, el cual sirve como instrumento y como medio, para finalmente expresarse en los distintos planos de la práctica social; anexa la idea de que este proceso no llega a ser del todo perceptible o consciente, pues cuerpo físico es al mismo tiempo conceptual y no es tan sencillo objetivarlo. Aquí podría haber una confusión entre la anatomía física del cuerpo con relación al ámbito socio-cultural. Cuando Douglas menciona que el cuerpo social se opone al cuerpo físico, lo dice en términos de “control”, pues la mayor parte de nuestros movimientos están ya consensuados por la sociedad, se opone a lo físico en la medida en que las acciones humanas frecuentemente no pueden ser involuntarias dadas las normas que nos rigen. Por ejemplo, las normas de “etiqueta”, cuando vestimos o comemos en teoría no podemos hacerlo de cualquier forma sin que exista cierta represión social. Cuando Le Breton dice que el cuerpo es conceptual no oponible a lo físico, es porque es difícil percibir los movimientos corporales en un estado “puro”, no sabríamos exactamente cómo serían éstos, por lo que la idea que tenemos del cuerpo es al final indisociable del cuerpo mismo. No obstante, al margen de Douglas y Le Breton, lo social y lo físico se oponen en parte y en parte no lo hacen, todo depende del tipo de actividad que realicemos, en la normas de “etiqueta” es hasta cierto punto fácil percibir la presión social por descorporizar alguna forma de comportamiento; sin embargo, en otro tipo de acciones cuya objetivación es menor, será más complejo discernir entre un uso “más natural del cuerpo” y un uso estrictamente controlado. Al final del día son cuestiones de grado, pues al parecer no se conocen muchas formas naturales de acción humana a través del cuerpo, y paralelamente, el cuerpo en tanto que es cuerpo impone sus propios límites y posibilidades de acción, nuestras normas también se ajustan a él.

CUERPO HUMANO Y PERCEPCIÓN: CUERPO SUJETO Y CUERPO OBJETO

Tanto la indisociabilidad como las normas que nos dicen cómo actuar, nos podría llevar a la idea de que la cultura misma se desarrolla dentro del cuerpo humano. ¿Por qué no comenzar con la premisa de que nuestra “encorporación” (*embodiment*) puede ser un punto de partida valioso de re-pensar la naturaleza de la cultura y nuestra situación existencial como seres culturales?, es la pregunta que formula Thomas Csordas (2003a [1994]: 6). El problema de la corporalidad parece situarse en términos de una dualidad

teórica, mente y cuerpo. En otras sociedades o en otros tiempos, cuerpo, mente y persona son nociones difusas difíciles de disociar, lo que Csordas llama un estadio pre-objetivo; en cambio, el ejercicio epistemológico de separar dichas entidades surge a partir de una objetivación de la persona (2003a [1994]: 7). Una crítica a este dualismo proporcionada por Drew Leder, dice que para la fenomenología, basada en parte en Maurice Merleau-Ponty, observa que en cualquier día de nuestras vidas nuestra experiencia está caracterizada por la desaparición de la conciencia de nuestro cuerpo, describiendo como el cuerpo no únicamente se proyecta al exterior en la experiencia, sino que cae en un profundo in-experienciable.⁴³ Esta desaparición se basa precisamente en la natural “encorporación” de la mente. La propia estructura del cuerpo conduce hacia su misma ocultación, y así a la noción de inmaterialidad de la mente y del pensamiento. El dualismo mente/cuerpo, es así identificado como un vector fenomenológico moldeado culturalmente, esto es, una estructura de experiencia que hace posible y dirige al sujeto a ciertas direcciones prácticas o interpretativas, pero nunca como invariantes. Mente y cuerpo, de esta manera, pueden ser construidos tanto como objetos como sujetos, “mente” puede ser objeto entendiéndola como mecanismo central de procesamiento, mientras que como sujeto puede ser pensamiento racional y reflexión moral. El “cuerpo” por su parte, puede ser tanto objeto de la ciencia médica y biológica, como sujeto de experiencia y sensación del mundo (Csordas, 2003a: 8).

Para la antropología, continua Csordas, entender el cuerpo como el material biológico donde la cultura opera tiene el efecto de excluir el cuerpo de su participación original y primordial en el dominio de la cultura, haciendo del cuerpo un sustrato pre-cultural. Mente es entonces invariablemente el sujeto y cuerpo es un objeto en sí mismo el cual es bueno para pensar. De esa forma queda poco espacio para problematizar una formulación alternativa del cuerpo como fuente de subjetividad, y de la mente como el *locus* de objetivación (Csordas, 2003a: 8-9). Según el autor, esta alternativa poco problematizada se debe en gran medida al pensamiento cartesiano que pugna por el dualismo y una manera de conocimiento en términos representacionales, el cuerpo es visto únicamente como un signo, instrumento o medio orgánico para la mente y la cultura. Sin embargo, Csordas apunta que no se trata de abolir la “representación” de nuestra forma de conocer el mundo; sino de complementarla con un término venido de

⁴³ Csordas cita el trabajo *The absent body* (1990) de Drew Leder y el trabajo *Phenomenology of perception* (1962) de Maurice Merleau-Ponty.

la tradición fenomenológica que captura precisamente el sentido de la intermediación existencial, esto es, el “ser o estar en el mundo” (2003a: 10).⁴⁴

Si bien en el cuerpo humano la cultura tiene lugar y se desarrolla, el cuerpo como órgano biológico es también un campo donde las percepciones se desenvuelven con reglas que le son inherentes, de ese modo, todos aquellos que disponemos de un cuerpo humano deberíamos compartir reacciones sensoriales y perceptivas que son hasta cierto punto independientes de la cultura, pero siempre en un contexto cultural.⁴⁵ Tal caso podría ser el de las “emociones”, pero ¿cómo los conjuntos físico-psico-sociológicos pueden ser abordados de una manera que haga clara la relación de cada una de estas dimensiones con respecto a la otra sin dar prioridad exclusiva a una de ellas, o provocando un colapso entre las tres?, se plantea Margot Lyon (1997: 89).

Siguiendo a Mauss (1936 [1934]),⁴⁶ Lyon menciona que según el autor, lo psicológico se reduce a la conexión entre lo social y lo biológico, pero no es la causa de ellos. Las técnicas corporales son ordenadas de alguna forma justo como producciones de la mente, dando como resultado un sistema mecánico de clasificación de técnicas y sus variaciones. La “emoción”, por otra parte, no organiza la acción, es inconsciente y motiva la acción, es parte de la vida social y mental. Es gracias a la sociedad que hay una intervención de conciencia, es gracias a la sociedad que hay ciertos movimientos pre-preparados, dominación de la conciencia sobre la emoción y la inconsciencia. Según Lyon, se trata de una oposición entre orden social y la amenaza de fuerzas corporales de origen emocional incontroladas (1997: 85-88).

No obstante, retomando el concepto de “encorporación”, la autora menciona que se debería extender la noción de “emoción” esbozada por Mauss, pues ésta es integral para activar el cuerpo. Las emociones tienen que ver con energía así como con los significados, cuerpos activos son cuerpos emocionales; la emoción encorporada hace posible ligar y asumir un enorme aparato biológico y fisiológico que Mauss subrayó como la “acción humana” contribuyendo a la constitución del orden social (Lyon, 1997: 89-90). Esto sería posible a través del mecanismo corporal respiratorio,⁴⁷ el cuerpo

⁴⁴ En el siguiente capítulo veremos que, sobre todo a partir de la etnografía en Melanesia, se ha intentado abolir el concepto de “representación” para retirar las barreras del dualismo cartesiano ([Marilyn] Strathern, 1988; Holbraad, *et.al*, 2007; Holbraad y Pedersen, 2009).

⁴⁵ Véase *infra* capítulo 2, un ejemplo etnográfico de Csordas sobre este tema.

⁴⁶ El trabajo de Mauss que Lyon cita es la versión en inglés “Techniques of the body” de 1973.

⁴⁷ El acto de respirar además de ser una actividad mecánica que si se dejara de hacer conlleva la muerte por asfixia, respiramos de forma casi inconsciente; pero el ritmo de respiración varía con los estados de

después de todo, es el instrumento de percepción y la experiencia del sentimiento.⁴⁸ De ese modo, según Lyon, la emoción encorporada construye la acción social y viceversa, la respiración funciona en la integración social, donde refleja, por medio de la emoción, la variedad de mecanismos corporales implicados y su rol en la generación del “orden social” (1997: 92-98).

Como el acto de respirar, el hecho de que existan ciertos aspectos corporales que en sí mismos determinan el comportamiento humano en concordancia con cada contexto cultural, permite ciertos paralelismos entre los diversos pueblos; ambos elementos, el biológico y el cultural, nos autoriza a hablar de la unidad y de lo diverso. Existe una gramática universal fundada esencialmente sobre formas mentales como la comparación, la analogía, la homología, la polisemia, los tropos: metáfora y metonimia; pero también los movimientos de atracción y repulsión mutuos a través de los cuales son aprehendidos los objetos y los seres en función de su similitud y diferencia, así como la necesidad de ordenar por clases (Héritier y Xanthakou, 2004: 12, 17).

Aquí valdría la pena hacer un paréntesis para recordar Lévi-Strauss. En su trabajo sobre las poblaciones indígenas de la Amazonia, el autor encuentra que las categorías sensibles corporales son capaces de construir clasificaciones lógicas muy complejas incorporadas a la esfera de los mitos. Dichas categorías formuladas conceptualmente están en estrecha relación con el mundo sensible que envuelve a determinado grupo cultural, y en íntima asociación con las relaciones estructurales construidas a partir de la homologación entre el mundo social interno y el externo (2010 [1964]). En este sentido, se podría confirmar que, efectivamente, el cuerpo humano no es un objeto pasivo continente de la sociedad o del intelecto humano, por el contrario, es sustancialmente activo en la generación de analogías y metáforas donde se percibe a sí mismo y percibe a su entorno dentro de una correspondencia recíproca con su ser social.⁴⁹

Françoise Héritier y Margarita Xanthakou mencionan que en diversas sociedades, es trascendental la explicación puramente ideal a través de la “sustancia”, esencia inmutable y eterna. Pero queda la confrontación con las sustancias, es decir, ese material

ánimo y las sensaciones, por ejemplo, la alegría, el enojo, la preocupación. La respiración puede ser también modulada conscientemente para fingir y provocar sensaciones corporales.

⁴⁸ Recordemos *supra* el término griego *psyche* que incluye tanto el hecho fisiológico de respirar como la idea de “mente”. Mientras que en el sánscrito, el término *prana* incluye las nociones de respiración y de “alma” (Lyon, 1997: 99, notas a pie de página). Veremos que en Mesoamérica, la respiración también construye complejos anímicos importantes (capítulo 3).

⁴⁹ La percepción ligada al cuerpo en este sentido, será desarrollada ampliamente por la etnografía sobre Amazonia que se verá en el capítulo 2, y por Viveiros de Castro (2002).

concreto que constituye al mundo sensible y a la persona (2004: 12, 17). Dicha sustancia se presenta como las sustancias corporales, aquellas que permiten irrigar o procrear el mundo y el cuerpo mediante el alimento ingerido, tales como sangre, esperma, leche, etc. Héritier y Xanthakou afirman que éstas revelan el zoclo duro de observaciones concretas que todo humano hace, éstas son portadoras necesariamente de una rica reflexión, se trata de efectos y reacciones que suscitan, pero también de su relación con la organización social. Aquí podemos observar un buen ejemplo de la *imposible disociación entre el cuerpo y la estructura social*, ciertas sustancias así como el cuerpo mismo se vinculan con una materia amorfa y moldeable asociada a la humanidad y a la “tierra”.⁵⁰ Las autoras subrayan la constancia del pensamiento humano sobre este punto, no hay vida en una tierra dura y seca. Las correspondencias entre mundo animal y humano, entidades sobrenaturales y vivientes, macro y micro cosmos, son establecidas no únicamente de forma material; sino que están emocionalmente cargadas (Héritier y Xanthakou, 2004: 17-18).

Si las categorías alrededor del aspecto afectivo y emotivo de la persona, tales como la “sensibilidad” y la “percepción”, están presentes en toda actividad humana, interacción, representación, producción y reconocimiento de sentido, de esta manera, si el conjunto de la vida social está impregnado de afectividad y de emociones; Alexandre Surrallés observa que dichas categorías deberían incluirse en la manera por la cual se describen y analizan los hechos sociales. El cuadro de lo afectivo debería incluirse así en el nivel de la epistemología como acceso al conocimiento, debe ser no únicamente lo explicado; sino también, parte de la explicación (2004: 62). El autor comenta que el mundo de la sensibilidad no es concebible sin el cuerpo, porque la propiedad del cuerpo es sentir, nuestro organismo está en el fundamento de las representaciones del mundo y de ese “yo” que se edifica permanentemente. La sensibilidad delimita el mundo que percibimos (Surrallés, 2004: 67). Surrallés considera que los centros perceptivos reflejan el ámbito cognitivo y la relación del ser humano con lo externo, dando cuenta de las nociones de alteridad e identidad (2004: 69).

Aún así, cabe aclarar que los centros perceptivos al interior del cuerpo pueden no variar tanto como el tipo de percepción que cada cultura se hace de la realidad, precisamente porque el cuerpo está limitado en cuanto a sus órganos y a sus procesos sensoriales. Sin

⁵⁰ Se ha de subrayar este preciso enunciado, pues en Mesoamérica los modelos explicativos han encontrado este tipo de reflexión analógica donde, cuerpo y cosmos son uno solo que opera para dar cuenta de la organización social. Se verá en el capítulo 3.

embargo, al margen de la localización efectiva de los centros perceptivos, observamos cómo la discusión en torno a la problemática del cuerpo humano pasa por cuestionamientos de orden epistemológico. El cómo conocemos los diversos aspectos de la realidad no se vuelve más paradójico que cuando tratamos de reflexionar sobre nuestro propio cuerpo como ser social; y de nuestro propio cuerpo como fuente generadora de eso que precisamente nos posibilita conocer. De ahí que se hable de objetivación y subjetivación, pues alrededor de esta realidad situada en el centro de nuestra reflexión, no se puede dar prioridad exclusiva a uno, u otro elemento. El recorrido sintético realizado en torno a estas categorías podría incluso esquematizarse de acuerdo con un movimiento oscilatorio que va de lo objetivo a lo subjetivo y de regreso, dentro de un mismo marco de referencia de conocimiento, aquel que justamente propone el dualismo como punto de partida.

El estudio de Jean-Luc Jamard, interesante por la relación entre la persona, el cuerpo y la materialidad de los objetos, y donde, justamente invirtiendo el título del trabajo de Mauss, el artículo lleva por título: “Des techniques du corps? Non, du technique dans les corps”, menciona que las técnicas de vestimenta, simbólicas, rituales, entre otras, así como su manipulación, son resentidas por todo el cuerpo y en la persona misma. En este sentido, los objetos encorporan los elementos sociales, por lo que pueden ser objetivados y subjetivados, a través de ellos podemos acceder al cuerpo y a la persona a modo de subjetivación. Esto se debe a que el aspecto físico del cuerpo encarna los aspectos ideológicos-políticos y las jerarquías sociales, por ejemplo raciales o de género, que ayudan a construir a los sujetos de acuerdo con sus funciones sociales a través del tiempo. El aspecto físico objetiva la historia e incorpora afectos positivos y negativos, conlleva aspectos de sincronía y diacronía, y guarda estrechos vínculos con la cultura material que le es asociada (Jamard, 2004: 44, 46, 52-53).

En un intento por matizar y doblar la dicotomía occidental, Philippe Descola pretendió clasificar a los seres humanos en cuatro ontologías diferentes. Afirma que distinguirá entre un plano de interioridad y un plano de fisicalidad que no es la simple proyección etnocéntrica de la oposición occidental entre espíritu y cuerpo. Define interioridad como una creencia universal de características internas al ser, responsables de su identidad, de su perpetuación y de ciertos comportamientos típicos. Mientras que fisicalidad, la define como forma externa, sustancia, procesos fisiológicos, perceptivos y sensomotores, temperamento o forma de reaccionar en el mundo, manifiesta la

influencia de la conducta o el *habitus* por medio de los humores corporales, regímenes alimenticios, rasgos anatómicos y reproducción, es un conjunto de expresiones visibles y tangibles. Descola asevera que interioridad y fisicalidad parecen ser inherentes al ser humano, no así “naturaleza” y “cultura”, las cuales son difíciles de encontrar fuera de las lenguas europeas y no parecen tener bases cognitivas demostrables experimentalmente.⁵¹ De ese modo, encuentra: ontología animista - misma interioridad/diferente fisicalidad (Amazonia); ontología naturalista - diferente interioridad/misma fisicalidad (Occidente); ontología totémica - misma interioridad/misma fisicalidad (Australia); ontología analogista - diferente interioridad/diferente fisicalidad (México) (Descola, 2005: 165, 168-169, 174-176).⁵²

Pero según lo que se ha visto, no parece haber ninguna diferencia entre cuerpo/mente, persona, alma o espíritu, e interioridad/fisicalidad. En su intento por evadir la dicotomía occidental, Descola recae en ella sin percibirlo (tal vez), todo su razonamiento es clasificatorio y binario, aún cuando pretende diferenciar ontologías, las cuales son muy dudosas como ontologías. No se castiga el empleo del dualismo, pero es interesante el hecho de que no lograra superarlo. Volveremos a abordar el estudio de Descola en lo que se refiere a México, así como con este tema en el capítulo cuarto.

De lo expuesto, podemos constatar el retorno al pensamiento sociológico de Durkheim y Mauss bajo una perspectiva opuesta y complementaria a la vez. En primera instancia hemos visto que el cuerpo humano es instrumento y signo portador de significados atribuidos a los fenómenos culturales, la sociedad es un cuadro referencial que determina cierto comportamiento que hace difícil diferenciar entre aquello que es natural de nuestra anatomía, y aquello que se maneja como una serie de normas externas a las personas. No obstante, esta pauta dio pie para reflexionar sobre las posibilidades corporales en sí mismas, los procesos inherentes al cuerpo humano que facilitan las facultades sensitivas e intelectuales. Si bien el cuerpo es portador de la cultura, el cuerpo él, es capaz de modular los contextos culturales en los cuales se desenvuelve, pues después de todo, el cuerpo es sustrato y generador de la cultura. Varias de las constantes en el pensamiento universal humano, a modo de arquetipos, tratan de reflexiones cuyo paralelismo entre culturas suscitan respuestas igualmente paralelas,

⁵¹ Es probable que no encontremos bases cognitivas demostrables experimentalmente tampoco en muchos de los conceptos indígenas. Consideramos que la cuestión no va por ahí.

⁵² Sobre esta propuesta, con relación a México volveremos en el capítulo 4, donde vemos que algunos investigadores la retomaron con la finalidad de decir que en México opera una ontología animista bajo la influencia del perspectivismo amazónico de Viveiros (2002).

aunque tal vez asimétricas en su desarrollo y consecuencias al interior y al exterior de cada sociedad. Son modos de clasificación divergentes pero que nacen de un cuerpo cuyas posibilidades perceptivas son prácticamente las mismas. El cuerpo humano es la máxima realidad común a cualquier grupo social, por tanto, universal. Existe, en efecto, una realidad en el centro de toda reflexión y representación humana, es el cuerpo con sus posibilidades y sus necesidades naturales que fomentan tanto la unidad cultural y social, como la diversidad.

SÍNTESIS Y CONSIDERACIONES GENERALES

Hasta aquí, en la primera sección se vio que el pensamiento occidental es complejo y heterogéneo. No pretendemos idealizarlo pero tampoco simplificarlo. Por ahora nos hemos limitado a recordarlo. Hace falta un buen análisis y cuestionamiento de los elementos de dominación occidentales que han influido en otras culturas, pero hace falta un análisis profundo y cauteloso, en íntimo contraste con otros pueblos. No se pueden tomar las cosas a la ligera, pues aún con las mejores intenciones es probable que no se pronostique un buen desenlace. Mientras tanto, el hecho de tener una herramienta dualista no significa que sea mala herramienta heurística, todavía que en el desarrollo de lo expuesto, desde la reflexión teórica, esta dicotomía se ha matizado y se es consciente de que el cuerpo no está completamente separado de su interioridad. En efecto, dicotomía no es lo mismo que dualidad, la primera tiende a la segregación, mientras que la última a la complementariedad (Martínez Terán, 2011: com. pers.).

Pese a ello, el cuerpo humano *también brilla por la diversidad y la multiplicidad de sus formas culturales*. En el siguiente capítulo revisaremos brevemente la etnografía de algunas regiones del mundo con el propósito de abstraer de ellas algunos aspectos comunes y sobresalientes acerca de las nociones aquí estudiadas. Intentaremos poner en diálogo la teoría con las descripciones e interpretaciones que existen acerca de cómo otros pueblos conciben la corporeidad humana y la persona, además de revisar las recientes corrientes antropológicas que terminarán por incidir en Mesoamérica.

Capítulo II

CUERPO HUMANO Y ETNOGRAFIA GENERAL

En el capítulo anterior hemos intentado abordar la reflexión que suscita el cuerpo humano. Vimos que el cuerpo puede ser entendido como objeto, pero el desarrollo académico ha comprendido que más allá de ser un continente de la sociedad y la persona, es al mismo tiempo indisociable del orden social y cultural. Así, cuerpo es más persona de lo que se pensaba, sin dejar de ser también un complejo orgánico. Ahora bien, el campo etnográfico nos brinda siempre la posibilidad de ampliar nuestra reflexión teórica en torno al cuerpo humano, de corroborar, de corregir o de complementar, en la medida de que los demás pueblos son también seres humanos. La práctica etnográfica es un diálogo con el “otro”, al margen de nuestros objetivos académicos ya existe de antemano un intercambio de ideas, de creencias, de perspectivas entre mi cultura y la de “ellos”, por definición, dicha práctica también nos construye, y lo ha venido haciendo por siglos como seres humanos.

El presente capítulo tiene la finalidad de revisar algunas variantes culturales a través de análisis interpretativos relativamente recientes para dar cuenta de la influencia que algunas de estas nuevas corrientes antropológicas han tenido en el ámbito mesoamericano, por supuesto, en lo referente al cuerpo humano.

EL PERSPECTIVISMO ANTROPOLÓGICO

Comenzaremos con el perspectivismo, dicha corriente es relativamente nueva y se le atribuye concretamente a una región particular como lo es Amazonia. A pesar de que los postulados perspectivistas parecen nacer del discurso y del pensamiento de los pueblos amazónicos, sus raíces como propuesta metodológica se vinculan con inquietudes que ya tienen varios años y donde, dicho sea de paso, la región de Melanesia ha sido trascendental.⁵³ El perspectivismo pretende resolver, a grandes rasgos, el problema que se presenta cuando intentamos conocer al “otro”, puesto que,

⁵³ Según Isabel Martínez, Kaj Århem (Ecosofía Makuna, en: *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, F. Correa (ed.), Instituto colombiano de antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo editorial CEREC, Bogotá, 1993); introduce el término perspectivismo valorándolo de manera “relativista” y como una característica o rasgo cultural. Más tarde Viveiros de Castro lo retomará como una epistemología para hacer del perspectivismo una propuesta teórico-metodológica ([Isabel] Martínez, 2007: 239).

las categorías derivadas del pensamiento del antropólogo occidental generan, a la postre, un discurso falso que podría tener mayor similitud con él mismo que con la cultura bajo estudio. Se trata entonces de un problema epistemológico, de cómo hacer para lograr un conocimiento más próximo a la realidad. Por otro lado, el perspectivismo también involucra problemas de ética y justicia, es decir, intenta darle voz al “otro” mediante únicamente tomar en cuenta su pensamiento evitando a toda costa que el nuestro interceda y lo contamine. Más adelante veremos que en México estos principios llamaron la atención de varios especialistas pero que, sin embargo, existen otros intereses locales que motivaron en el fondo la incursión de esta reciente corriente antropológica. Mientras tanto, revisaremos cómo estas inquietudes que definen el perspectivismo ya habían aparecido tiempo atrás.

En Papúa Nueva Guinea, en las tierras altas, Marilyn Strathern aborda la definición de “individuo”. Comenta que siempre damos por dado pensar en las personas como entidades indivisibles, mientras que en otras sociedades, la constitución del “ser” es difusa en términos de los componentes que la moldean. Constata que la persona no es individual, sino “dividuo”; esto es que cada persona está compuesta por dos elementos, son tanto femeninos como masculinos, son de alguna forma “andróginos” además de ser personas múltiples que contienen la “socialidad”. En este sentido, la persona no puede eventualmente ser propietario de otro, las nociones de “propiedad” y de objeto poseído se trastocan en los términos que nosotros las conocemos puesto que la persona se compone equitativamente por los conceptos de masculinidad y feminidad.⁵⁴ Cada persona así, no concibe la sociedad como algo externo a ellos, sino como algo interno; cada persona tiene dentro de sí una “socialidad” en términos de Marilyn Strathern. De esa forma, uno son muchos en virtud de que cada persona es una persona múltiple (2006 [1988]: 81-158).⁵⁵

Haremos un paréntesis breve. Marilyn Strathern está en diálogo con Roy Wagner, quien brevemente, comenta que la antropología debiera “tomar en serio al ‘otro’”,⁵⁶ esto es, no

⁵⁴ El concepto de “propiedad” en el trabajo de Marilyn Strathern es relevante, pues uno de los aspectos que a ella le interesan es: ¿cómo la noción de persona individual “occidental” da pie a que pueda existir una apropiación de la misma dentro de las relaciones comerciales. Mientras que, según la autora, la persona múltiple para los melanesios desencadena otra serie de consecuencias (2006: 159-208).

⁵⁵ No se incluyeron las páginas exactas porque la edición digital PDF en portugués que se leyó no contenía el paginado; no obstante, se podrá encontrar esta información en el sub-apartado del libro: “Negatividades: redescrevendo a sociedade melanesia” ([Marilyn] Strathern, 2006 [1988]).

⁵⁶ En español se ha traducido este enunciado como “llevar a serio al otro”, pero consideramos que la forma correcta y más clara sería “tomar en serio al otro”.

comprender sus testimonios como meras creencias, sino de admitirlas como un saber, semejándolas a la “verdad” (1981 [1975]: 22, 35, 47, 54-56).⁵⁷ En esa misma línea, Marilyn Strathern cuestiona el dualismo occidental cartesiano que genera dicotomías como ciencia/religión, saber/creencia, realidad/representación, convención/invencción objeto/sujeto e individuo/sociedad.⁵⁸ De ese modo, la autora intenta abolir por completo el término de representación para dar cabida al enunciado: múltiples realidades una representación, en lugar de concebir una sola realidad que no congrua con su visión, al menos de los melanesios, y que no toma en serio sus testimonios.

Más adelante en la etnografía de Amazonia, veremos que el pensamiento de Marilyn Strathern ha influido mucho a través de Viveiros de Castro (2002) y Aparecida Vilaça (2005), entre otros, pero también en los trabajos de su alumno Martin Holbraad sobre el Caribe americano (2007). Holbraad menciona explícitamente que existen múltiples realidades para una representación de ellas, y no una realidad común entre grupos humanos. De ello se deriva que el antropólogo al momento de hacer etnografía, debe entender la descripción de las cosas que realiza el “otro” no como una representación (lo que significaría verlo en nuestros términos), sino como que *la cosa es la cosa, y no que ésta representa una cosa* (Holbraad, 2007 y 2008; Holbraad y Pedersen, 2009; Holbraad *et.al.*, 2007). En su trabajo sobre Cuba, Holbraad afirma que si el polvo se dice que es poder, es porque el polvo es en realidad el poder, y no una representación del poder, según el autor sólo así pudo llegar a la conclusión de que la noción de deidad está ligada al movimiento (Holbraad, 2007). Sin embargo, desde esta óptica, el uso de la metáfora en cierto grupo humano podría entenderse, o que bien no existe, o que poco les importa distinguirla; en cualquier caso, la frontera entre realidad y concepto, saber y creer, comienza a difuminarse. El autor asevera que sólo se trata de una metodología para transparentar las nociones del “otro” (lo que sería el aparato de rigor metodológico de la argumentación lógica para evitar las falacias), que de lo contrario estamos creando historias especulativas como las de Carlos Castaneda (Conferencia presentada en la UNAM, 26 de agosto, 2011; y conferencia como parte del seminario, 2 de septiembre,

⁵⁷ Pensamos que generaliza con relación a la noción de “creencia”, véase *Creer, saber, conocer* de Luis Villoro (1982).

⁵⁸ También cuestiona la idea mercantilista marxista de cosificar a las personas en términos de propiedad. Consideramos que Marilyn Strathern llega a generalizar a Occidente.

2011, “Ontography: divination or gambling”).⁵⁹ Finalmente, todas estas posturas han llegado México, lo veremos en el capítulo cuatro.

Según Eduardo Viveiros de Castro, en Amazonia los humanos en condiciones normales, ven a los humanos como humanos, a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, los ven usualmente como invisibles y un signo seguro de que las condiciones no son normales.⁶⁰ Los animales depredadores y espíritus ven a los humanos como animales de presa, los animales de presa ven a los humanos como espíritus o depredadores, de esa forma, los humanos se ven a sí mismos como “no-humanos”. Viveiros de Castro argumenta que “ver como”, se refiere literal a “percepciones”, y *no analógicamente a conceptos*, se trata de una inversión de perspectivas con relación al esquema de depredador/presa.⁶¹ La ontología amazónica de depredación es un contexto pragmático y teórico altamente propicio al perspectivismo, según Viveiros de Castro. Continúa diciendo que la humanidad se entiende como condición y no como especie, por lo que el “universo se encuentra poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias” (2002: 350-351, 353, 356-357).

Viveiros de Castro comenta que en la epistemología moderna lo que no se objetiva permanece irreal y abstracto, en el chamanismo amazónico es “el ideal inverso, conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquello que debe ser conocido -de aquello, o mejor, de aquel; pues el conocimiento chamánico ve un ‘algo’ que es un ‘alguien’, otro sujeto o agente”.⁶² La forma del otro es una persona, pues posee punto de vista. Plantea que diferentes tipos de seres verán las mismas cosas diferente, es meramente una consecuencia del hecho de que diferentes tipos de seres ven cosas diferentes de la misma manera;⁶³ por tanto, una cultura, múltiples naturalezas, epistemología constante, ontologías variables. Luego, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues *una perspectiva no es una representación*. Y asevera que: “una perspectiva no es representación, porque *las representaciones son propias del espíritu [mente], mas el punto de vista está en el cuerpo*”. *El cuerpo amazónico es una manera de ser*, un

⁵⁹ Consideramos que la búsqueda de esa transparencia no es nada nuevo; por otra parte, es ambiguo ya que su discurso se maneje como una propuesta de metodología al mismo tiempo que un “cambio ontológico” (véase Holbraad *et.al.*, 2007).

⁶⁰ El hecho de sentir la presencia de un espíritu ya sería anormal.

⁶¹ Subrayados nuestros.

⁶² Tal vez, hubiera valido la pena que discutiera un poco la idea de “fetiche” de Occidente.

⁶³ Pensamos que esto no tiene mucho sentido como propuesta metodológica, ya que se interpretaría que los órganos oculares difieren entre los diversos cuerpos humanos, por lo tanto, un oftalmólogo occidental sólo podría atender pacientes de su misma filiación.

habitus [persona]; luego comenta: “Lo que estoy llamando cuerpo, por tanto, *no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía* característica, es conjunto de maneras de ser o modos de ser que constituyen un *habitus*”⁶⁴ (Viveiros de Castro, 2002: 358, 372, 379-380).

En el párrafo anterior, podemos observar el punto de inflexión argumentativo del perspectivismo amazónico en general, adelantaremos una parte de la crítica que Charles Stépanoff (2009) realiza al perspectivismo y a Viveiros de Castro. Primero, el autor nos recuerda que el perspectivismo empleado en las teorías antropológicas es una discusión vieja en la filosofía occidental referida principalmente a la oposición entre idealismo y materialismo y, que en términos estrictos, la interpretación de esta dicotomía en el “perspectivismo” representa una paradoja (2009: 284, 288-289). Siguiendo la idea de seres con perspectivas propias de Viveiros de Castro, Stépanoff afirma que cualquiera de las dos perspectivas en juego, en realidad están siendo fabricadas por los grupos humanos concretos.⁶⁵ Y prosigue: “No hay posibilidad de que los humanos sepan, en otros cuerpos, cuál es su perspectiva”, “esta objeción ha sido invalidada por Viveiros de Castro estableciendo una diferencia entre representación intelectual y percepción”. “Pero el enunciado “ven como” no puede ser mera percepción, pues el hecho de que un espíritu me vea como presa y no como cualquier otra cosa evidencia relaciones que atienden a la preocupación humana, más que debidas a los órganos ópticos corporales”. “Una relación, no importando si es causal o intencional, nunca es percibida por los sentidos; sólo puede ser inferida por la mente desde las percepciones” (Stépanoff, 2009: 293).⁶⁶

La crítica de Stépanoff es muy pertinente, lógica diríamos, pero Viveiros de Castro podría replicar que éste no ha entendido nada, y tal vez tenga razón, ¿pero cómo hacerlo entonces? Lo que sucede es que Stépanoff está pensando en la conformación corporal “occidental”, mientras que Viveiros de Castro, lo hace con relación al cuerpo amazónico. La crítica de Stépanoff necesita completarse. (Primero, supongamos que es cierto que la dicotomía cuerpo/mente y(o) persona sigue vigente en Occidente de esa manera rígida que Viveiros de Castro la concibe y que no cae en una generalización

⁶⁴ Todos los subrayados son nuestros.

⁶⁵ La idea de que los “animales ven a los humanos como”, es una percepción dada y contada por los mismos humanos, no es aprehendida por medio de los animales directamente, es la percepción de cómo los humanos consideran que los animales los perciben. Además, este conocimiento se comparte con el común de la gente y no pertenecen exclusivamente a los chamanes (Stépanoff, 2009: 289).

⁶⁶ Partiendo de que la interacción entre lo humano y lo no-humano como reflejo de relaciones, y no como perspectivas (Stépanoff, 2009: 294-303).

apresurada). Como vimos en la página anterior, Viveiros de Castro dice que una perspectiva no está en la mente, por eso no es representación, sino que está «en el *cuerpo*, en el *kuerpo* amazónico». ⁶⁷ Pero para despojar de la mente a la perspectiva e incluirla en el cuerpo, se debe pensar en *cuerpo*, no en *kuerpo*, Viveiros de Castro está pensando en el cuerpo occidental *organismo físico/mente*, en tanto que, para que la perspectiva pueda alojarse en el cuerpo, se debe pensar en *kuerpo* y no en *cuerpo*, de forma inversa. Como gran parte de su argumentación, Viveiros de Castro intenta invertir frecuentemente los enunciados, y hasta aquí todo iba relativamente bien, pues lo único que falta es terminar de redondear el argumento de Viveiros de Castro, esto es: ¿qué es el *kuerpo*? La respuesta invariante es la persona, entonces, ¿qué es la persona? Nuevamente, es el *kuerpo*.

De esta forma, la metodología de Viveiros de Castro tiene tres problemas: a) generalización apresurada de Occidente (véase capítulo primero), b) inconsistencia al usar las dos nociones de “cuerpo” para construir un único argumento. ⁶⁸ Además, si el cuerpo amazónico es uniforme, y es a la vez persona, no sólo puede contener perspectiva; sino representación, pues la persona es capaz de construir conceptos, ⁶⁹ y, c) no explica el *kuerpo* amazónico, o lo hace mediante una tautología, es decir, que el fenómeno se explica por sí mismo. ⁷⁰ Ya se ha dicho que ese Occidente absolutamente dicotómico es cuestionable, pero, ¿qué es de los amazónicos? ¿No será sencillamente que los amazónicos tienen un término para dos cosas, mientras que nosotros tenemos uno para cada una? El mismo Viveiros de Castro nos proporciona un ejemplo para repensar esta cuestión.

Cuando el hombre occidental conoció América se preguntaba si ellos tenían alma para de esa forma comprobar su humanidad, ⁷¹ mientras que los autóctonos se preguntaron si el cuerpo de los blancos se descomponía de la misma manera que el de ellos, de lo

⁶⁷ Se optó escribir cuerpo con “c” = cuerpo occidental; y, cuerpo con “k” = cuerpo amazónico, para representar justamente el ejemplo con el que se sustenta la crítica. Usamos las comillas francesas únicamente para resaltar el enunciado.

⁶⁸ Se trata de lógica aristotélica básica, el “principio de la no contradicción”: *algo no puede ser y no ser en un mismo momento y en una misma relación*. No importa si para el amazónico esto es su lógica o no, ellos pueden tener cualquier otro principio. El problema es que el perspectivismo se postula como metodología, una metodología nuestra, al amazónico igual le importa poco la metodología perspectivista. Y en tanto metodología, es contradictoria e inconsistente.

⁶⁹ Véase Émile Durkheim en el capítulo primero.

⁷⁰ No sólo emplea dos nociones distintas, sino que una de ellas es totalmente infundada.

⁷¹ Tómese en cuenta que esto fue durante el tiempo de la Colonia, hoy en día difícilmente alguien preguntaría eso, sobre todo un académico. Hoy en cambio, la pregunta lógica sería: ¿cuál es la noción de alma del “otro”?

contrario, serían espíritus o divinidades. La cuestión es simple, si el amazónico define su cuerpo como forma de ser no se aleja mucho de la noción de persona “occidental” (esa que completa el binomio cuerpo/persona, alma o mente), y, si el indígena espera que un cuerpo se descomponga, está esperando que las leyes de la física y de la naturaleza actúen en él como en el suyo propio, entonces está pensando el cuerpo como organismo físico susceptible a la muerte y a la descomposición. De hecho son más prácticos, pues eso denota la condición humana. Pero, de la misma forma, mucha gente moderna “occidental” se vería aterrorizada, o al menos sorprendida, de ver un cuerpo que no se descompone, ni siquiera se ajusta a la idea de “momia”, pues ésta sí presenta descomposición, se acercaría más a conocer a alguien que vive más del promedio, ahí está el caso de Matusalén en el *Antiguo Testamento* quien vivió más de 900 años.⁷² Así, podemos pensar en la posibilidad de que el amazónico sencillamente tenga un único término para dos propiedades corporales, conocidas y relativamente diferenciadas. De esa manera, es posible que el cuerpo amazónico no sea tan uniforme como se le piensa, pues distinguen entre lo físico orgánico de lo social y conceptual.⁷³

Con todo, entendemos lo que Viveiros de Castro quiere decir con una percepción en sentido literal, si bien no hay manera de que la percepción por sí sola genere esos contrastes culturales tan grandes,⁷⁴ si hay manera de que un pueblo, como parte de su filosofía de vida, haga un esfuerzo imaginativo mayor tratando de situarse en la postura del “otro”. Tampoco es que dicho pueblo, en este caso el amazónico, lo logre con éxito, por eso es un esfuerzo, porque conlleva una dificultad, la cual precisamente tiene que ver con la capacidad de comprender lo que “yo no veo” directamente por encontrarme bajo circunstancias distintas e, incluso, cuerpo distintos, como con relación a los animales por ejemplo. Pero el hecho ya de hacer ese esfuerzo (véase Dolmatoff *infra*), es algo que tal vez ha faltado en las sociedades modernas, como sociedad, no necesariamente como metodología antropológica, pues aunque tampoco podemos separar la sociedad de los investigadores, un trabajo de perspectiva siempre debería ser parte de nuestro proceder epistemológico, casi por definición. Consideramos que en este nivel se han mezclado las cosas abruptamente.

⁷² No se están comparando religiones o asemejando una a la otra, simplemente se dice que cualquier ser humano se vería sorprendido si ve a otro ser humano con un cuerpo sobrenatural, y que no sería raro el hecho de asociarlo con fuerzas extra-humanas.

⁷³ Aún queda cuestionar la idea de dos mundos ontológicamente separados, pero eso Stépanoff lo realiza de forma particularmente interesante a través de la etnografía de Siberia. Véase *infra*.

⁷⁴ Véase en el capítulo 1 y la nota a pie de la página 58 de este capítulo lo que Thomas Csordas dice al respecto.

A modo de contraste, puesto que el perspectivismo no está consensuado en Brasil, la idea de que entre los amazónicos se reconozcan diferencias en la constitución corpórea, en parte puede evidenciarse con más etnografía de la Amazonia sudamericana. Ahí se observa que la construcción de la persona está íntimamente ligada con la construcción identitaria. Entre los *ticuna*, existe un “principio corporal” que se obtiene con el nacimiento de cada individuo y que es inalterable; en cambio, existen otros dos principios restantes, el vital y el energético, que se adquieren progresivamente a través de los rituales y son alterables mediante la alimentación y la enfermedad (Goulard, 2004: 77). Cada persona es percibida por medio de su corporeidad que contiene a su vez los términos de su identidad, es decir, su principio corporal. Asimismo, la personalidad o la manera de ser de cada quien está referenciada a través de cierto número de objetos naturales para uso social o simbólico que están asociados según un código de percepción, el olor, sabor o el color (categorías sensibles). Estas percepciones están dadas en el enunciamiento, las clases o medios de ordenamiento de las especies, y al mismo tiempo, ellas están implícitamente contenidas en el nombre umbilical (Goulard, 2004: 78). Este enfoque diverge de Viveiros de Castro (2002), sin embargo, ejemplifica la relación del cuerpo con su construcción paulatina como persona, pues lo que sí parece evidente, es que cuerpo y persona se corresponden necesariamente.

El enfoque de Aparecida Vilaça es completamente perspectivista, pero dejaremos de lado su metodología para concentrarnos en su etnografía y enmarquémosla en una óptica menos radical para enfatizar más su aporte. Ella sugiere que, si bien el “nombre” es una cualidad de la persona que se da en el momento de la concepción o, en su defecto, durante los primeros meses de vida de un individuo; tanto el cuerpo humano como la persona se construyen a lo largo de la vida con la interacción social. En el pueblo *wari* se atestigua que un cuerpo cuidadosamente fabricado de manera continua, se vuelve, de hecho, otro cuerpo. Los tratamientos directamente aplicados al cuerpo como la ornamentación, son concebidos como parte de un proceso fisiológico normal, no como opuesto a ellos (Vilaça, 2005: 446, 448-450).

Los cuerpos, en un continuo proceso de fabricación, pueden ser atraídos por subjetividades como animales y “transformarse” en ellos, esta fabricación del cuerpo está basada en la negatividad sobre las posibilidades de lo “no-humano” del cuerpo. El cuerpo, metamorfoseado por estas relaciones es un aspecto de lo que los *waries* conciben como el alma. La forma humana y física no es garantía de humanidad, sino

que depende en gran medida del modo de actuar y del comportamiento. Las líneas significativas de lo humano son internas, entre seres humanos como entidades sociales distintivas, esto es entre clases, distinguidos a través de sus relaciones con “otro”, es una objetivación del cuerpo humano a través de lo humano. (Vilaça, 2005: 450-452).

El alma es capaz de actualizar el cuerpo en otro mundo, es decir, en otra serie de relaciones, asociada a la “sombra” o “reflejo”, este mundo es un mundo en negativo, tal como la sombra. En este sentido el alma habla de otredad interiorizada, y no de humanidad compartida, pues el campo semántico del alma se asocia con la muerte, los espíritus y la noche, opuesto al tiempo y espacio del ser humano (Vilaça, 2005: 453). El alma invisible para la persona misma, es también una cualidad que en contraste con el cuerpo, se identifica con todos los otros sujetos. De esta forma, las sustancias transmitidas a través de la concepción son de menor o igual importancia que aquellas adquiridas o intercambiadas a lo largo y durante la práctica social, el cuerpo no es dado en el nacimiento; sino a lo largo de la vida (Vilaça, 2005: 455, 459). De la misma manera, la estabilidad humana y social se logra por medio del comportamiento, lo que vendría a ser la “convención cultural del modo de acción social”, salir de los patrones del consenso provoca la adjetivación de lo “no humano” y, por tanto, de cierta inestabilidad corporal, personal y social.

Como vemos, la relación entre cuerpo y alma en Amazonia es más compleja que las transformaciones corporales y los intercambios de puntos de vista. Aristóteles Barcelos Neto, procura estudiar la enfermedad asociada con el alma, los espíritus y el sueño como medio de hacer significativo el padecimiento para el paciente. Las patologías no fisiológicas entre los *wauja* se atribuyen a un rapto del alma humana por los espíritus, éstos son agentes externos al cuerpo y reflejan relaciones transespecíficas entre humanos y no-humanos. Los espíritus pueden figurar como animales o dueños de los animales, pertenecen a los linderos de la aldea, al mundo natural y sobrenatural, representan una alteridad prototípica. El alimento de los espíritus es crudo, podrido, sangre, y sus actividades se caracterizan por romper tabúes; sin embargo, ellos poseen los recursos que los *wauja* emplean en su vida cotidiana. El sueño, por su parte, le permite al paciente adoptar el punto de vista que se suponen tienen estos espíritus, lo

que según Barcelos Neto, se trataría de una “*animalización*” del enfermo, *adquiriendo la naturaleza no-humana* de los espíritus (2007: 74).⁷⁵

De esta forma, el cuerpo del enfermo se entiende como temporalmente muerto, cuando el cuerpo comienza a colapsar, su alma se vuelve más y más animal. El deseo de alimento, pero no como el hambre; sino una imagen visual (no mental) que provoca en el sujeto un deseo incontrolable de comer al ver cierto alimento, es ahí cuando la persona es susceptible de enfermar, aunque no siempre se cae enfermo de la misma manera y con igual rapidez, también depende del comportamiento del individuo, de su ubicación en la geografía y de sus espíritus protectores. Paradójicamente, aquella “sustancia” que alimenta es la misma que puede enfermar al cuerpo. Existe una relación de codependencia entre los espíritus y el cuerpo humano, ellos también protegen a los humanos siempre y cuando se les ofrende comida. Al mismo tiempo, aquellos espíritus que alguna vez han enfermado pueden, a partir de ese momento, llevar una relación muy especial con el sujeto hasta el día de su muerte, en algunas ocasiones éstos le ayudan a cumplir un rol destacado en la sociedad como videntes de premoniciones, pueden llegar a convertirse en sus protectores. Incluso, los espíritus no se comprenden como maléficos, son maestros de conocimientos y se les vincula con la idea de “ancestro” (Barcelos Neto, 2007: 76-78, 81-83, 90).

Según el autor, lo que para los sentidos corporales es animal, para el alma es gente humana, que no significan necesariamente humanos según la acepción *wauja* de humanidad. El alma ve lo que el cuerpo no ve ordinariamente, la diferencia primordial entre humanos y no-humanos, es que *éstos últimos son incapaces de percibirse a sí mismos*.⁷⁶ Cuando los espíritus les ofrecen fuera de la aldea comida cocida a los humanos es para atraerlos y enfermarlos, pero es en realidad comida cruda. Para los espíritus y los muertos la comida se presenta, de hecho, asada, no es que el muerto la perciba así, la verdad es que está cruda, eso se atestigua mediante la extracción de fragmentos de alimento crudo del cuerpo de un patógeno, por lo que en todo caso, la perspectiva del otro se revela en el cuerpo humano (Barcelos Neto, 2007: 89-91). Barcelos Neto concluye diciendo que el pensamiento *wauja* sobre la “espiritualización” no sería una disolución de lo humano en el animal o viceversa, o que se genere un

⁷⁵ Subrayados nuestros.

⁷⁶ Subrayados nuestros.

campo de indistinción, hay diferencias de grado entre los diversos agentes, siempre hay un residuo de diferencia y lo humano es muy bien distinguible (2007: 91-92).⁷⁷

El contraste etnográfico interpretativo entre el perspectivismo y otros estudios recientes también se confirma en una publicación realizada algunas décadas atrás. En un estudio sobre el pueblo *tukano* situado al noroeste de la Amazonia colombiana, Reichel Dolmatoff realiza un enfoque ecológico en términos del aprovechamiento de los recursos naturales. Los *tukano* conciben un espacio limitado cuyo aprovechamiento de los recursos está normado a través de los mitos y su visión del cosmos. Las cualidades sensibles son fundamentales en la correcta observación del medio físico, pues se analiza con detalle el comportamiento natural de las diversas especies para aprender cómo es el balance adecuado del mundo. Mediante el sistema normativo del mito y por medio de la transformación de seres humanos en animales, se corrobora la adquisición de dicho conocimiento. El orden biológico reproductivo también está sometido a las mismas normas (Dolmatoff, 1976: 307-314).

Así, la cacería y la enfermedad son metáforas que revelan tanto el pensamiento clasificatorio de la naturaleza, como los castigos sobre el irresponsable consumo, sobre explotación y reproducción humana inconsciente. En este marco de ideas, el chamán, mediante un proceso de curación, se transforma en animal, pues junto con los espíritus protegen los recursos naturales. Dolmatoff confirma que se trata de una filosofía basada en los mitos y los rituales *tukano*, que es ajena a los problemas modernos de explotación ecológica de sus vecinos modernos. Existe una consciencia ecológica sobre las consecuencias del consumo inmoderado, sabiendo que, si una especie es sobreexplotada, ésta se extinguirá afectando a los *tukano* (Dolmatoff, 1976: 311-318).

Hasta aquí, se ha visto cómo en la etnografía de las regiones de Melanesia y Amazonia se ha pretendido abolir la dicotomía occidental, pero también se ha subrayado cómo existen alternativas que dan cuenta de explicaciones muy sensatas sin necesidad de hacer un “cambio ontológico”. En Amazonia, caso más complejo que incidirá directamente en los estudios mesoamericanistas de los últimos años, se ha problematizado su propuesta metodológica para, de alguna forma, descubrir sus potencialidades ocultas. No se trata sólo de negar el perspectivismo amazónico, sino de

⁷⁷ El autor no lo menciona explícitamente, pero es posible que esta relación entre espíritus y humanos también evidencie un sistema de normas asociado a la obtención de los recursos, en este caso el deseo inmoderado por el alimento. Esto debido al contraste de este estudio con el Dolmatoff (más adelante).

“lixiviar”, por así decirlo, sus componentes explicativos. Se trata de reconocer también, que más allá del “multinaturalismo”, los esfuerzos perspectivistas revelan un enfoque preocupado por la relación e interacción del ser humano con el mundo que le rodea a partir de cómo se concibe a sí mismo y de cómo considera que es concebido, coloreando la noción de “lo humano” en plenitud, así como los procesos de identidad y alteridad. Asimismo, el perspectivismo ha contribuido al reconocimiento de un cuerpo en continua construcción, pues no es meramente un envase de la persona, es intrínseco a ella, se constituyen juntos. Idea de extracción amazónica que justamente puede complementar la reflexión teórica analizada en el capítulo anterior.⁷⁸ Pero tampoco hay que dejar de mencionar que, como se ha revisado, el perspectivismo como metodología es inconsistente y cuestionable; así como, si se lo ve con detalle, en parte nos presenta una traducción parcial del discurso amazónico pero no una explicación completa.

Ahora bien, una manera de adecuar el enfoque perspectivista y otorgarle mayor fuerza explicativa es dejar de lado la idea del “universo poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias”, y la de dos mundos ontológicamente separados. En un estudio referente a la función de los chamanes dentro de la sociedad *tuva*, pueblo siberiano, Stépanoff se propone cuestionar esta faceta del perspectivismo mediante un análisis que involucre la percepción que estos pueblos tienen de sí mismos. Para ello, comprende campos espaciales fundamentales, la interacción de los *tuva* con la naturaleza en la práctica cotidiana, y aquella relativa a la relación de lo humano con lo sobrenatural en el marco de las prácticas rituales y chamánicas (2009: 283-284).

En Siberia, los chamanes involucran la relación entre humanos y no-humanos dentro de una dinámica de depredador/presa, mediante una práctica de “canibalismo” ritual. Éstos, adoptando la visión de los espíritus, ven a la gente como animales de presa, en lugar de humanos y, a través de la indumentaria, los chamanes son capaces de incorporar múltiples cuerpos para interactuar con las diversas perspectivas (2009: 287-288). Para Stépanoff, estos puntos de vista reflejan en realidad las relaciones de los humanos con los animales de caza, una presa no es presa *per se*, si no es en relación con el depredador y viceversa; pero estas posiciones de presa y depredador no son perspectivas dependientes. El error del perspectivismo radica en tomar términos relacionales como atributos ontológicos, el término “ontología” revela una tendencia hacia “qué son las cosas por sí mismas”, ignorando el “cómo éstas se relacionan”. Como ejemplo, el autor

⁷⁸ Tampoco estaría demás heredar la consciencia ecológica como filosofía de vida.

retoma la idea de Viveiros de Castro que un sujeto puede ser hijo y padre a la vez, lo cual no significa que sean dos mundos separados, uno donde se es padre y otro donde se es hijo, bajo este esquema ninguna realidad común podría encontrarse, pues se trata en realidad de relaciones de relaciones (2009: 289).⁷⁹

Esta misma lógica sucede con los animales de caza, cierta presa conlleva una relación conceptual y no perceptiva, ésta caracteriza el entendimiento humano sobre los animales y puede expresarse y comprenderse mediante los relatos míticos, pues tanto las técnicas de cacería como las historias contadas, son dos diferentes contextos pragmáticos de conocimiento. Con todo, Stépanoff ve un valioso aporte en el trabajo de Viveiros de Castro, más que la idea sobre las diversas perspectivas, la noción de *cosmological deixis* es una poderosa herramienta, esto es, “cómo nosotros, nuestro pueblo”, nos percibimos (*we, people/us*), el reconocimiento de su posición como sujetos (2009: 290-291). En los relatos míticos se observa cómo, cuando el ser humano se posiciona en un contexto distinto como el sobrenatural o natural, su condición de humanidad se trastoca mediante su relación con el medio. Si por un instante algún individuo, en un pueblo que se auto reconoce como cazadores, se encuentra en una circunstancia ajena, en un espacio “otro mundo”, su condición cambia a ser el “cazador cazado”, o bien, la presa de algún animal del monte. Tal sujeto no cambia su naturaleza intrínseca, no transforma su propio cuerpo; sino, su posición en el marco de las relaciones que le envuelven, lo mismo sucede con el mundo de los espíritus, los papeles y los roles se invierten a través de la adopción de una nueva posición espacial (Stépanoff, 2009: 291-293).

De este modo, la otredad se presenta como no-humanidad, se sitúa en una posición externa al espacio humano, la inversión del espacio es una inversión, por tanto, de identidades. Así, espíritus y animales se entienden como nociones relacionales, es por ello que mientras un animal aparece como humano en su dominio, un humano aparece como animal fuera de su hogar. La mirada perspectivista es de hecho una consecuencia primordial de un movimiento posicional, lo que permite a la gente moverse dentro y fuera de nuevas posiciones logrando percibir el mundo desde diferentes ángulos. No hay posibilidad de que los humanos sepan, en otros cuerpos, cuál es su perspectiva. En la sociedad *tuva*, la diferencia corporal se establece con el grado de facultades y poderes que algún sujeto puede poseer, el chaman es convencionalmente aceptado por el pueblo mediante su eficacia ritual y su comportamiento. En tanto que los *tuva*, reconocen

⁷⁹ Relación de relaciones según el estructuralismo levistraussiano.

perfectamente que la conducta animal no sabe de metáforas y que los humanos sí distinguen entre realidad y percepción, lo cual, implica una realidad común entre animales y humanos, más allá de las perspectivas, que es perfectamente aprovechada por la sociedad sobre todo en la cacería (Stépanoff, 2009: 299-303).

Por otra parte, las implicaciones del pensamiento de Marilyn Strathern no se detienen en Amazonia ni mucho menos en Melanesia, a partir de ella, Cécile Barraud (2010) nos introduce a nueva polémica que habla de la inexistencia de la noción de persona en Indonesia. Retomando la idea de la uniformidad del “ser”, por ejemplo en parte, como lo expresa Viveiros de Castro (2002), y la condición estructural y relacional entre seres y objetos que nos recuerda Stépanoff (2009); la autora aborda bajo el enfoque de Marilyn Strathern (2006 [1988]) la idea de propiedad con relación a los objetos y a las personas. A partir de la lengua misma y de sus construcciones posesivas alienables e inalienables, constata que las lenguas occidentales dibujan una separación entre aquellos elementos inseparables del cuerpo humano (partes corpóreas) y de las personas, y aquellos que pueden verdaderamente ser poseídos. Los elementos inalienables, según Barraud, son en realidad constitutivos de la persona, en tanto que los alienables construyen la idea de “objeto poseíble” (2010: 89, 97, 105, 109, 116-117).

Siguiendo a Marilyn Strathern, menciona que las cosas no pueden ser opuestas a las personas en una dicotomía de sujeto/objeto, pero contrario a ella, Barraud observa que lo alienable e inalienable reposa sobre una relación entre entidades y no sobre sus características intrínsecas, hablando de la idea de “dividuo” antes esbozada por Marilyn Strathern.⁸⁰ Dicha relación y solidaridad da vida a la noción de propiedad y de objeto, mientras que en las lenguas indonesias lo inalienable se extiende al mundo y sus entidades, eliminando de esa manera, la relación entre conceptos y colapsando la idea de persona y de objeto, por tanto de propiedad. De esa manera, la función posesiva varía en Indonesia, por ejemplo, Barraud comenta que la “tierra” puede poseer al ser humano y, al mismo tiempo, éste la posee a ella. (Barraud, 2010: 87, 97-98, 109, 116, 119).

Barraud interpreta que la noción de persona no existe en Indonesia mediante una reflexión hasta cierto punto sencilla en la lógica de la lingüística estructural. Cuando Marilyn Strathern elimina un polo de la dicotomía (objeto), únicamente resalta uno, el sujeto (persona). Si recordamos a Ferdinand de Saussure (1976), la lengua se concibe como un sistema de valores que interactúa en un juego de oposiciones, *nada puede*

⁸⁰ Véase *supra*.

existir si no es en virtud de su oposición. Louis Millet y Madeleine Varin D'ainville sintetizan: como en “*las ideas, es imposible aislar una de ellas, que se baste a sí misma, se defina a sí misma sin las demás*”; una idea no existe si no es en relación con las demás” (1975: 13). De ahí que el estructuralismo en general sea definido como aquel enfoque respecto de cualquier materia que tiene por objeto las “*leyes solidarias*”, las “*relaciones recíprocas*” de los diversos hechos bajo observación, en lugar de considerarlos aisladamente. (Olavarría, 1990: 30).⁸¹ De esa forma, Barraud tuvo que eliminar el otro polo del binomio, el “objeto”, sin objeto ni sujeto, no hay entonces cosas ni persona, tampoco posesión ni propiedad. No obstante, se dejará este apartado como la introducción de una polémica, pues no hay seguridad de si la noción de persona puede en verdad reducirse al manejo de construcciones posesivas de la lengua, ni si esa ruptura dicotómica es una realidad absoluta en Indonesia. Todavía que este enfoque no es siquiera unilateral, sino in-existencial, pues desprende la relación entre dos entidades negando a ambas, entonces ya no importa cómo conocer, puesto que ya no hay qué, ya no hay objeto de estudio. No obstante, veremos enseguida que el análisis de Barraud podría tener sentido con los resultados de Bali que Clifford Geertz presenta.

SIMBOLISMO Y FENOMENOLOGÍA EN LA ETNOGRAFÍA SOBRE EL CUERPO

En Bali, Indonesia, Clifford Geertz mediante la etnografía y el empleo de la antropología simbólica observa una tendencia a “despersonalizar” a los sujetos. Encuentra seis designaciones distintas para la persona que se emplean separadas según la situación y según el individuo. Un concepto interesante que vincula el nombre personal con la persona, es que para el balinés, llegar a edad adulta y no haber tenido hijos es motivo de vergüenza, simbólicamente siguen siendo niños, por lo que se les denomina según el nombre por orden de nacimiento y no pueden merecer un nombre más específico. Otro aspecto relevante es que los términos de parentesco casi no se usan, de forma contraria a otras sociedades, los padres son llamados por los demás “padre o madre de Juanito”, por ejemplo; y cuando Juanito tenga hijo (digamos Pedrito), estos mismos sujetos serán llamados “abuelo y abuela de Pedrito” y así sucesivamente. Esto evidencia que la persona cambia de nombre a lo largo de su vida, los nombres parecen reflejar estados socio-corporales que determinan el papel social del individuo, el cual, no se concibe en el contexto de lo que fueron sus antepasados, sino

⁸¹ Todos los subrayados son nuestros.

de quien ese individuo es antepasado. La persona se construye por medio de la procreación, aquellos que no tienen hijos no “son personas”, no tienen peso sociopolítico (Geertz, 2003 [1973]: 305-307, 309-314).

Los títulos de *status* en Bali representan una jerarquía en la escala social, pero no están ligados con desempeñar un papel, ni pertenecer a un grupo o a una posición, sino que es puro sistema de prestigio. Éstos señalan la composición espiritual, tratan de satisfacer las normas divinas de acción. “Son imágenes de la subyacente relación entre la forma de la sociedad humana y la configuración divina de la cual la sociedad humana, por la naturaleza de las cosas, constituye una imperfecta expresión”, hablando del prestigio del título y la falta de prestigio del portador. En Bali existe una noción sobre la persona que parece no estar interesada en los atributos característicos de cada individuo, la biografía es incluso pobre para los “Dioses”, existe una tendencia a “despersonalizar”. Todos se vinculan de forma contemporánea dentro de una tipología divina que es transhumana e invariante, que refleja la sociedad balinés (Geertz, 2003: 315-316, 320-321, 329). En este sentido, se tendrá que dar el beneficio de la duda a Barraud, pues la noción de persona al menos sí parece ser muy compleja en Indonesia.

Como hemos visto, la noción que cada pueblo se hace de su cuerpo y de su persona determina de alguna forma los diversos modos a través de los cuales se experimenta y se vive la sociedad y, con ello, otras maneras de entablar sus relaciones económicas y políticas. Sin embargo, las partes corporales por sí mismas y en su relación interna también son capaces de reflejar aspectos sobre los fenómenos culturales y la conducta humana. En el sur de las tierras altas de Papúa, Karl Franklin mediante un análisis etnolingüístico, encontró que existía una categorización por medio de una jerarquía semántica de unidades específicas que siempre tienen nombres que incluyen partes corporales subsidiarias, es decir, lexemas que describen unidades del sistema corporal (1963: 54).⁸²

Todas las partes corporales en *kewa* pueden ser pensadas en secuencias de niveles que se subordinan y se contrastan entre sí vertical u horizontalmente. El “alma” y el “espíritu” se subordinan a la noción de “hombre”, son, junto con el cuerpo, los tres componentes básicos del “ser”. Sin embargo, el alma, como imagen o sombra, está contenida en el cuerpo mientras la persona vive, el espíritu en cambio llega con la

⁸² La lengua que el autor estudia es el *kewa*, clasificada como proveniente de la familia lingüística *Enga-Huli-Pole-Wiru* (Franklin, 1963: 54).

muerte de la persona; por tanto ambos vocablos, aunque subordinados a la noción de hombre también contrastan en términos de vida y muerte. El hígado se vincula con las emociones por lo que su extinción es sinónimo de muerte, pero está subordinado al área estomacal. El corazón se liga al pensamiento, aunque la locura se atribuye a todo el cuerpo. Otro elemento interesante es que algunas partes corporales están asociadas con actividades físicas y culturales muy particulares.⁸³ Así, Franklin muestra la intensa relación entre el pensamiento y el cuerpo humano. La manera por medio de la cual se oponen o subordinan las distintas partes del cuerpo evidencia relaciones en diversos ámbitos de la cultura (Franklin, 1963: 55, 57-59).⁸⁴

Por otro lado, en el ámbito del mito, existe cierta representación constante que alude a los órganos sexuales y la noción de persona. En “mitos de referencia” se presenta la búsqueda de lo femenino, la noche, la luna, representado por el alimento o el hambre, que resulta en la activación del movimiento; se trata de una metáfora donde el hambre se asocia con la búsqueda del órgano sexual contrario (Bidou, 2004: 38-40). En este sentido, es posible que existan algunos patrones universales donde, la noción de lo humano parte, en diversos casos, de estas constantes donde los órganos sexuales se confunden con el cuerpo; por otra parte, el hambre, el deseo y la atracción de un órgano hacia otro repercute en el inicio de la vida del hombre, la vida reproductiva y del nacimiento de la persona en sociedad. Es hasta entonces que la oposición entre órgano sexual y cuerpo comienza a existir (Bidou, 2004).

Pero algunas veces, habiendo sido relativamente objetivados los elementos corporales, pueden disolverse a través del tiempo y hasta dar la impresión de haberse borrado producto del dinamismo histórico. A través de una metodología que fue empleada en el estudio de los *miraña* de la Amazonia,⁸⁵ Dimitri Karadimas retoma algunas versiones del cuento popular europeo de *Caperucita roja*. Demuestra que las mismas percepciones del ser humano se materializan en dicho cuento, se representan estados

⁸³ Por ejemplo, la espalda se asocia con el trabajo físico, las manos con la manufactura de cosas y el pecho funge como centro de decoración de conchas y cuentas.

⁸⁴ Este enfoque, de inicio, es similar a aquel que emplea López Austin en Mesoamérica (2004 [1980]).

⁸⁵ Karadimas siguió una metodología que le permitió observar el antropomorfismo como proceso de categorización, fenómenos perceptivos ligados al establecimiento de sistemas de clasificación y el uso de la polisemia, la analogía y de la metáfora. En aquel entonces, la intención del autor era: “no la manera por la cual un sistema de representación es llevado a usar categorías corporales para comprender el medio ambiente; sino al contrario, cómo las categorías del medio ambiente sirven a un sistema de representación para dibujar las partes del cuerpo humano”. En varios mitos amazónicos la analogía formal es sistemáticamente explotada con el fin de proporcionar descripciones “imaginadas”, sea de elementos del ambiente, sea de artefactos, o sea todavía de elementos corporales (2004: 121-122).

corporales, partes corporales y, hasta cierto punto, ritos que conforman la vida cotidiana y la vida religiosa de una época europea pasada. En el cuento aparecen posiblemente las reminiscencias de mitos cuya continuidad milenaria da cuenta de procesos corporales, estados anatómicos y percepciones alrededor del cuerpo humano que envuelven la memoria, la oralidad y la literatura. Por ejemplo, la presencia del “lobo” como entidad de abundante pelaje, se vincula con lo femenino (caperucita y la abuelita) debido a estaDios transitorios como el paso de la pubertad a la adolescencia, la menstruación, el embarazo, el parto, el estado post-parto y la menopausia; todos ellos participan de estados corporales donde la sangre menstrual, el vello y la reproducción, caracterizan la relación de lo humano con la naturaleza. Son formas de hablar del cuerpo sin tener la necesidad de nombrarlo (2004: 133-134).⁸⁶

Las emociones como parte fundamental del ser humano es una inquietud que se presenta en diversas sociedades. En México, José Carlos Aguado Vázquez realiza un estudio sobre la imagen corporal que la población moderna tiene de sí misma. A través de una serie de encuestas, descubre que existen notables diferencias en la concepción del cuerpo entre los sectores populares, la clase media, de género, y de edad. Básicamente el autor indaga sobre dónde las personas ubican corporalmente sentimientos como alegría, tristeza, odio, amor, erotismo, rabia, envidia, razón, etc.; encontrando que existen asociaciones simbólicas, ideológicas y de experiencia. Asimismo, los resultados muestran diferencias temporales y altamente dinámicas, Aguado Vázquez menciona que las relaciones entre las emociones y el cuerpo humano son parte tanto de la identidad individual como colectiva y, asevera que: “...la historia de las ideas resulta oscura si no comprendemos a fondo la historia de la corporalidad, que no es más que la historia de la experiencia humana improntada en el cuerpo” (Aguado Vázquez, 2004: 255, 289, 321). También dice que es posible que reminiscencias prehispánicas estén incidiendo en la imagen corporal moderna, sobre todo de las clases populares;⁸⁷ no obstante, las encuestas realizadas por el autor resultan

⁸⁶ Además de ser una análisis interesante del cuento en sí mismo, el estudio de Karadimas nos deja ver que los géneros literarios, sistematizados a nivel académico, no siempre fueron comprendidos como tales ni mucho menos tuvieron la función que hoy les otorgamos. No por eso dejan de ser literatura, pero también es importante considerarlos dentro de un terreno más vasto para poder ser abordados mediante otras perspectivas. En las nuevas aproximaciones a la psicología como ciencia social, se dice que “nosotros” no sólo nos problematizamos con el “otro”, con “ellos”; sino que también nos enfrentamos con “nosotros” mismos. Cualquier conducta humana, incluyendo la occidental, es constituida por la cultura, esto implica el énfasis fuerte del cuerpo con los sistemas culturales que lo regulan (Belzen, 1999: 238).

⁸⁷ Lo relaciona mediante las creencias mesoamericanas en torno al *tonalli*, *teyolia* e *ihitotl*, que veremos en el siguiente capítulo.

ser muy pocas para la magnitud del tema, haría falta tener mayores contrastes en conjunto con un estudio sociológico más riguroso de los sectores analizados.

Entre los *touaregs* de Mali, África, una parte primordial que constituye a la persona se encuentra en la facultad de hacer uso de sus conocimientos, esto es el comportamiento, el intercambio verbal y los consejos; en cambio, la sabiduría en un ser humano se vincula con el control de las emociones. Existe una metáfora que hace alusión al cerebro, no el órgano en sí mismo; sino lo que representa y produce como uno de los componentes que determinan a la persona. Se le piensa como una roca que se grabó cuando era suave, la roca encarna la conciencia reflexiva que permite al ser humano posicionarse en relación con “otro” humano o no-humano. Para los *touaregs* el pensamiento es perpetuo movimiento, en caso de rigidez, su sentido se pierde. Bajo ese esquema, el cuerpo *touareg* se compone de capacidades cognitivas, por una parte éstas se construyen con el tiempo con ayuda de la alimentación. Existe otro elemento que se asocia con el “corazón”, la voluntad y la conciencia principalmente, ambos principios conforman al ser humano. El control individual es sustancial, pues las consecuencias para “sí” y para los demás deben tratarse con cuidado, el control de “sí” es de vital importancia, la carencia de ese valor se asocia con la enfermedad, la locura, lo no-social y lo no-humano. (Figueiredo, 2004: 106, 108-109, 111-116).

La capacidad de control en esta sociedad es, al parecer, la cualidad que los define como personas, existe una estrecha relación entre cuerpo y alma, la cual sintetiza la noción de persona. Por lo que respecta a la ubicación de estos componentes dentro del cuerpo humano, parece ser confuso, pues el vientre es el sitio mejor prescrito; sin embargo, los *touaregs* saben que, cualquiera que sea su ubicación en diferentes momentos de la vida, los principios anímicos corporales, como las emociones, nacen en el corazón, es el motor que los pone en acción, la pulsión que permite evitar que también el corazón se vuelva roca (Figueiredo, 2004: 116-117, 119).

Por otro lado, la población *manjak* de Guinea-Bissau, concibe una sustancia a modo de “alma” relacionada con los ancestros dentro un ciclo vital análogo de nacimiento y muerte. Dicha sustancia es primordial para la conformación de la persona, sin embargo, existen otros componentes que también resultan relevantes durante el desarrollo y crecimiento de los individuos. De esta forma, un bebé recién nacido sólo puede convertirse en persona más tarde, es decir, se va construyendo en un proceso donde la práctica ritual es trascendental. Los *manjak* asocian la tierra con lo femenino, la

fertilidad y la fecundidad, así como con los niños, por lo que el sacrificio de niños se presenta en esta sociedad como una metáfora de la demanda que hace la deidad terrestre por sangre para nutrirse y, nutrir de esa manera, el ciclo vital humano.⁸⁸ Las potencias invisibles pueden ser humanizadas y los niños pueden transformarse en potencias invisibles (Teixeira, 2004: 189-190, 194-197, 200). Si bien los ancestros heredan cierto componente anímico, la práctica social es también parte fundamental de la construcción de cada individuo. Los niños recién nacidos juegan un papel importante dada su calidad de pre-persona en el sentido de que aún no tienen un rol definido en sociedad, sus cualidades los hacen intermediarios y próximos a lo sobrenatural que, en un marco de sustancias corporales y estableciendo la metáfora con el mundo inmaterial, hacen posible la renovación de los ciclos reproductivos humanos y naturales (Teixeira, 2004).

Entre los *raramuri* de la sierra Tarahumara, norte de México, la danza del *yúmari* es esencial para comprender la cosmología; según Carlo Bonfiglioli, en el mito *raramuri*, la cualidad de la danza es constituyente del ser humano, engloba parte del conocimiento. La preocupación *raramuri* se manifiesta alrededor de la deidad solar, pues su movimiento es vital para el mundo, por lo tanto no debe eclipsar. El baile como desborde de energía, alegría y movimiento, el rito, y las ofrendas en el curso de la ceremonia, previenen el desastre, la enfermedad y la sequía. De esa forma los elementos coreográficos, nos dice Bonfiglioli, están muy bien coordinados con aquellos que narra el mito, pero también con los eventos astronómicos interpretados por los *raramuri* dentro de la estructura del cosmos y del ciclo de vida corporal humano (Bonfiglioli, 2008: 47-49, 52-53).

En este esquema, las sustancias corporales se vinculan con la humedad de la tierra, los frutos, las semillas y el crecimiento de los cultivos. Así como en un nuevo ser son necesarios la sangre femenina y el semen masculino, después del parto, lo son el aliento divino y el calor solar. Bonfiglioli comenta que es por ello que las danzas pretenden alimentar al sol, para que nuevamente se activen las fuerzas de crecimiento, con esto, llegan los frutos, las lluvias y alegría, pero también lo hacen las enfermedades, “la alternancia inestable de los ciclos ecológicos y aquella de los ciclos festivos, el peligro latente de enfermedad así como la circulación de las fuerzas y sustancias vitales

⁸⁸ El esperma, en la creencia *manjak*, es representado a través de la sangre. Asimismo el hueso se cree que es construido con ayuda del esperma (Teixeira, 2004: 194). Es necesario subrayar el paralelismo de estas creencias en relación al ámbito mesoamericano.

continúa” (2008: 57-58).⁸⁹ En este trabajo de Bonfiglioli, el cuerpo es un vehículo que reactualiza el conocimiento, a través de él es posible renovar la fuerza vital del mundo y del ser humano mismo. El cuerpo además es expresión simbólica, pues durante el transcurso de la danza comunica, en un lenguaje particular, la responsabilidad del ser humano con el mundo y con la sociedad.

Siguiendo en parte la corriente fenomenológica y bajo el concepto de “encorporación” (*embodiment*), el ya citado Thomas Csordas vislumbra la posibilidad de encarnar aspectos culturales al mismo tiempo que se objetivan, Csordas analiza la relación entre el concepto de “encorporación” y la biología como la identificación fenomenológica en el marco de una experiencia pre-objetiva o pre-reflexiva.⁹⁰ Menciona que el carácter existencial del cuerpo humano, es esencialmente humano, sin negar la importante relación entre cultura y biología, cargamos el aspecto social inseparable antes de cualquier objetivación. Los significados culturales son intrínsecos a la experiencia encorporada al nivel existencial de “ser o estar en el mundo”. En el caso de un paciente *navajo* que sufría una enfermedad neurofisiológica, la cual produce hiper-religiosidad en el lóbulo temporal izquierdo del cerebro donde se genera el pensamiento metafórico, manifestó secuelas propias de este mal asociadas con intereses éticos, conciencia política y social. Sin embargo, todos los fenómenos experimentados por el paciente fueron reinterpretados de acuerdo con sus creencias y sus tradiciones. Si bien la enfermedad causa un mal universal neurofisiológico de hyper-religiosidad en cualquier ser humano, cada quien lo vive con relación a su cultura. De acuerdo con Csordas, de este modo, los límites entre los efectos de una lesión neurológica y los significados culturales se disuelven, revelando en el espacio intermedio la indeterminación pre-objetiva de lo vivido, la experiencia encorporada (2003b [1994]: 269-270, 272, 277-280, 283, 285).⁹¹

⁸⁹ Varias de las reflexiones aquí presentadas por Bonfiglioli han sido compartidas y analizadas, como él mismo lo menciona, por Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, ambos estudiantes de doctorado del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (Bonfiglioli, 2008: 46, 48, 56, 58).

⁹⁰ Recordemos que en términos de Csordas, una experiencia pre-objetiva o pre-reflexiva alude a cualquier reacción humana que no esté mediada por la objetivación de las nociones culturales que se han formado sobre el cuerpo y la persona. Véase capítulo 1 para más información sobre la idea de “encorporación”.

⁹¹ Según Csordas, el hecho de condenar el biologismo que consiste meramente en adicionar una mente y alma al cuerpo humano considerado como un animal orgánico, así como la condena del tratamiento social como un objeto en lugar de reconocer que nuestros cuerpos cargan lo social de forma inseparable antes de cualquier objetivación, son errores simétricos. En el primero, la biología es tratada como objetiva (el sustrato biológico), en la otra, lo social es tratado como objetivo (el dominio de los actos sociales) y, en ambas instancias, el cuerpo es disminuido. Así, cultura y biología mutuamente determinan la experiencia de la enfermedad (2003b [1994]: 287).

Bajo este orden de ideas, entre los *raramuri*, Jerome Levi encuentra vínculos de alteridad e identidad expresadas en la relación establecida entre indio/no-indio o mestizo. Se trata de un proceso de curación donde el paciente se identificó con lo mestizo, consecuencia de ello estaba perdiendo su alma *raramuri*. El paciente realmente tenía los síntomas de una depresión, pues él era consciente de su comportamiento anti-identitario, vestía como blanco y laboraba entre blancos, reflejaba los problemas políticos entre los *raramuri* con lo extranjero o mestizo. Su curación, entonces, requería de un trabajo identitario en sentido literal, de convivir y de reajustarse al sistema normativo *raramuri* y a las condiciones de reciprocidad.

Una persona saludable es alguien que asume en cuerpo y alma el trabajo identitario, las concepciones de “trabajo” y de “cuerpo” son centrales para definir la identidad étnica. Al mismo tiempo, este sistema se homologa a aquel que se tiene con las entidades sobrenaturales, ambos están imbuidos dentro de un balance cósmico de reciprocidad. Las ceremonias *raramuri* son actos curativos, se llevan a cabo en momentos clave del día o la noche, además, están estrechamente relacionadas con el dualismo lluvias/secas y los procesos agrícolas,⁹² la enfermedad y la salud no son independientes de la estructura cósmica (Levi, 1999: 14-15, 17-19, 31, 33, 36-37). Así, se observa que el cuerpo como tal es reflejo del comportamiento social identitario, pero a la vez, experimenta las sensaciones y reproduce los males sociopolíticos y(o) biológicos.

También en esta tónica, en otra lectura del pensamiento melanesio en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, Andrew Strathern y Pamela Stewart comentan que mediante el ritual, la expresión corporal participa en actos comunicativos y además experimenta aspectos nodales de la convivencia social. Entre los *hagen* y los *duna*, siguiendo el concepto de “encorporación” proponen que es a través del ritual que los participantes y las fuerzas sobrenaturales, de hecho, crean las transformaciones en sus cuerpos.⁹³ En un análisis comparativo, los autores encuentran que el sacrificio del cuerpo humano, de sus partes, o una sustancia de él, son relevantes como instrumentos de empoderamiento. La encorporación envuelta en el ritual es la generación de poder desde un sacrificio elemental concedido a las fuerzas de la tierra. La muerte del cuerpo humano es como

⁹² De ahí que la “tesguinada” sea propicia para la curación, pues se lleva a cabo entre la transición de secas a lluvias, y se consume *tesguino*, bebida fermentada a base de maíz que, dentro de una olla, simboliza el alma del paciente dentro de su cuerpo.

⁹³ Aunque el término original es *embodiment*, aquel que ya hemos revisado anteriormente en el capítulo primero con Csordas, la distinción entre existencial y representacional para A. Strathern y Stewart equivale a encorporación (incorporación) y comunicación.

una fuente diferente de poder y de fertilidad. En el ejemplo *hagen*, el énfasis es dado sobre la renovación de este poder en el cuerpo de los participantes. Se comparte una lógica sobre la renovación por medio de la comunicación con los espíritus, en ambos casos, se encuentra una relación cercana entre el cosmos como un todo y el cuerpo humano; las partes corpóreas pueden ser instrumentos para trascender la renovación cósmica, mientras que las fuerzas cósmicas pudieran estar representadas en términos de imágenes corporales. No se trata sólo de secuencias, sino de soluciones a específicos problemas como los casos de infertilidad o de enfermedad ([Andrew] Strathern y Stewart, 1998: 239, 247, 249).

En este sentido, los rituales condensan la expresión corporal, las analogías, homologías y metáforas, ponen en juego toda una serie de relaciones que terminan por evidenciar los males de la tierra en términos corporales y viceversa; pero también, se confirma lo visto en el capítulo anterior sobre el cuerpo a modo de objeto y cuerpo subjetivo.

Un estudio sobre un grupo religioso, los *bevindelijke* de tradición holandesa, revela nuevamente que el cuerpo es en sí mismo un receptáculo de la experiencia religiosa difícil de disociar de los aspectos comunes de la vida cotidiana. Los creyentes no distinguen entre la vida pública y la privada, ellos están “encorporados”, la religión regula la conducta, pero ésta no puede ser concebida como el seguimiento consciente de reglas, no se trata de un esquema natural de cognición, es algo que pertenece al cuerpo. Así, el cuerpo lleva en sí mismo los aspectos identitarios en los cuales se adscribe, posibilitando el reconocimiento de sus semejantes en un campo de acción muy concreto (Belzen, 1999: 247-248).

Además de la institución religiosa, otros campos de acción permiten la generación de identidades, de su desarrollo y reafirmación, son los emplazamientos arquitectónicos y los paisajes. Los espacios de habitación para gente retirada en *Sun City*, Palm Spring, California en los Estados Unidos, según Glenda Laws representan la creación de una nueva comunidad de personas de cierta edad en retiro que ostentan una identidad diferenciada y una vida distanciada, mediante un paisaje ecléctico que se recrea con elementos de otras partes del mundo.⁹⁴ Estos paisajes en *Sun City* podrían ser conceptualizados como expresiones de sí mismo, el cuerpo en términos espaciales como mapas de poder y de identidad, paisajes de poder. Como los cuerpos, los paisajes están

⁹⁴ Por ejemplo, Las Vegas se recrea con paisajes de otros lugares como la Torre Eiffel, las pirámides de Egipto, etc.

constituidos en prácticas discursivas y discursos que reflejan conflictos sobre relaciones de poder, los paisajes emplazan identidades las cuales se constituyen por formas corporales, los paisajes son permisivos y opresivos a la vez. Las acciones corporales son domesticadas por la posibilidad de observación, incluyendo estos paisajes, los cuerpos se vigilan entre sí (Laws, 1995: 254-262, 267, 271-272).⁹⁵

Sun City trata de la representación corporal de un estilo de vida activo, cuerpos y paisajes tienen formas materiales que revisten intereses y son empleados para representar cosas. El espacio es importante en el ejercicio del poder, en el orden y en el control social de la conducta; a su vez, estos retiros portan una imagen particular del cuerpo, ponen en relieve prácticas discursivas que crean paisajes corporizados y cuerpos emplazados, juntos contribuyen a las identidades sociales. *Sun City* representa una reacción postmoderna que se concentra en la preservación de un *status quo* de relaciones e identidades, más que una resistencia que se concentrara en la liberación y el cambio social. Como una comunidad, es parte de la fragmentación de identidades que ha caracterizado el postmodernismo (Laws, 1995: 275-276). En este sentido, la corporificación de los paisajes permite a las personas poseer una nueva identidad exclusiva donde su cuerpo mismo representa un *status*; no obstante, el emplazamiento de dichas identidades también permite el control político sobre algunos sectores de la población en un marco de consumismo, vigilancia y desfragmentación social.

SÍNTESIS Y CONSIDERACIONES GENERALES

Hasta aquí, haciendo un breve repaso de lo visto, en el capítulo primero se revisó parte de la reflexión teórica sobre el cuerpo humano, pasando del cuerpo visto como instrumento, a ser un cuerpo sensible que experimenta y que va más allá de lo que Durkheim y Mauss llegaron a pensar. Pero aún así, se introdujo al lector a una polémica que repercutirá en México donde se pretende un cambio ontológico por parte de algunos investigadores a partir de repensar que existen múltiples realidades y una sola representación para cada una de ellas. En la etnografía de Melanesia, se ve la aplicabilidad concreta de esta postura pretendiendo eliminar la “clásica dicotomía occidental” que opone el objeto al sujeto. Se observó que esta idea de fondo contribuyó al perspectivismo, proponiéndose como teoría y metodología extraída del pueblo

⁹⁵ Idea del panóptico: “no estoy seguro de estar siendo observado, pero es posible que lo esté”. Laws retoma muchas ideas de Michel Foucault (1995: 259-262, 267).

amazónico en general, pero que, sin embargo, generaliza la visión occidental y carece de fundamentos para auto-sostenerse como enfoque metodológico.

Así, se ha terminado por redondear la crítica al perspectivismo de Viveiros de Castro mediante el cuestionamiento de Stépanoff aplicado a un pueblo Siberiano. Con ello, se puede advertir un potencial oculto en el perspectivismo que ha sido menos explotado con relación al “cambio ontológico” que dicha corriente quiere fomentar. Se vio que a pesar de eso, en esta nueva corriente antropológica y a través de ella, ha emergido un interés por la percepción de “sí” que cada cultura posee y, cuyo enfoque posibilita conocer otros aspectos de la cultura referentes a la percepción subjetiva en estrecho vínculo con las capacidades corporales del ser humano. Por otro lado, en el trabajo de Barraud se vio nuevamente la intención de abolir la dicotomía occidental sujeto/objeto, desapareciendo del mapa a la noción de persona. De ese modo, la noción de humanidad se extiende fuera del cuerpo, pero a la vez el mundo mismo penetra en el cuerpo sobre trazos de continuidad indiferenciables, cuerpo y mundo son uno sólo, no hay persona.

Sin embargo, aquello no está tan lejos de las interpretaciones de Geertz, sobre otros ámbitos de la cultura extra-lingüísticos, donde sorprendentemente las categorías de tiempo y persona tienden a difuminarse u ocultarse. Como sea, se ha visto que esta región, junto con Melanesia, es sumamente compleja y pone en predicamento cosas que generalmente los investigadores damos por dadas, y tal vez sí estén ya dadas, pero es posible que también exageremos en ocasiones. También se ha visto, mediante una postura simbólica, que las creencias africanas guardan cierta similitud con el complejo mesoamericano, pero los estudios que se citaron, además de acentuar la importancia cósmica de los principios anímicos, señalaron la repercusión de ese modelo en el curso de la vida social, donde las acciones cotidianas terminan por ser determinantes en la conformación cultural.

Desde la propuesta fenomenológica en la etnografía, se observó que abordando el cuerpo como sujeto y objeto bien se pueden vislumbrar relaciones entre seres humanos con el mundo natural y sobrenatural, muy acordes con las maneras de pensar autóctonas, comprendiendo el simbolismo encarnado en el mismo cuerpo, así como proyectando sus clasificaciones al exterior de él. Además, la condición fenomenológica de la auto-percepción puede complementarse bien con enfoques de corte estructuralista generando cuadros explicativos más vastos. De esa manera, el trato del cuerpo entendido como entidad orgánica y así mismo como comportamiento del sujeto,

contribuyen para la construcción de un todo relativamente indivisible. Esa íntima relación entre lo orgánico y lo social se ve confirmada en la etnografía citada al respecto, pues en esos casos, se trata justamente de contrastar la reacción biológica con los sentimientos que evoca la cultura. Aquí ya no sólo observamos simbolismo, sino que, en ciertas circunstancias ya no somos capaces de distinguir los elementos naturales de nuestro “ser”, no se pueden objetivar tan fácilmente, pues nuestro bagaje sociocultural dirige nuestra conducta mucho antes de que la reflexión lo haga, provocando la aparición de un “único mundo real” para determinado individuo, aquel mundo social que conoce, lo que es una reacción “natural”.

Además de haber revisado brevemente algunos casos de aplicación de la antropología simbólica, de la fenomenológica y del perspectivismo, también se eligieron algunos pasajes de estudios etnográficos sobre sociedades modernas donde se pudiera ejemplificar que las sociedades modernas (y su pasado) son susceptibles de estudio y lo que se conoce de nosotros mismos también puede cuestionarse. Se han descrito varios casos con temas distintos (mito, emociones corporales, religión y relaciones de poder) con el objetivo de ejemplificar cómo el cuerpo humano aún puede ser estudiado en sociedades de filiación occidental, pues el grado de reflexión y objetivación del cuerpo no es homogénea en el seno de cualquier sociedad.

Se ha visto que el análisis aplicado al mito y a la figura corporal da cuenta de otros aspectos del género literario que en la actualidad se han matizado y desaparecido de la consciencia, son justamente los antecedentes míticos de un antiguo pensamiento que habla sobre lo que deben ser los estados corporales. Se observó que al interior de una sociedad, según los diversos sectores socio-económicos, puede haber diferencias en la percepción corporal de sí mismo. Luego, se vio que la experiencia religiosa no se reflexiona al grado de poder diferenciar un modo de vida “natural” y un modo de vida apegado a la *praxis* religiosa, los individuos actúan según un comportamiento gestual y corporal que los involucra dentro de cierta esfera identitaria, pero no son conscientes de ello. Finalmente, se ha visto al cuerpo imbuido dentro de relaciones de poder que construyen nuevas identidades mediante la desfragmentación de las mismas. El cuerpo no sólo es *locus* de poder, sino que no todos poseen el mismo cuerpo en términos de lo que su identidad significa, hay cuerpos exclusivos aunque reprimidos por la vigilancia, y cuerpos destinados a no trascender más allá de los espacios que los delimitan.

Dicho sea de paso, este capítulo ha tenido un triple objetivo, los ya enunciados, y por otro lado, poner de manifiesto los enfoques interpretativos y etnográficos sobre el cuerpo humano que en otras regiones del mundo se han empleado, y la repercusión de éste en la construcción del orden social. De ese modo, se encontró cierta regularidad en los trabajos esbozados que da cuenta de interesantes fenómenos socio-corporales, los cuales, podrían enriquecer aún más el modelo mesoamericano que veremos a continuación.

Capítulo III

CUERPO HUMANO EN MESOAMÉRICA

En este tercer capítulo referente a Mesoamérica, se abordarán algunos breves antecedentes sobre la Colonia temprana donde se enuncian las diversas preocupaciones de los españoles que se involucraron en la Conquista y posteriormente a ella. El conocimiento sobre este periodo es importante en la medida de que son las fuentes históricas más cercanas que comúnmente se consultan para abordar el cuerpo humano, sea para el México prehispánico o para su continuidad histórica. Más adelante, se verán algunos estudios entre la década de los sesentas y de los setentas sobre la terapéutica tradicional, las costumbres vinculadas con el sistema médico indígena y la referencia, a veces indirecta, a los elementos corporales, pues en esta época el cuerpo humano no era aún una temática central. Luego, se continuará el análisis con la obra *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas* de Alfredo López Austin (2004 [1980]) que ubicamos como un parteaguas en el estudio del cuerpo mesoamericano por variadas y diversas razones. Consecuencia de aquella obra, será la siguiente sección de este capítulo que trata sobre los trabajos subsecuentes en el campo de la antropología principalmente. Se revisarán y cuestionarán dichos estudios a partir de sus enfoques metodológicos y de acuerdo con el modelo mesoamericano propuesto en 1980.

CUERPO HUMANO: BREVES APUNTES SOBRE LA COLONIA TEMPRANA⁹⁶

El hombre, en la teología española del Renacimiento, era un ser que desde su misma creación se había distinguido de los otros por su libre albedrío. Tal capacidad le había ennoblecido y permitido reconocer su deuda con Dios. Paradójicamente, fue también su capacidad de elección la que le condenó a esa vida de pecado de la que sólo podría liberarse al abrazar la verdadera religión. La vida era así una larga progresión de la materia a la sensibilidad, la imaginación, la creatividad, la razón y el amor. El abandono a las pasiones carnales, por el contrario, conducía a la degradación y la pérdida de las cualidades humanas (Green, 1960: 44-47).

⁹⁶ El estudio realizado sobre este periodo es parte de un trabajo mayor que se encuentra en prensa (Roberto Martínez González y Carlos Barona, en: *Anales de Antropología*, UNAM/IIA).

Diferente a lo sucedido con los esclavos procedentes del África Subsahariana —con quienes se traficó desde el siglo XIV y a quienes en el siglo XVII todavía se tenía como bienes muebles—, la naturaleza y humanidad de los indígenas americanos fue discutida durante mucho tiempo. Parece cierto que los amerindios fueron vistos como personas por Cristóbal Colón; y que esa postura de reconocimiento fue la que adoptó la famosa bula papal *Sublimis Deus* de Paulo III (1991 [1537]), llegada a Nueva España en 1538. Incluso la esclavización de los indígenas, a la que recurrieron tanto Hernán Cortés como Nuño Beltrán de Guzmán, no implica por sí misma que se negara la humanidad de los mesoamericanos. Pues, siendo que desde la antigüedad y durante la Edad Media la posesión de esclavos había sido una consecuencia común de la conquista, parecía lógico a los primeros españoles sujetar a los indios derrotados tal como se hizo en otro tiempo con griegos, turcos y árabes.

Pero la admisión de los indígenas americanos en la humanidad no fue tan simple. La mente de los primeros exploradores españoles estaba plagada de fantasías, leyendas y prejuicios extraídos de la literatura antigua y de su experiencia con los pueblos árabes y africanos del sur. Por lo que vieron la realidad americana bajo esa óptica y a través de las mitologías y relatos bíblicos que conformaban su cultura. Otra vertiente era la filosofía tomista, que había vehiculado el pensamiento aristotélico de la esclavitud natural y que fue referencia obligada en los debates de los teólogos y filósofos españoles. Esa teoría griega antigua consideraba que había hombres inferiores por naturaleza, y que su fin y conveniencia era servir a los amos como esclavos. Hubo quienes se apoyaron en esas ideas para justificar la esclavitud, servidumbre y guerra contra los indios, como hizo Juan Ginés de Sepúlveda en 1542.

En 1512 se dieron las primeras discusiones sobre la naturaleza indoamericana en la ciudad española de Burgos. En ellas participan teólogos y juristas renombrados como Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz, quienes aplicaron el tomismo para dictaminar si los pueblos americanos eran infieles gentiles o si ya habían recibido la predicación evangélica como decía la Biblia que se había hecho en todo el orbe; y si su infidelidad era positiva porque habiendo sido evangelizados se apartaron de la fe, o negativa porque nunca oyeron la palabra de Cristo. De entonces es el célebre memorial de Bernardo de Mesa en el que se alega que los indios son como guacamayas que hablan, con lo que ponía en duda la racionalidad, e incluso la humanidad de los habitantes de ultramar. El llamado “licenciado Gil Gregorio”, asistente a la reunión, se

suma a su opinión agregando infamias por su cuenta. Uno de los argumentos de Mesa para condenar a los amerindios a la servidumbre, fue que eran de carácter insular. Lo que Las Casas refuta diciendo que entonces deberían esclavizar a los habitantes de las islas europeas (Las Casas, 1986: 355-365).

De esas juntas salieron las Leyes de Burgos de 1512, donde se legalizaban las encomiendas y los repartimientos de indios, y el llamado “Requerimiento”, instrumento jurídico plagado de historia eclesiástica y legalismos occidentales que debía serles leído a los indígenas en español, antes de proceder a hacerles la guerra o a someterlos. Es decir, se les exigía en una lengua que no conocían el sometimiento voluntario, a falta del cual, quedaba justificada la violencia contra sus familias y bienes. Si en general se prefirió tratar a los indígenas de infieles, fue sobre todo porque ello representaba un buen pretexto para evangelizar, y así legitimar la presencia militar en el Nuevo Mundo, la conquista y la colonización. Por las leyes de Burgos se impuso a los indígenas trabajar nueve meses del año para los colonos. Bartolomé de las Casas relata esos sucesos y cuestiona el que los reyes hayan firmado esas leyes, y que la reina Juana las haya prologado dando por sentada la incapacidad e intemperancia de los indios.

Otro problema era el del origen de los pueblos americanos. Dado que *La Biblia* establece un origen único, el reconocimiento de la humanidad en el indio condujo a varios eruditos a tratar de establecer el modo en que estos descendientes de Adán habrían terminado por arribar a tierras tan recónditas y adoptar modos de vida tan distintos. El relato bíblico monoteísta era al mismo tiempo un dogma monogenista, por lo que obligaba a creer que todos los humanos existentes provenían de Adán y de uno de los tres hijos de Noé. De acuerdo con eso, las consecuencias de descender de Sem, Cam o Japhet, no eran las mismas. La tradición afilia a los hijos de Jafet con los europeos, a los de Sem con los judíos y asiáticos en general, y a los de Cam con los africanos herederos de la condena a la esclavitud, maldición bíblica recibida por su progenitor cuando se rió de su padre Noé. Era la humanidad tripartita conocida en la época y en la cual se inserta a los amerindios como aparece con toda evidencia en muchas de las crónicas e historias del Nuevo Mundo.⁹⁷

⁹⁷ Para mayor información de la ideología y de las implicaciones políticas de este esquema mental, (véase Martínez Terán, 2001).

Si todos los hombres procedían de Noé, ¿cómo habían llegado a América? Es aquí que el jesuita José de Acosta plantea su hipótesis –la de mayor probabilidad antropológica hasta hoy- del tránsito de pueblos de Asia a América por un estrecho ubicado al norte de los dos continentes, donde las tierras se acercaban tanto que habían hecho posible el tránsito de hombres y de bestias salvajes. Quienes habían pensado que la migración de los pueblos de un continente a otro se había realizado por mar, se topaban con el problema de cómo habían podido los antiguos transportar en barcas rudimentarias a las fieras salvajes. Así fuera por un interés meramente religioso y dogmático de ajustarse al dogma monogenista, la teoría de Acosta eliminaba el problema al tiempo que imaginaba intuitivamente la conformación geográfica del mundo y el modo como se había poblado el nuevo continente (Acosta, 1954 [1590]: lib. 1, cap. XXI, p. 33).

Fray Gregorio García, en *El Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* [1607], reproduce en doce tesis las ideas que circulaban sobre la procedencia de los indios. Como su plan era exponer de modo neutral todas las hipótesis existentes, se siente en la obligación de defenderlas todas, como abogado del diablo dice, y junto a las suposiciones de que los americanos procedían de camitas, egipcios o cartagineses, de romanos o griegos, de judíos o de asirios, retoma en dos de sus capítulos las teorías de Acosta concediéndoles una importancia muy especial. Como él, García había vivido en el Perú y conocido de cerca sus teorías del origen indiano. Lo escrito por el jesuita en *Historia natural y moral de las Indias* sobre una migración terrestre por un estrecho, se oponía a la idea de una navegación trasatlántica.

Sobre la naturaleza de los pueblos autóctonos las posturas fueron, ciertamente, muy diversas. Diego Durán (1995 [1587]: vol. I 53) los hace descender de cartagineses, en cuyo caso descendían de Cam. Según él, eran pueblos que en algún momento habían cruzado el mar y modificado su cultura. Por consiguiente, Durán se esfuerza en hallarles semejanzas con los pueblos de origen que demuestren el vínculo supuesto. La figura del judío sólo interviene, tanto en el caso de Durán como en el de Gregorio García, para decir que los amerindios no eran gentiles neófitos, sino que ya habían recibido la predicación de parte de uno de los apóstoles de Cristo -santo Tomé o San Bernabé-, que había llegado a predicar en las indias y que Durán llama Topiltzin. Este mismo apóstol judío será identificado en otras crónicas mesoamericanas con Quetzalcóatl (Martínez Terán, 2001). Lo más notable es que tales tesis parecen haber sido tan populares en la época que incluso llegaron a ser adoptadas por antiguos señores indígenas al momento

de reclamar sus derechos sobre las tierras; tal es el caso de “El Título de Pedro Velásco” (1989 [1592]: 30r). Y llegarán a influir hasta en una célebre figura de la independencia de México como es Servando Teresa de Mier (O’Gorman, 1981).⁹⁸

Aunque en principio el cristianismo consideraba que todos los hombres eran iguales en esencia, libertad y dignidad, debido a las supersticiones anteriores también suponía que, “accidentalmente”, por el ejercicio de su libre albedrío o el de otros hombres, algunos seres terminaban por adquirir un valor inferior.⁹⁹ De suerte que, en el mundo, no sólo se reconocería la existencia de otros hombres sino, asimismo, de diferentes calidades de hombres; los verdaderos cristianos, por un lado, y los herejes, y salvajes idólatras por el otro.¹⁰⁰ El Génesis bíblico, autorizando a pensar en la esclavitud de Cam como castigo por haberse burlado de su padre Noé, si bien significa la degradación del linaje camita por una falta cometida, deviene una mancha genética al ser transmitida de generación en generación a la descendencia; lo que hace pensar que la tradición judeo-cristiana contiene una naturalización de la inferioridad equivalente de la esclavitud natural aristotélica. De ahí la gravedad de que las creencias cristianas se fusionaran con la antropología de Aristóteles, y que llegaran a aplicarse en América como realmente ocurrió por obra de algunos ideólogos y conquistadores.

Como bien ha señalado Roger Bartra (1998), el salvaje es una herramienta mítica que, habiéndose gestado desde la mitología greco-latina y consolidando en el Medioevo, se construye como una herramienta que ayuda a exaltar y delimitar las virtudes de la “civilización” europea judeo-cristiana. Aunque su iconografía y sus cualidades específicas suelen variar de un periodo a otro, el hombre silvestre se define como antónimo del hombre urbano ideal; vive en el bosque en lugar de en la ciudad, carece de organización social, no reprime sus impulsos sexuales, anda desnudo, no cuenta con tecnología alguna, no distingue entre el bien y el mal, etc. Así, el salvaje, no sólo es un anti-hombre sino también un pre-hombre; alguien que se encuentra en un estado previo, pero que posee la capacidad de devenir humano a través de la luz del cristianismo y la civilización. La condición de límite de lo humano en el salvaje, alcanza su clímax en la literatura de los viajeros y exploradores del siglo XIII, quienes retomando múltiples

⁹⁸ Véase también Arrijoja Vizcaíno, Adolfo, *Fray Servando Teresa de Mier: Confesiones de un Guadalupanismo federalista*, ed. Plaza Janés, México, 2003.

⁹⁹ Lo que constituye una re-elaboración cristiano-aristotélica de la inferioridad y la esclavitud natural.

¹⁰⁰ Dicho sea de paso, la idea de la inferioridad natural no se aplicaba exclusivamente a los indios, pues, como señala Francisco de Vitoria (1963: *Relecciones*, 20-23) “tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales”.

imágenes míticas, aluden a la existencia de seres monstruosos que viven fuera de toda civilización: se habla de hombres sin cabeza, con testa de perro, con orejas gigantescas, con un sólo pie, etc. Entre todos ellos, destaca la imagen del antípoda; un antropomorfo, con los pies al revés (con los talones hacia el frente y los dedos hacia atrás), que habita exactamente el lado opuesto del mundo conocido por los europeos. Agustín de Hipona había comentado esas imágenes del antípoda que aparecían en los relieves de Cartago, y responde a la duda de si esos monstruos eran humanos diciendo, que o lo que dicen de algunas naciones monstruosas no es cierto, o si lo es no son hombres, o si lo son porque son animales racionales y mortales -independientemente de su forma y color-, eran humanos y descendientes de Adán (Agustín, 1988: 367-368).

Tras el “descubrimiento” de América, todas estas imágenes tendieron a multiplicarse tanto en la iconografía como en los propios relatos de expediciones. Incluso Colón (1971) dijo que los indios que le acompañaban tenían pánico de descender en una isla “habitada por hombres que tenían un sólo ojo en medio de la frente y por otros que se llamaban caníbales de los que parecían tener un miedo espantoso”. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1944-45: II, 86), por su parte, menciona a unas indias que vivían “a imitación de las amazonas”.¹⁰¹ Incluso los más pragmáticos y sanguinarios conquistadores parecieran haber perseguido fantasías. Entre estos, destaca el caso de Nuño, quien, como se ve en la *Relación de Michoacán* (1980, 341-342), llegó a Occidente buscando a las amazonas, “¿Cómo, no habéis oído dónde se llama Tehuculuacan?, ¿nunca lo habéis oído?, ¿y otro pueblo llamado Ziuatlan donde hay mujeres solas? [...] Pues allá habemos de ir a aquellas tierras”.

Sin embargo, un detalle que pocas veces solemos considerar es que, en los primeros años del periodo colonial, la imaginería del salvaje era algo que pertenecía más a los eruditos de la época que a las clases populares. De suerte que, cuando los conquistadores llegaron a lo que hoy es México, éstos no aplicaron instantáneamente la noción de hombre silvestre a los indígenas mesoamericanos, sino que, por el contrario, siguiendo la lógica guerrera europea, intentaron unirse a su nobleza a través del matrimonio con hijas de gobernantes. No obstante, el hecho incontrovertible de las uniones interétnicas –por vía de matrimonio o de cópula, como dice fray Gregorio García-, en la ideología española de los siglos XVI y XVII existía una rígida

¹⁰¹ Para mayor información sobre el tema de los monstruos véanse también las obras de Caroline Oates: 1985; Robert Muchembled; 2002: 99; Claude Kappler; 1980: 50-54.

diferenciación jerárquica entre las castas y naciones, misma que consideraba al mestizo como una figura inferior, intermedia entre el autóctono y el europeo concebido como superior y más noble.

Una opinión indica que, al menos en México, el salvaje es una formulación tardía que llega desde Europa y que, como en otros lados, guarda muy poca relación con las observaciones de quienes conocieron de primera mano las culturas prehispánicas.¹⁰² En realidad, la figura del salvaje siempre ha obsesionado a Europa como lo otro que contribuye a afirmar la idea que tiene de sí misma. Así, no es raro que desde su primer contacto con América haya dicotomizado a los pobladores de este continente: idealizándolos en la figura del buen salvaje y degradándolos en la imagen del caníbal. Ninguno de los dos extremos observa la realidad, pero con esa visión maniquea interpretaron muchos al Nuevo Mundo durante siglos, desde que Ramón Pané en las Antillas (1992) y Pedro Mártir de Anglería (1965) en España escribieron los primeros relatos.

Otro momento importante del debate sobre la condición indígena fue la famosa controversia en la que se enfrentaron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, realizada en Valladolid en 1550-1551. En esta controversia, Sepúlveda muestra su desconocimiento profundo de las culturas indígenas, y en ella sobresale el enfrentamiento de dos posturas: por un lado la que insiste en el carácter bestial del indio que debe ser domesticado para el servicio de los hombres y, por el otro la de su defensa por parte de Bartolomé de Las Casas, quien sí conocía el terreno americano desde la segunda década del 1500 y que lo había vivido y recorrido en toda su extensión mesoamericana. La figura de Las Casas, fuera del periodo franquista español que se empeñó en minimizar su labor y hasta en tipificarlo de paranoico, ha sido reconocido como el más apasionado defensor de los indios, de sus derechos, autonomía y cultura, pero además como el precursor de un relativismo cultural igualitarista que reclamó para el universo indígena americano respeto a sus libertades políticas y morales (Sepúlveda, 1987; Las Casas, 1990).

¹⁰² De acuerdo con Roger Bartra (1998: 13, 189-193), “Tal vez lo más notable es la lección que nos da esta suerte de prehistoria del individualismo occidental: la otredad es independiente del conocimiento de los otros [...A través del tiempo, se] van delimitando los límites externos de una civilización gracias a la creación de territorios míticos poblados de marginados, bárbaros, enemigos y monstruos: salvajes de toda índole que constituyen simulacros, símbolos de peligros reales que amenazan al sistema occidental”.

Por estos rasgos se puede reconocer en Las Casas una postura anticolonialista muy avanzada en relación con su tiempo, (Zavala, 1947; Fernández Buey, 1992). Si Las Casas se refirió al amerindio como hombre débil, ingenuo y libre de pecado que, con la debida instrucción, puede ser transformado en el cristiano ideal (Moyano y Casas, 2003: 71),¹⁰³ fue porque había asumido la función de abogado de las poblaciones indígenas y porque en el contexto hispanoamericano de fuertes intereses coloniales, imperiales, y de explotación de las riquezas americanas que perseguían los conquistadores, los gobernantes y hasta los religiosos, debía acentuar los rasgos que permitieran objetar los argumentos contrarios, fincados en la exageración y falsificación de las cualidades negativas de los indios.

De Sepúlveda se sabe que, aunque nunca pisó físicamente tierras americanas, fue influido por Hernán Cortés para la redacción de su tratado *Demócrates Alter* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*, por lo que su alegato es una defensa de los intereses de los conquistadores, soldados y encomenderos españoles frente a la Corona española.¹⁰⁴ Si Sepúlveda no abunda más en la naturaleza salvaje de los indios ni en su inferioridad con respecto a los españoles, es porque la da por probada, y a partir de ahí deduce que se justifica hacerles la guerra y esclavizarlos.¹⁰⁵ El derecho de guerra que esgrime se apoya en la inferioridad natural conforme a la cual, decía Aristóteles, conviene a los inferiores hechos para obedecer estar sujetos al dominio de los más sabios y superiores hechos para mandar. De esos prejuicios, decíamos al principio, se deriva que así como el alma debía mandar al cuerpo, los pueblos superiores debían servirse de los inferiores, y que de esa condición natural, ambos se beneficiarían. Hay,

¹⁰³ Las Casas (1999 [1552]: 75-76) se refiere a los indios como “las [gentes] más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las personas más delicadas, flacas y tiernas de complisión [...] Son también gentes paupérrimas y menos poseen ni quieren poseer bienes temporales, y por eso no soberbias, no ambiciosas, no cudiciosas”. “Las gentes que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren”.

¹⁰⁴ “Sepúlveda reconoce haber sido incitado por Hernán Cortés a la hora de ponerse a escribir su *Demócrates Alter*”, en: “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión” (Fernández Buey, 1992: 308).

¹⁰⁵ Sepúlveda (1951 [1892]: 17-18) argumentaba que la guerra a los indios era justa porque tenía la finalidad de castigar las faltas que se habían cometido con la idolatría. Declara que “aquellos cuya condición natural es tal que deben obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas [...] Los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A estos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie” (1951: 19, 22 véanse también 33, 35).

pues, en su obra, tanto un recurso al argumento de la esclavitud legal como al de la esclavitud natural.

Aunque el libro de Sepúlveda, *Democrates secundus sive de justis belli causis*, fue censurado¹⁰⁶ y la humanidad de los nativos parecía implícita desde el momento en que, en 1514, Fernando II de Aragón (el Católico) había expedido una cedula real propiciando el mestizaje en el Nuevo Mundo y autorizando los matrimonios mixtos, resulta evidente que el punto de vista de quienes pugnaban por el sometimiento de los indígenas se mantuvo incluso entre quienes se suponía que debían conducirlos a la salvación espiritual. Un ejemplo de ello es la opinión de Toribio de Benavente Motolinia (1979: 72) con respecto a las cualidades de los indios: “saben servir tan bien que parece que para ello nacieron”. En este mismo sentido, la resistencia a la que se enfrentaban los administradores coloniales tendió a reforzar el imaginario del salvaje indómito y a subrayar su carácter débil, indolente e inclinado a vicios de todo tipo (Basave Benítez, 1994: 8). Sólo como un ejemplo, podemos mencionar que, nada más en las *Relaciones geográficas de Michoacán* (1987: 32, 60, 80, 105, 115-116, 137, 158-159, 164, 299) se acusa a tarascos, nahuas y cuicatecos de delitos y pecados tan variados como: ser ladrones, ingratos, desagradecidos, lujuriosos, adúlteros, incestuosos, brujos, borrachos, de poco talento, inclinados a mentir, amigos de las novedades, holgazanes, sucios, sin honra, torpes, lerdos, de poco ánimo, belicosos y poco ambiciosos.¹⁰⁷ Este cuadro aparece en muchas crónicas y memoriales de la época.

En el lado opuesto, encontramos a todos aquellos frailes que creyeron ver en los indígenas a una especie de niños descarriados que, lejos de los vicios y la decadencia de Occidente, podían ayudar a la implantación del “reino de dios” en la “tierra”.¹⁰⁸ Se pensaba que la idolatría de los indígenas –debida a su inocencia más que a su malicia-

¹⁰⁶ Los escolásticos de Salamanca y Alcalá censuraron el estilo literario de Sepúlveda como el contenido del libro. El texto fue publicado hasta 1892 por Marcelino Menéndez Pelayo. Se comenta que en el tratado original decía: “...habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va (...) de monos a hombres”. En la publicación, el párrafo aparece: “Y siendo esto así, puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres”.

¹⁰⁷ Aún más imaginativo nos resulta Bernal Díaz del Castillo (1972: 160), quien acusa a los indios de “tener excesos carnales hijos con madres y hermanos con hermanas y tíos con sobrinos”.

¹⁰⁸ “Niños con barbas” les llama en una ocasión Ximénes (en: Franz Termer, 1957: 148), “párvulos” los nombra Gerónimo de Mendieta (1971: 529), “niñitos” les dice Pedro Sánchez de Aguilar (1900: 27), etc.

era menos perniciosa para la Iglesia que la herejía de los españoles.¹⁰⁹ Ejemplo de ello es el hecho de que, en 1511, se emitiera una pragmática “para que los hijos y nietos de quemados [por la Inquisición] no puedan ir a las Indias, ni tuviesen oficio alguno público ni concejil, ni sean admitidos en religión” (*Miscelánea Histórica*, 1928: 11). Obviamente, es acorde a esta clase de ideas, aunadas a la influencia de Tomás Moro, que Vasco de Quiroga se lanzó a la fundación de sus pueblos-hospitales en el centro de Michoacán. El ideal de este celebre obispo era la creación de asentamientos agrícolas, sujetos a ordenanzas y en convivencia con frailes que hicieran hábito de virtud. La humildad y simplicidad de los indígenas –que él veía como análoga a la de los apóstoles- serviría de base para la reimplantación de una forma de vida semejante a la de los cristianos primitivos; un mundo perfecto en que la sencilla vida de sus habitantes contrastaría con su profunda moral humanista (Warren, 1963). En el Centro de México, también fue notable el esfuerzo de los franciscanos por crear una nobleza indígena ilustrada que pudiera hacer frente a los españoles y, con ello, evitar la explotación. Sin duda, el proyecto más ambicioso fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, establecido con la intención de dar educación superior a los jóvenes hijos de los señores (véase Gonzalbo Aizpuru, 1990: 112).¹¹⁰

En los primeros años de la época colonial, cuando existía un gran entusiasmo por la conversión de los indígenas mesoamericanos y se hablaba de millones de conversos, el enfoque franciscano pareció prevalecer, al menos, entre los evangelizadores.¹¹¹ Las Casas y Motolinía coincidieron en la necesidad de la conversión, pero diferían en la forma de hacerla, y esta diferencia los llevó a enfrentamientos y discusiones. El franciscano practicaba los bautismos en masa, mientras que el dominicano proponía que se atrajera a los indígenas a la religión por su voluntad, mediante la persuasión pacífica y la instrucción. Sin embargo, después de evaluarse los primeros fracasos de la empresa colonial, tanto en lo económico, como en lo misional, la visión de los clérigos se tornó mucho menos optimista y, como se ve en el texto de Pedro Sánchez de Aguilar (1900 [1639]: 27), regresó la idea del indio como tardo y de poco talento. Frente al desencanto por lo indígena y aunado al aumento demográfico de otros grupos sociales, los pueblos

¹⁰⁹ Todavía a fines del siglo XVIII, el cura de Magdalena, Chiapas, indicó sobre el nahualismo “tales delitos más que por malicia proceden en los indios de ignorancia” (AHDCH, 1798, fol. 3-4).

¹¹⁰ Silvio Zavala (1971: 45-54) ya había notado la presencia en los españoles de estas dos visiones del indio y desarrolla ampliamente las opiniones en debate.

¹¹¹ Motolinía (1979: 60) habla de 4 millones, Francisco López de Gómara (1988: 325), de 6, 8 o 10 millones de bautizados.

nativos comenzaron a ser abandonados por los evangelizadores hacia fines del siglo XVII; una vez que se deja de ver a los indígenas como un peligro (erróneamente, pues en esta época proliferan las rebeliones) o una herramienta de salvación y sólo queda la ignorancia.¹¹² Es también el siglo XVII, sin embargo, el de la mayor participación jesuita y cuando la evangelización de esta orden adquiere su auge en México.

Por otro lado, podemos señalar que, gracias a la apropiación de algunos conceptos mesoamericanos, los evangelizadores pudieron reformular sus conceptos del buen y el mal salvaje adaptándolos a la situación vigente. La imagen del salvaje como un hombre cruel y completamente entregado a sus impulsos desenfrenados tomaría un segundo aire al encontrarse con el personaje del chichimeca. Si en las crónicas indígenas el cazador nómada es el orgulloso ancestro que, venido de un lugar mítico, vence a la pobreza y doblega a los sedentarios para fundar los linajes gobernantes, en las versiones hispánicas, éste aparece como un desarrapado vagabundo que se limita a vestir pieles de bestias, vive “como animal sin razón”, habita los montes y se conforma con lo poco que colecta o caza (ver *Leyenda de los soles*, 1945, y la *Relación de Michoacán*, 1980 en comparación con Juan de Torquemada, 1975: I, 69-70 y Diego Muñoz Camargo, 1984: 64).¹¹³ La oposición entre el indio congregado –el buen indio- y el insurrecto –el malo- aparece claramente ejemplificada en la descripción del chichimeca que, hacia 1585, hizo Diego Muñoz (1965: 27) en lo que ahora es Jalisco. En ella resalta el carácter monstruoso del personaje del salvaje que, como ya hemos dicho, se encontraba presente desde fines del Medioevo:

Chichimeca es nombre común entre los indios, del que no es bautizado, y este tiene todos los infieles que poseen la más larga y ancha parte de la tierra que hay en las indias [...] Es gente infiel, de bestial fiereza, y que no teniendo asiento cierto, especial de verano, andan discurriendo de una parte a otra [...] Por ningún suceso adverso que les acaezca, se entristecen [...] Diferencian de los indios de paz en lengua, costumbres y disposición de cuerpo, fuerza y ferocidad, por la mala influencia de alguna estrella; son dispuestos, nevrosos, fornidos, desbarbados; pueden ser tenidos por monstruos de la naturaleza, porque en sus costumbres son tan diferentes de hombres, cuando su ingenio es semejante al de los brutos.

¹¹² Véase, por ejemplo, Francisco Ajofrín (1986 [1763-1789]: 83, 120) sobre la poca administración de sacramentos a los indios de Tlanepantla y Yuriria, Michoacán.

¹¹³ Es interesante notar las continuas referencias a encuentros pasados con grupos no cristianos en las descripciones de los pueblos insurrectos. Juan Bautista Pomar (1964: 155) dice que los chichimecas eran “de una generación de indios bárbaros, como los alárabes de África”.

En síntesis, podemos ver que, lejos de ser un concepto que se mantiene inmutable, las ideas ligadas al salvaje se nos presentan como elementos que, no sólo se encuentran en tensión con la realidad observada, sino que al interior del mismo sistema existe cierta contradicción entre lo bueno y lo malo en el hombre silvestre. Los conceptos sobre la otredad que llegaron del Viejo Mundo, derivados de antiguas interpretaciones míticas del propio ser social, debieron transformarse al contacto con el otro real; produciéndose una suerte de desencanto, al no poderse realizar la Utopía en pueblos que se resistían a perder sus más profundas creencias. Y, entretejiéndose con el mundo ideal, encontramos los intereses de la Corona, los conquistadores y los hacendados por hacer de la Conquista una empresa rentable y del indio un peón que ayudara satisfacer las demandas del mercado internacional que se gestaba en el capitalismo naciente.

En este contexto fue que se pudo implantar la encomienda como forma particular del servicio indígena, institución jurídica ya conocida en la antigüedad europea y frente a la cual, lo que se discutía, era si convenía ceder los indios a los encomenderos por una vida, por varias o a perpetuidad. Hernán Cortés, en sus *Cartas de relación* dirigidas al emperador, alega a favor de la encomienda perpetua, diciendo que si se les dan los indios de por vida a los españoles, éstos procurarán conservarlos, “como cosa propia”, mientras que si se les conceden temporalmente los destruirán para sacarles el mayor provecho posible.¹¹⁴ Esta circunstancia, de vida o muerte para los indígenas, es lo que provoca por los años de 1540 y siguientes, lo que se ha llamado la “hecatombe” americana. Las Leyes Nuevas de 1542, dictadas en medio de polémicas y muchos intereses encontrados, pretendían paliar un poco la mortandad de las poblaciones indígenas, pero fueron parcialmente derogadas en 1545 por Carlos V, quien dejó con ello las manos libres a los encomenderos para extraer el mayor provecho posible de sus posesiones coloniales.

Los primeros viajeros y conquistadores parecen haberse preocupado muy poco por comprender la visión que los indios tenían de sí mismos o de la humanidad en general. Y fue más el deseo de enriquecimiento personal que la denigración del otro lo que les condujo a la explotación de las poblaciones mesoamericanas. Partiendo de las nociones

¹¹⁴ Cortés, “ordenanzas inéditas” de 1524, en: (Lucas Alamán, 1985 [1850], tomo 1, apéndice 1, título I, p. 273). Las ideas eran las mismas que las del dominicano Tomás Ortiz, autor de un memorial presentado también en 1524 al Consejo de Indias, donde decía que a los indios les convenía la servidumbre perpetua, pues si se los daban por un tiempo a los colonos se aprovecharían de ellos hasta matarlos. Más información en: (Martínez Terán, 2001, 124-125).

bíblicas y la lectura de los filósofos de la antigüedad, los eruditos de la época generaron un amplio corpus conceptual que definía de antemano las cualidades de los indígenas. Los cronistas generaron múltiples escritos en los que, con cierto interés etnográfico, ponían en relieve las cualidades del buen y mal salvaje acorde a las ideologías dominantes de la época —ya fuera como niños descarriados o como seres indómitos que debían ser sujetos al yugo español. Con la finalidad de introducir en los nativos su propia concepción del “hombre”, los evangelizadores se encargaron de traducir a sus respectivas lenguas los preceptos que desde la óptica cristiana eran definitorios de la condición humana. Tras el desencanto por la empresa evangelizadora y colonial, la perspectiva sobre el indio se endureció considerablemente; ello derivó en una mayor persecución de las idolatrías y, pese al aparente desinterés por documentar la cultura indígena, terminó por generarse una considerable cantidad de información sobre la terapéutica y las nociones corporales amerindias. Ejemplo de ello son las obras de Hernando Ruiz de Alarcón (1953), Jacinto De la Serna (1953), Francisco Núñez de la Vega (1988) y una multitud de procesos particularmente abundantes en las regiones oaxaqueña y mayense.

De suerte que lo que solemos encontrar en los vocabularios de la colonia temprana deriva más de la búsqueda de equivalentes indígenas de nociones como “alma”, “ánima” y “espíritu” que de un verdadero interés por comprender las antropovisiones autóctonas (véase Martínez González, 2008). Caso excepcional es el del franciscano Bernardino de Sahagún quien, habiendo tratado el tema del *tonalli* (fuerza anímica) con relación al destino de las personas, dedica buena parte del “libro X” a las partes del cuerpo, las cualidades de los diferentes sectores sociales y los pueblos de la región (Sahagún, 1950-63: lib. X).

Los mesoamericanos, por su parte, parecen haber estado más preocupados por demostrar la legítima posesión de sus tierras que por presentar argumentos en favor de su plena humanidad. Una cosa sin embargo va con la otra, pues la defensa de sus intereses económicos implicaba el ejercicio y defensa de derechos políticos y de su dignidad moral. En este sentido es posible interpretar la reacción que se cuenta haber tenido un líder indígena en Castilla del Oro cuando le leyeron el Requerimiento, a lo que contestó que en lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía ser; pero que el Papa daba lo que no era suyo, y que el Rey que lo pedía y lo tomaba debía ser algún loco, pues exigía lo que era

de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras de sus enemigos, que le mostraron (Zavala, 1984: 30). Un suceso similar se narra de un jefe indígena en Perú, que cuando le mostraron *La Biblia* para que viera cómo Dios y el Papa eran dueños de todo el orbe, la tomó y se las arrojó al suelo. Más allá de lo anecdótico, por cierto que pueda ser, lo importante es subrayar que la conciencia de la personalidad jurídica y económica, es también conciencia de la personalidad social y de la dignidad moral.

Ya sea que deliberadamente se buscara ocultar información o, que simplemente, no requirieran explicarse a sí mismos las nociones corporales, resulta notable que en la mayoría de los textos indígenas de la colonia temprana, las ideas sobre cuerpo y persona suelen tener una función contextual más que temática (véanse Tezozomoc (1998 [1598]), Chimalpahin (1998 [1615]) y el *Popol Vuh* (1971)).¹¹⁵ Es posible que para evitar la censura, los indígenas conservaran su pensamiento y cultura en formas menos obvias y hasta clandestinas, y que las siguieron expresando en las danzas, los ritos, los relatos míticos, la música, la pintura, y en ceremonias simbólicas recurrentes que guardaron y reprodujeron sus más íntimas creencias y saberes.

En la medida en que, bajo la influencia de la Ilustración, las prácticas indígenas iban dejando de ser consideradas peligrosas, éstas decaían al rango de superstición, lo que no significó que se dejara de fantasear sobre las sociedades y la naturaleza indígenas en el nuevo contexto ilustrado, que era el de una mayor competencia de las naciones europeas por apoderarse de las posesiones de una España en decadencia. Prueba de ello son, en Francia, el libro de Joseph-François Lafitau *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* [1724] y más tarde el de Joseph Arthur Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* [1853–1855], y en 1729 España, muy al inicio del régimen borbónico, la reedición alterada de el *Origen de los indios...* de fray Gregorio García. Tampoco es gratuito que en 1699 se haya publicado por primera vez en Inglaterra la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas.

El despunte de un nuevo tipo de racismo, deudor en buena parte de las creencias bíblicas y de las teorías antiguas sobre la inferioridad natural y la influencia de los

¹¹⁵ Un caso excepcional es el de Martín De la Cruz y Juan Badiano (1964 [1552]), donde se busca hacer converger la medicina hipocrática con la de tradición mesoamericana.

climas en los caracteres humanos, motivó la reacción de personajes como Francisco Javier Clavijero (1731-1787) con su *Historia antigua de México*, y del antropólogo haitiano Anténor Firmin que publicó en 1885 *De la igualdad de las razas humanas*, texto precursor del antirracismo con el que refuta a Gobineau y donde expresa: “A toda esa falange altanera que proclama que el hombre negro está destinado a servir de estribo a la potencia del hombre blanco, a esta antropología mentirosa, yo tendré derecho a decirle: ¡No, no eres una ciencia!”

Hubo que esperar, entonces, a que voces propias y autóctonas se dejaran oír para saber un poco de la visión de los vencidos, y de lo que piensan los hombres americanos del mundo, del otro y de sí mismos, pues con pocas excepciones, ni en la literatura occidental del siglo XVI ni en la del XVIII se atendió al pensamiento y cultura indígenas. En los siglos XIX y XX, se realizaron nuevas investigaciones sobre la concepción del ser humano en el pensamiento de los pueblos originarios, pero desde ese tiempo hasta hoy, esos intentos tendrían que vencer presiones externas y necesidades internas para encontrar caminos más certeros y equilibrados: hallar una reflexión teórica desligada de las concepciones colonialistas y falsamente universalistas para dar con una filosofía o formas de comprensión y de acercamiento a los temas autóctonos, y con métodos etnológicos y etnográficos integrales y más adecuados.

Métodos que contribuyan a desenterrar los saberes marginados, olvidados, enterrados, respetándolos y reivindicándolos en su valor, importancia y sentido para la vida de hoy, pero considerando al mismo tiempo lo que las sociedades y culturas indígenas comparten con las demás organizaciones y culturas de la humanidad.

CUERPO HUMANO: EL SISTEMA MÉDICO INDÍGENA, TERAPIA Y RELIGIÓN

Sin lugar a dudas, la reflexión sobre el cuerpo humano en Mesoamérica ha sido delineada considerablemente por la obra de 1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas* de Alfredo López Austin. No obstante, sería inadecuado intentar comprender su impacto en el medio académico si ignoramos a sus predecesores y las diversas maneras a través de las cuales el cuerpo se convirtió en un objeto de estudio. Para la década de los sesentas y setentas, las disciplinas humanísticas que estaban dedicadas al estudio de los diversos grupos indígenas de México, así como a establecer cierta relación entre éstos últimos con la Mesoamérica prehispánica, no

desarrollaron explícita, o concretamente, un enfoque cuyo objetivo fuese abordar el cuerpo humano.¹¹⁶ Previamente a 1980, podríamos sugerir que esta preocupación afloró indirectamente casi por sí misma por dos razones principales: la primera porque si bien, el cuerpo no era percibido aún como un objeto de estudio nodal del pensamiento indígena, las prácticas médicas y terapéuticas tradicionales sí fueron objeto de interés para los historiadores, médicos y antropólogos. Pero en segundo lugar, porque el tema de la “enfermedad” como analogía de múltiples expresiones sociales y religiosas, sale a flote por doquier casi en cualquiera de los grupos mesoamericanos, actuales, coloniales o prehispánicos.

Uno de los principales propósitos de las instancias de gobierno (Instituto Nacional Indigenista e Instituto Indigenista Interamericano) a las cuales se les debe un importante número de publicaciones, traducciones y reimpressiones, y por lo que se aprecia en la literatura antropológica, era focalizar los procesos de cambio en el marco de una modernización cada vez más acelerada del país (Claudia Madsen, 1965; William Madsen, 1960; Kearney, 1971; Holland, 1963).¹¹⁷ Como se ha mencionado, los estudios durante estas décadas estaban enfocados mayoritariamente hacia el sistema médico tradicional que no alcanzaba a comprenderse cabalmente. Las menciones sobre la enfermedad, su etiología, las plantas medicinales, los procesos terapéuticos, los médicos y las causas, eran muy frecuentes, con fuertes asociaciones sobrenaturales, “mágicas”, y externas a un sistema médico científico (William Madsen; 1960; Aguirre Beltrán, 1963; Holland, 1963; Montoya Briones, 1964; Guiteras Holmes, 1965; Claudia Madsen, 1965; Martínez Cortes, 1965; Vogt, 1966; Silver, 1966; Kearney, 1969 y 1971; Peter Furst, 1972; Ichon, 1973; Gossen, 1975; López Austin, 1975; Álvarez Heydenreich, 1976a y 1976b; Galinier, 1979; Villa Rojas, 1980).

Se puede apreciar también que había un afán de reivindicar la medicina indígena, que en sus rasgos generales, no era exclusivo de una sola comunidad, sino compartido por diferentes pueblos a manera de un sistema mesoamericano anclado en el pasado prehispánico. No obstante, según una tendencia generalizada con ciertas excepciones, para estas instancias no se había encontrado la óptica adecuada que pudiera diferenciar

¹¹⁶ En general, tampoco del pensamiento indígena en muchas de sus facetas.

¹¹⁷ En los trabajos etnográficos de Claudia Madsen sobre Tepepan y William Madsen sobre Milpa Alta, ambas localidades muy próximas a la capital mexicana, aún se cuenta de médicos curanderos trasladándose desde, o hacia otras comunidades como Churubusco, Tlalpan y Coapa, hoy en día éstas forman colonias de la Ciudad de México y su vínculo con el pensamiento indígena se ha matizado en gran medida.

entre las prácticas religiosas y las prácticas médicas en el sentido estricto de la palabra. De este modo, podríamos intentar separar tres principales orientaciones que anteceden al riguroso y metódico trabajo de López Austin:¹¹⁸ a) partiendo del trabajo etnográfico y de la reflexión antropológica sobre las cosmovisiones indígenas, b) mediante el análisis de fuentes y el desarrollo histórico de los pueblos indígenas durante la Colonia, y, c) con base en los estudios de fuentes y diversas evidencias que dilucidaran el pensamiento prehispánico, concretamente mexicana.

Había entonces, una tendencia a encontrar cierta coherencia y congruencia con los nahuas prehispánicos, haciéndose de vez en vez referencia directa a las prácticas narradas por algunos cronistas españoles de la época colonial. Desafortunadamente, las analogías establecidas eran muy superficiales y no en todas las ocasiones evidenciaban contrastes estructurales de fondo que pudieran dar mayor explicación al respecto (William Madsen, 1960; Claudia Madsen, 1965; Ichon, 1973; Peter Furst, 1972). Otras veces no había claridad entre las actividades plenamente terapéuticas y las destinadas a la “magia” o a la “hechicería”, así como una tendencia generalizada a no poder distinguir entre conocimiento médico y complejo religioso. Sobre las plantas medicinales en realidad no se sabía si tenían efectos farmacológicos reales, o si simplemente actuaban vía el “poder mágico” de la misma sustancia o del “don divino” del curandero (Claudia Madsen, 1965; Montoya Briones, 1964; Aguirre Beltrán, 1963; Silver, 1966).¹¹⁹

Asimismo, sobre las cualidades frías y calientes características de la composición corporal y cósmica mesoamericana –ya conocidas para la época- se atina en pensar que éstas trataban de una clasificación lógica y no de efectos térmicos reales. Sin embargo, en ocasiones las descripciones sobre este punto se parecen más a una “traducción” de los fenómenos observados y supuestos por los indígenas, y, que a la postre, pueden o no coincidir con la clasificación lógica de su propio pensamiento (William Madsen, 1960:

¹¹⁸ Hemos dicho que intentamos separar y no se afirma que lo hemos logrado, porque en general para estas instancias no había caminos explícitos al tratar de abordar los estudios mesoamericanos. Muchas de las perspectivas podían encontrarse mezclados en una sola obra, o bien un solo enfoque podía prevalecer a lo largo de un texto. Esta es una diferencia sustancial, como veremos, en la etapa posterior durante los años ochentas, en la cual, cada trabajo y autor tiene una línea más precisa; sin embargo, para estos momentos se podría hablar de sub-tendencias hasta cierto punto independientes que frecuentemente suelen ser más claras o espontáneas impuestas por el mismo objeto de estudio.

¹¹⁹ William Holland incluso asevera que los tzotziles ni siquiera reconocen bien los efectos de las hierbas medicinales y que poseen poco conocimiento sobre los órganos internos del cuerpo (1963: 158-170).

161-162).¹²⁰ Para otros autores, simplemente no queda claro si se refieren a una relación lógica o a elementos térmicos (Silver, 1965). Por otro lado, encontramos descripciones muy precisas en la práctica cotidiana de la terapéutica donde se ponía de manifiesto la dualidad frío/calor de las sustancias medicinales al margen de sus connotaciones “mágicas” o sobrenaturales (Álvarez Heydenreich, 1976a y 1976b; William Madsen, 1960). Mientras que, por lo que respecta al ámbito cosmológico, hubo aproximaciones interesantes con referencia a los aspectos sobre las entidades anímicas, sobre lo que sucede después de la muerte, la estructura del cosmos, los rituales y los mitos, con referencia directa a las enfermedades, las transgresiones rituales, los médicos y los medios para aliviar los males (Holland, 1963; Guiteras Holmes, 1965; Vogt, 1966; Kearney, 1969 y 1971; Peter Furst, 1972; Ichon, 1973; Gossen, 1975; López Austin, 1975; Galinier, 1979; Villa Rojas, 1980). Aunque también se pueden apreciar objetivos y rumbos divergentes. Los sintetizamos brevemente:

Evon Vogt estudia las entidades anímicas de los tzotziles, así como su pensamiento cosmogónico para establecer el vínculo de los especialistas rituales en función del *corpus* de ceremonias agrícolas y de curación (1966). Michael Kearney interpreta el sistema médico zapoteco, las creencias y las costumbres, como medio para externar agravantes sociales y sentimientos de rencor o amargura en función de la realidad histórica y contemporánea del México moderno, a raíz de la marginación y la represión que sufre el mundo indígena (1969 y 1971). Peter Furst observa entre los huicholes aspectos identitarios mediante el alma, los individuos entre los huicholes se construyen paulatinamente hasta alcanzar un grado de conocimientos de su propia tradición, la tendencia explícita a preservar su mundo, y una conducta dedicada a la re-producción colectiva y no únicamente individual. Así, también se desprende una parte importante de un sistema social normativo que el huichol debe seguir para lograr su propia constitución (1972). Alain Ichon, contrasta las creencias prehispánicas de los nahuas y elabora una etnografía minuciosa de los rituales, pues su fin es discernir entre las influencias externas y(o) mestizas con relación al pensamiento indígena totonaco (1973). A partir de un análisis lingüístico y ritual del pueblo otomí, Jacques Galinier establece una relación entre los sistemas conceptuales y semánticos donde se aprecia el

¹²⁰ En la *praxis* éstas pudieron variar considerablemente casi sin notarse, al menos en algunos casos o bajo ciertas circunstancias. Esto es que, aquello descrito como caliente sea pensado por el sujeto así en virtud de su temperatura, cuando en realidad es por otra razón, o ni siquiera se comporte como caliente, sino como frío en la práctica cotidiana, sobre todo cuando son elementos que no se expresan con frecuencia.

dinamismo y las consecuencias simbólicas que suceden alrededor de los elementos corporales mediante su desarrollo fisiológico (1979).

Otros se enfocaron en aproximaciones de índole social sin dejar de lado los elementos cosmovisivos. William Holland analiza los relatos míticos y las nociones en torno a las entidades anímicas, con relación a las enfermedades y los procesos terapéuticos como expresión del orden social con un enfoque “Durkheimnialista”. Si bien realiza un acercamiento metódico a la anatomía y osteología tzotzil desde sus propios términos, lo hace partiendo de la terapéutica “moderna” en un sentido muy estricto que le impide de alguna manera atestiguar conocimientos médicos indígenas formales (1963). Mediante el pensamiento mítico tzotzil, Calixta Guiteras Holmes establece una relación entre la forma de entender el mundo y la conducta ejercida en sociedad dentro de un sistema normativo análogo a los estados de enfermedad y de salud. Con ello se aproximaba a la idea de “lo humano” íntimamente asociado con el trato corporal (1965). Acercándose a la noción del “yo/sí mismo” y de la “personalidad social”, Gary Gossen se enfoca en la cosmovisión como metáfora de la sociedad, de la normatividad y de la vida cotidiana de los chamula (1975). Mientras que Alfonso Villa Rojas, concluye que para los mayas yucatecos, el cuerpo y su fuerza anímica es fuente de relaciones socio-políticas y sobrenaturales, es el centro de todo donde se expresan los diversos ámbitos de la vida en sociedad (1980).

Por su parte, ya a mediados de los setentas, Alfredo López Austin dejaba entrever su postura con relación al sistema médico indígena y al cuerpo humano. Tal vez con el trasfondo de Lévi-Strauss,¹²¹ es firme en decir que la religión está bien vinculada con un sistema taxonómico donde las cualidades de frío/calor son categorías de la naturaleza y no térmicas. De este modo, en lo referente al sistema médico y a la religión, dicha construcción lógica se asienta en la cosmovisión en la cual es más importante la interrelación de todos los seres del mundo que la comprobación minuciosa de las causas y efectos (1975: 18, 24). “Para el indígena el fundamento cósmico apoya toda una lógica deductiva que sustituye la tecnología desarrollada. Los criterios nosológicos indígena y científico difieren de raíz” (López Austin, 1975: 26).

¹²¹ Véase el capítulo 1, páginas 32 y 33, para una síntesis de la propuesta de este autor en el campo de la antropología.

Por otro lado, como parte de la historia de la medicina,¹²² sus esfuerzos estaban concentrados en el análisis de documentos donde se intentaba dar un desarrollo histórico al sistema médico mesoamericano. Se ponen de manifiesto las relaciones entre los diversos sistemas, el hipocrático, el indígena y el africano, que llegaría con los esclavos durante la Colonia. A pesar de revalorizar ciertos elementos de la medicina tradicional, el enfoque se caracterizaba por partir de la medicina “occidental”, pues a través de las fuentes, aún con un análisis pormenorizado, no era posible discernir entre los diversos sistemas médicos que se veían imbuidos en los documentos. Así, básicamente la medicina indígena estaba fundada en la “magia”,¹²³ y aunque se precisa que existía cierto control social en la práctica de esta medicina, así como de aspectos identitarios fuera del ámbito religioso y de la acción de las fuerzas anímicas corporales, ninguna medicina podría denominarse como tal si se basase únicamente en la magia (Aguirre Beltrán, 1992 [1963]: 27, 176, 193, 207, 210, 215).

Siguiendo la síntesis de estos postulados, dicho sea de paso y muy brevemente pues no es el objetivo central de esta investigación, y sin querer decir que no se pueden abstraer más conjeturas sobre este periodo, se sugiere que a grandes rasgos existía una carencia de método idóneo para un objeto de estudio que aún no expresaba por completo sus condiciones y delimitaciones. Se presentaron aproximaciones desde la medicina, la historia, la lingüística, la antropología, abordando muy pocas veces los elementos corporales de forma directa, haciendo caso omiso o mal comprendiendo fuentes de otro carácter disciplinario, simplificando la información o sencillamente partiendo de un enfoque insuficiente para la realidad estudiada (no en todos los casos). No obstante, aunque aisladamente, fueron capaces estos trabajos de tener virtudes sobre elementos de orden mítico, sobre la *praxis* social, los complejos normativos, prácticas rituales, algunos esporádicos aciertos en el conocimiento médico indígena, y de alguna manera arrojaron claridad sobre los sitios donde era posible encontrar la información necesaria para el estudio del cuerpo humano entre las diversas sociedades mesoamericanas. Más tarde se verá que algunos de los trabajos aquí citados pueden rescatarse a la luz de las

¹²² En los “comentarios preliminares” de la edición de 1992 al libro *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* de Gonzalo Aguirre Beltrán [1963]. Carlos Viesca Treviño menciona que anteriormente a los trabajos de Aguirre Beltrán, la medicina había tenido un enfoque positivista, había una despreocupación por los criterios propios de cada comunidad, carencia de una antropología médica aplicada y, sobre todo, falta de la integración de la medicina tradicional indígena al sistema médico común.

¹²³ Prejuicio y vocabulario que pudiera haberse desprendido de las mismas fuentes históricas donde se expresa la represión del ejercicio médico tradicional (Quezada, 2000).

problemáticas que presenta el estudio del cuerpo mesoamericano. No obstante, la visión holística e integradora para Mesoamérica llegaría en 1980 con la obra de López Austin.

CUERPO HUMANO: SU CONSTITUCIÓN ANÍMICA Y LA COSMOVISIÓN

Introduciéndonos ya en el objetivo principal de esta investigación, será prudente extenderse un poco más en la obra *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas* de 1980. El método mediante el cual López Austin relacionó la información a su alcance, histórica, etnohistórica, lingüística, arqueológica y etnográfica, así como las diversas conjeturas estructurales sobre el antiguo sistema del pensamiento nahua, le ayudó a generar un modelo sobre el cuerpo humano muy pertinente que ha permitido abordar el simbolismo¹²⁴ y la cosmovisión de los diversos pueblos prehispánicos e indígenas contemporáneos.¹²⁵ En dicha obra, el autor se propone analizar las concepciones relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo bajo tres campos principales de investigación: la ideología, la historia de la medicina en el pensamiento nahua, y los estudios taxonómicos.

El primer campo, López Austin lo define como un sistema de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad, incluye la visión de la parte

¹²⁴ Aquí se entenderá por simbolismo y “lo simbólico” aquello designado por convenio para expresar elementos del orden religioso, social o natural, se trata de una operación mental no concreta de abstracción que actúa sobre la realidad y a través de ella. Mientras que la función simbólica en sociedad, es una esfera que actúa en conjunto con otras como la teórica, la práctica y la estética, se pueden mezclar unas con las otras formando contradicciones o polos opuestos (Bjord Castillo, 1996: 38-43; Mukayovsky, 1977: 129-131). Por tanto, estamos conscientes de que lo simbólico puede estar presente en cualquier actividad humana, no obstante, cada esfera de acción determinada conlleva diferencias de grado importantes, en ocasiones se puede preponderar la esfera de lo práctico en detrimento de lo simbólico sin que éste último desaparezca. Es justamente la interrelación de todos estos elementos operacionales y de sus correspondientes grados de intervención, lo que termina por dar sentido a cualquier manifestación de orden cultural y social.

¹²⁵ Cosmovisión: “El conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Mientras que “cada sistema ideológico se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un específico ámbito del universo. El sistema ideológico posee peculiaridad estructural y dinámica: pero está también articulado tanto al resto del plano ideológico como a la estructura social”. Por su parte, “los elementos ideológicos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia. La articulación opera como un mecanismo lógico, axiológico y emocional que enlaza los diversos elementos de un sistema, estructurándolos en un cuerpo jerarquizado y coherente, eliminando u ocultando sus contradicciones y creando nuevos elementos que son necesarios para la concordancia interna. Sin embargo, la congruencia es relativa, puesto que en todo sistema existe una dinámica que altera y reconstituye los elementos ideológicos y sus articulaciones, dinámica generada tanto por factores internos al sistema como por los externos, entre éstos las contradicciones de las relaciones de producción, que se proyectan como contradicciones ideológicas. En ese sentido, por complejo ideológico debe entenderse “el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad” (López Austin, 2004 [1980]: 18-20, 22).

central y más importante del cosmos: el ser humano. Agrega que las concepciones del organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales. Por otra parte, López Austin menciona que dentro del contexto de la cosmovisión, el cosmos se concibe a partir de un modelo corporal -e, inversamente-, que explicó la fisiología humana en función de los procesos generales del universo (2004 [1980]: 9). Como segundo campo, el historiador pone énfasis en lo que en las concepciones mesoamericanas era el estado corporal ideal, o lo que se creían eran los procesos de mantenimiento y pérdida del equilibrio orgánico. Además, apunta que es preciso esclarecer el fundamento de las teorías etiológicas y terapéuticas dentro del complejo general de las ideas acerca del mundo natural y social. Asevera que los estudios taxonómicos a través del inventario de las partes del cuerpo humano, es uno de los campos más idóneos para este tipo de investigación (López Austin, 2004 [1980]: 10).

En este sentido, la cosmovisión y el mito son vehículos metodológicos de suma trascendencia para aproximarse al pensamiento indígena en general. En el esquema de López Austin, existe entre las sociedades mesoamericanas una tradición y cosmovisión compartida que hacía referencia principalmente a una oposición dual de contrarios que segmentaba el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento.¹²⁶ Cielo/tierra, calor/frío, luz/oscuridad, hombre/mujer, fuerza/debilidad, arriba/abajo, lluvia/sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares complementarios (2004 [1980]: 59). El cuerpo humano tiene, entonces, una relación recíproca con esta visión del mundo, de lo interior y lo externo. Por ello y para ello, la necesidad de comprender las concepciones anímicas es un tema “fundamental en el sistema de cualquier complejo ideológico, y pretender la comprensión histórica del pensamiento de una sociedad dada sin haber precisado al menos los rasgos generales de las entidades anímicas, es bordar

¹²⁶ Más tarde López Austin definiría “tradición” como: un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia (López Austin, 2001: 51). Y apuntaría que: las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana (López Austin, 1994: 11).

en el vacío”. Las funciones complejas del organismo físico fueron así relacionadas con alteraciones fisiológicas reales, las cuales les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Estos centros concentraban a las fuerzas anímicas que conformaban sustancias vitales y permitían las funciones psíquicas (López Austin, 2004 [1980]: 197-199).

En la cabeza residía el *tonalli*, entidad calórico-lumínica ligada con la fortaleza del ser vivo y expresada en el simbolismo mediante el sol y la esfera celeste (López Austin, 2004 [1980]: 223-248). En el centro del cuerpo se albergaba el “corazón” o *teyolia*, la cual se relacionaba básicamente con las emociones, con el equilibrio corporal y psíquico, y se expresaba como punto central del ámbito terrestre del ser humano (López Austin, 2004 [1980]: 253- 257). La parte baja del cuerpo, específicamente el hígado era la residencia del *ihiyotl*, un gas luminoso frío en ocasiones maloliente, pero vinculado a la fuerza corporal a través del aliento, se le asocia a las pasiones negativas, con la noche, los muertos, y en el campo simbólico se expresa mediante el inframundo, extremo inferior del cosmos (López Austin, 2004 [1980]: 258-260). De esta forma, los tres planos cósmicos son llevados al cuerpo humano y viceversa, las funciones corporales por medio de las entidades anímicas y sus respectivos centros, se configuran, y ayudan a configurar, el plano simbólico y mítico que rige y norma la vida en sociedad, las labores agrícolas y las prácticas religiosas y políticas (López Austin, 2004 [1980]: 264, 268, 273-274, 389, 398, 423). En este modelo, la cosmovisión y los elementos míticos evidencian de alguna forma las características personales del individuo diferenciándolo de los demás por sus funciones políticas y sociales, por ejemplo, el caso del *nahalli* y del médico. Asimismo, la relación de las almas de los difuntos con los seres vivos se expresa en los relatos míticos clarificando el acontecer del ser humano en el mundo, sus funciones simbólicas y su compromiso con la sociedad (López Austin, 2004 [1980]).

López Austin organizó la información precedente y proporcionó una metodología capaz de conciliar las miradas antropológica e histórica respectivamente. Otorgó una visión holística que podía dar un panorama más claro del pensamiento prehispánico, de su desarrollo histórico y de su presencia en los pueblos indígenas actuales. Dio el contraste necesario para poder discernir entre el ámbito religioso, el político y el social, a partir de mostrar un amplio bagaje cosmogónico por medio del cual se podían construir nuevos

cimientos. A continuación veremos que así sucedió, muchos investigadores se dieron a la tarea de delinear sus estudios con base en su trabajo.

Posteriormente a 1980, comenzarían a aparecer menciones concretas con relación al cuerpo humano, a la cosmovisión y a las entidades anímicas, en tanto que las enfermedades y la salud en el marco de un sistema médico comienzan a pasar a segundo término. Una de las mayores reiteraciones que observamos durante los ochentas, noventas y principios del nuevo siglo, es la práctica de enfocar los estudios en la identificación de las fuerzas anímicas y en todo el complejo de creencias que les rodea. Sin embargo, para estos momentos ya se han clarificado los rumbos que cada autor persigue. Hemos dividido los enfoques a partir de 1980 en tres bloques: a) los estudios de corte antropológico y etnográfico siguiendo en términos generales, en menor o mayor medida, el esquema de López Austin, b) continuidad en los trabajos desde la historia de la medicina y de ésta vista desde la antropología, ambos arraigados en el esquema de López Austin,¹²⁷ c) las posturas alternativas y(o) radicalmente opuestas a través de la inclusión de la corriente perspectivista en antropología. Las primeras dos serán expuestas en este mismo sub-apartado, mientras que la última será analizada con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

Cuerpo y etnografía.

En el primer inciso de nuestra clasificación, las obras citadas parten del conocimiento de los antiguos nahuas para emprender el diálogo con los distintos sujetos bajo estudio que les ocupa, y, con base en él, preguntarse por la visión del mundo y la composición anímica corporal que moldean las creencias en torno a los rituales, los mitos y diversos tipos de ceremonias. En lo que respecta al “modelo anímico” referente a la estructura tripartita de las almas que nace de un pensamiento dualista, muchos de los trabajos citados en el inciso “a” coinciden en adoptar el esquema de manera general, algunos retoman el modelo tripartita de forma más rígida, otros quizá lo hagan con mayor flexibilidad y, finalmente, algunos llegan a cuestionarlo. De cualquier forma, los diversos matices serán mencionados porque, si bien en este periodo hay un mayor orden

¹²⁷ Existe un libro publicado en el 2011 de Estela Roselló Soberón, titulado *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*. Se decidió no incluirlo puesto que no aborda el complejo mesoamericano. Se incluyó la ficha en la bibliografía. Por lo que respecta a la obra de José Carlos Aguado Vázquez, quien considera en uno de sus apartados el concepto corporal mesoamericano, se ha incluido en el capítulo anterior puesto que su objetivo es hacer un análisis en la población mexicana moderna (2004).

en la estructura de las investigaciones, también se presentan particularidades y divergencias importantes.

En la literatura antropológica se comienza a percibir cierta reiteración de algunos aspectos en la primera parte de cada texto. Muchos contemplan un apartado donde se especifica, nuevamente, lo que ya López Austin había expuesto sobre el pensamiento de los antiguos nahuas. Hablo concretamente de las creencias en torno a las entidades anímicas: *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*, así como sobre la muerte, los viajes por el inframundo, las enfermedades como castigos divinos a las transgresiones rituales y normativas, el tipo de destino *postmortem* que le espera a los niños, las mujeres muertas en parto, los guerreros, los ahogados o golpeados por el rayo, los que mueren por enfermedad, los que mueren por “susto” o “caída” (pérdida del alma), los que mueren por edad avanzada o muerte natural, etc. Anteriormente, no es que no se mencionaran estos tópicos, pero ha cambiado la forma y la cantidad en que se hace, para estas instancias parecen tener cierto formato, al cual se le agregan o modifican algunas citas documentales, pero que en esencia parecen estar buscando información en el mismo sentido (Aramoni Burguete, 1990; Castro-Leal, 1995; Signorini y Lupo, 1989; Chamoux, 1989; Lupo, 2001, Romero, 2006).

Una vez resuelto aquello que se refiere al pensamiento de los antiguos nahuas, los análisis varían en función de la riqueza etnográfica y la minuciosa sistematización con la que cada autor maneja su información (Signorini y Lupo, 1989; Chamoux, 1989; Aramoni Burguete, 1990; Fagetti, 1998; Lupo, 2001; Romero, 2006). En ocasiones, explícitamente, intentan establecer algunos contrastes donde el modelo de López Austin no se ajusta por completo, sea por la falta de alguna entidad anímica, por incompatibilidad en los términos y funciones de éstas, o por su papel en la composición interna o externa del cuerpo humano (Signorini y Lupo, 1989; Chamoux, 1989; Lupo, 2001). En otros casos, se vuelven a abordar las enfermedades a partir del ámbito cosmogónico, por ejemplo los males vinculados con los “aires”, y el modelo mesoamericano no sufre ninguna modificación sustancial, simplemente porque tal vez en el desarrollo y en los objetivos de la investigación ni siquiera sea necesario hacerla. No obstante, emplean el modelo, sea para dar cuenta de nuevos aspectos cosmovisivos sobre la estructura del universo y sus implicaciones sociales, o para atestiguar la normatividad social a partir del complejo religioso (Knab, 1981; Aramoni Burguete, 1990; Romero, 2006).

Algunos cuestionamientos sutiles al modelo llegan de la mano del contraste antes mencionado, o, por el hecho de no haber profundizado en la noción de “persona” lo suficiente como para enriquecer más el enfoque (Fagetti, 1998; Romero, 2006).¹²⁸ Laura Romero cuestiona muy sutilmente el término de “sobrenaturalidad” y prefiere importar el concepto de “mundo-otro”, sin embargo, no clarifica el por qué de dicha preferencia (Romero, 2006: 61). En un artículo posterior, Romero enfatiza las categorías de persona y de cuerpo humano y, el concepto de “mundo-otro” retoma sentido espacial a la luz de la interrelación entre el mundo humano y el no-humano donde la constitución del cuerpo lleva a una diferenciación de personas, algunas capaces de tener un campo de acción “privilegiado” (el médico curandero) (Romero, 2007: 9).¹²⁹ Sin embargo, para la autora las cualidades anímicas terminan por definir a la persona, y lo que debería ser un ideal de persona se convierte en lo que realmente es esa persona, cuando esta relación podría estar invertida, o al menos matizarse (Romero, 2006: 137; 2007: 12).

Siguiendo el esquema de López Austin someramente, de la mano del pueblo tzeltal, nos llegan trabajos y reflexiones que profundizan en la composición anímica y la estructura del cosmos con relación al papel que desempeña cada individuo en sociedad (Pitarch, 1996; Figuerola, 2000). Aunque en este trabajo Pedro Pitarch Ramón se enfoca en la composición anímica para evidenciar aspectos relacionados con la memoria histórica interiorizada en el alma tzeltal, da cuenta de fenómenos de alteridad e identidad relevantes para comprender aún más el simbolismo implícito, así como sus connotaciones sociales y prácticas (1996). Helios Fuiguerola Pujol, por su parte, está más preocupado en proporcionar una etnografía más detallada sobre el cuerpo y los entes anímicos, la función del especialista ritual (*ch'abajom*) y del esquema mítico, aproximándose a la noción de “persona” o de “ser” tzeltal (2000). Ambos autores presentan una riqueza etnográfica profunda; no obstante, existen implicaciones que estos casos particulares no alcanzan a vislumbrar por sí mismos. En estos casos, de forma contraria, ha faltado una visión más amplia que termine por dar mayor congruencia a los fenómenos observados.

¹²⁸ Más adelante se verá que estos cuestionamientos son pertinentes. Las autoras citadas involucran autores como Françoise Héritier, David Le Breton, Mary Douglas, Clifford Geertz y Lévi-Strauss que fueron revisados en los capítulos anteriores de este trabajo.

¹²⁹ El concepto de “mundo otro” lo retoma del etnólogo francés Michel Perrin quien ha trabajado en Sudamérica y entre los huicholes de México, Romero López cita los siguientes textos: *Antropología y experiencias del sueño*, MLAL, Ediciones Abya Yala (Colección 500 años), Quito, 1990; “La lógica chamánica”, en: Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 1-20.

Por lo que respecta a Laurencia Álvarez Heydenreich, ella ya había, como se mencionó, focalizado las prácticas terapéuticas desde la cotidianidad de los nahuas de Hueyapan, Morelos, dando cuenta de aspectos simbólicos como la dualidad frío/calor, pero un tanto al margen de connotaciones más profundas de la cosmovisión (1976a y 1976b). Para estas instancias, la autora ya considera la definición de “individuo” en el marco de su composición anímica y cosmológica; no obstante, identifica fuerzas anímicas a partir de denominaciones y no concretamente de sus expresiones, tampoco las funciones psíquicas parecen ser muy claras, pues ve en ellas características muy generales (Álvarez Heydenreich, 1987: 105-108). En otro trabajo sobre los nahuas, ahora de Huauchinango, Puebla, la ya citada Marie Nöelle Chamoux siguiendo el modelo sobre la constitución anímica corporal dentro de un marco ideológico, agrega que la entidad del *tonalli* en esta comunidad, además de las implicaciones sobre lo que debe ser idealmente una persona, está vinculada con el mundo sobrenatural en su calidad de “no-humano” asociado al *nahualli*. Comenta que el *tonalli* es una “esencia” en sentido filosófico, es un discurso sobre el universo, sobre los tipos de hombres, sobre lo innato y lo adquirido, permite tanto una legitimación de las jerarquías sociales y del poder, como una interpretación de los elementos privados y públicos que pueden cuestionarlos (Chamoux, 1989: 7, 9-11). Es así que Chamoux, si bien comparte el modelo anímico de López Austin, también subraya las percepciones nahuas sobre la humanidad dentro de la esfera socio-política. Sin embargo, no es muy clara en cuanto a lo que pertenece al ámbito religioso y aquello que sucede en la *praxis*.¹³⁰

Para terminar con el inciso “a” de nuestra clasificación, abordamos la perspectiva de Roberto Martínez González con respecto al tema. Si bien retoma el esquema de López Austin en cuanto a que la manera de ver el mundo se expresa en el comportamiento de las fuentes corporales anímicas,¹³¹ también se dispone a cuestionar algunos elementos de la propuesta inicial. Para este autor, a la luz de las últimas investigaciones etnográficas, es difícil incluir en el complejo mesoamericano la tripartición de almas correspondientes con sus respectivos centros anímicos: cabeza-*tonalli*, corazón-*teyolia* e hígado-*ihiyotl*, tal pareciera que las funciones anímicas se hallan mejor vinculadas con

¹³⁰ Más adelante nos referiremos a un trabajo de la autora donde esta cuestión se clarifica considerablemente (Chamoux, 2012).

¹³¹ Adecua la composición anímica según el mito de “El quinto sol”, menciona lo siguiente: Si consideramos que el *yolia*, en la vida, imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y viceversa, entonces la acción del *tonalli* y el *ihiyotl/ecahuil* sobre el *yolia* sería comparable con la del fuego y el viento sobre el sol (Martínez González, 2006a: 139 y 2006b: 192).

el órgano, más que con la sustancia o la entidad que se cree que lo anima (2006b: 181; 2007b: 13). Martínez González asevera que el sistema anímico, que de forma genérica presenta cuatro almas: almas-corazón, almas-aires, almas-sombra y alma-calóricas, presenta con mayor recurrencia al corazón. Parece ser que lo que tiende a mantenerse constante no son las almas en sí como conjunto establecido de unidades estructuradas, formas, atributos y funciones, sino un esquema anímico en torno al corazón. Aspectos diversos de un alma compleja (2007a: 164-165; 2007b: 16, 19-20). Finalmente, el autor sugiere que los mecanismos religiosos por sí solos no son, de alguna manera, suficientes para dar cuenta de las expresiones sociales, difuminándose un poco la frontera entre aquello que está fundado en las creencias y aquello que pertenece a la esfera social cotidiana donde se pone de manifiesto el “saber” colectivo (Martínez González, 2006a: 130; 2010: 261).

Cuerpo e historia de la medicina.

En cuanto a la continuidad en los trabajos desde la historia de la medicina arraigados en el modelo de López Austin, habíamos visto que éstos iniciaron desde el periodo pasado principalmente con Aguirre Beltrán y siguieron teniendo continuidad en etapas subsecuentes. Los estudios que se incluyeron en este inciso se destacan por no hacer básicamente ninguna modificación al modelo, sino que lo retoman plenamente como “ya dado” y lo emplean como punto de partida para elaborar una historia del sistema médico tradicional desde lo prehispánico, pasando por el periodo colonial, hasta las comunidades indígenas modernas (Ortiz de Montellano, 2003 [1990]; Viesca Treviño, 1998 [1992] y 1997).

Bernardo Ortiz de Montellano realiza mínimas modificaciones agregando más información histórica sobre todo con base en cronistas como Sahagún, pero sin cambiar en lo más mínimo el contenido. A partir de este enfoque, es que el autor tiene por objetivo descubrir la dieta y los diversos elementos nutricionales de los mexica prehispánicos elaborando contrastes con la medicina, nutrición y salud de los pueblos nahuas modernos (2003 [1990]).¹³² En el mismo sentido, Carlos Viesca Treviño aborda la salud, el tratamiento terapéutico, la nutrición, y los múltiples aspectos referentes al sistema médico tradicional indígena (1998 [1992]). Otros temas expuestos por el autor

¹³² Ortiz de Montellano establece cierta diferencia entre “mexica”, aquellos que pertenecían a la sociedad *tenochca*, y “azteca”, aquellos herederos de la tradición nahua de filiación lingüística yutoazteca que habitan el valle de México (2003 [1990]: 11).

se refieren a las fuentes documentales de las cuales se puede disponer para el estudio del cuerpo humano y de la medicina indígena, y al tipo de enfermedades con sus respectivas causas. No obstante, hay poca claridad entre las causas enlistadas, pues aunque hace un intento por clasificarlas, todas pertenecen al orden de lo sobrenatural y no se precisa una diferencia convincente entre enfermedad causada por una fuerza divina, por un ser proveniente de alguna parte del cosmos, o por las deidades (Viesca Treviño, 1997). Finalmente, Viesca Treviño propone que el *corpus* anímico mesoamericano podría ser dual como en otros aspectos de la cosmovisión y no un modelo tripartita, lo cual de cualquier manera, no hace mayor diferencia en su investigación (1997: 148-149).

Otra orientación al estudio del cuerpo es aquella que proporciona Jill Leslie Mckeever Furst, quien viendo la medicina desde la antropología, se enfocó en los fenómenos naturales y en la experiencia corporal como modo de explicar el simbolismo. Desarrolla una explicación natural y fenoménica desde el interior del mismo cuerpo humano sobre el sistema anímico de los antiguos nahuas. Al parecer, la autora se preocupa por el origen de estas creencias, de tal modo que su explicación se basa en fenómenos como la temperatura corporal del parto (*tonalli*), las marcas de la sangre que dibujan figuras aladas en la espalda del cadáver (*yolia*), el ritmo cardíaco y la respiración pulmonar cuya actividad se vincula recíprocamente (aliento), los malos olores de la descomposición de los cadáveres, así como de los gases desprendidos del cuerpo o del gas metano del lago de Tenochtitlan, lo cual vincularía el alma con la muerte y lo acuático (*ihiyotl*).¹³³ Mas este enfoque no ayuda a explicar gran parte del simbolismo nahua, sencillas preguntas como las siguientes quedarían sin respuesta: ¿por qué encontramos creencias similares en lugares donde no hay lagos como el de Tenochtitlan?, o ¿por qué no tenemos representaciones de aves asociadas al alma en otros casos, si todos los cadáveres pasan por el mismo fenómeno natural *postmortem*? ¿Cómo explicar por qué los mexica aluden a ciertas patologías corporales o ciertos fenómenos naturales, y no a otros?¹³⁴ Otro elemento cuestionable es el hecho de intentar buscar el origen de las creencias, pues en ocasiones, o bien parece dibujarse una

¹³³ La autora menciona el lago de Tenochtitlan, pero en realidad se trata del lago de Texcoco.

¹³⁴ Ya Lévi-Strauss (1965 [1962]) había cuestionado este tipo de abordajes en las manifestaciones totémicas faunísticas, la representación de cierto animal no siempre coincide con motivaciones prácticas, sino que la elección de algún animal se realiza mediante un proceso de homologación porque son buenos para crear conceptos.

explicación demasiado lógica, o una especulación sin fundamento alguno (McKeever Furst, 1995).¹³⁵

Ahora bien, partiendo de un análisis histórico de la medicina tradicional, Noemí Quezada elabora un estudio con base en la taxonomía y en el modelo mesoamericano con el fin de mostrar a través del “curandero” y de su medicina, las relaciones sociales que siguieron a la Conquista española entre indios, negros, ibéricos, mestizos y mulatos. La autora realiza un recuento histórico interesante donde se evidencian las circunstancias institucionales y políticas que envolvían la práctica médica tradicional, los diversos términos originados en la Colonia para los distintos especialistas médicos o aquellos relacionados con la medicina, sus funciones, y las interrelaciones entre los variados sistemas co-existiendo. No obstante, los documentos históricos no satisfacen del todo las categorizaciones que Quezada elabora alrededor de dichos sistemas, así como tampoco se propone una crítica de fuentes lo suficiente para dar cuenta de datos más próximos a la realidad. Da la impresión de que la autora termina por confundir las terapias de carácter religioso con terapias que estrictamente buscaban la salud biológica del paciente, y sugiere la imposibilidad de que las víctimas de enfermedad buscaran solución en un sistema que no fuese necesariamente derivado de su propia cosmovisión. Por lo demás, presenta abundante información histórica extraída de las fuentes coloniales (2000).

Cuerpo y arqueología.

Por lo que respecta al trabajo arqueológico, iconográfico y epigráfico para el caso de los mayas, se intenta profundizar en los textos antiguos pero siguiendo el modelo como punto de partida; sin embargo, se suscitan algunas diferencias importantes debidas a la evidencia arqueológica (Velázquez García, 2011; Houston, *et.al*, 2006). Hay taxonomías recientes que se aproximan a la corporalidad maya del clásico antiguo, analizando partes corporales, posiciones anatómicas, ornamentas, composiciones anímicas, y demás elementos ligados con el cuerpo humano (Houston, *et.al*, 2006); asemejándose mucho al trabajo que López Austin realizó sobre los antiguos nahuas y compartiendo en parte su metodología (2004 [1980]). No obstante, Stephen Houston,

¹³⁵ Eso sin mencionar que tiene fuertes carencias metodológicas, pues intenta limitarse a establecer analogías con grupos culturales ligados a los mexica únicamente en términos lingüísticos, de la familia yutoazteca, aún cuando algunos de estos grupos se encuentran muy lejanos espacialmente y guardan sistemas socio-económicos muy divergentes. Incluye analogías del pueblo *navajo* por tener cercanía con algunas sociedades yutoaztecas, pero no admite ejemplos provenientes del pueblo otomí, totonaco o huasteco, por citar algunos, los cuales llegan a compartir incluso el mismo territorio de los nahuas.

David Stuart y Karl Taube no explotan idóneamente la información etnográfica y etnohistórica a su alcance, pues afirman que las interpretaciones de éstas últimas tendrían que fundamentarse en la evidencia prehispánica (2006: 3).

Siguiendo el esquema tripartita de las almas de los antiguos nahuas, Erick Velázquez García establece cierta correspondencia con las entidades anímicas del clásico maya; no obstante, es falta de claridad pues presenta una mayor cantidad de componentes y no se aprecia una diferencia sustancial entre sus funciones específicas, en ocasiones da la impresión de que habla de las mismas cualidades bajo un término distinto. Además, algunas las define según la condición cultural como “individualidad social”, y luego otra, como “persona”, sin precisar la diferencia entre ambas condiciones. De este modo, el autor concluye que las entidades anímicas podrían bien referirse a deidades encapsuladas o cohabitando dentro de la constitución del ser humano, concretamente Velázquez García menciona: “almas, Dioses y elementos aiosos que habitaban en el interior del organismo de los gobernantes mayas” (2011).¹³⁶

En un trabajo personal (en prensa) intento dar una explicación a las figuras híbridas del arte olmeca, llamadas popularmente como “hachas olmecas”, las cuales presentan rasgos corporales antropomorfos y zoomorfos.¹³⁷ Allí, se pretendía explicar el cuerpo como materialidad expresada en la jadeíta verde, en la cual, estaba depositada de modo natural la esencia anímica del mundo frío y oscuro, la sustancia inferior ligada con el *ihiyotl*. Ésta última facilitaba el proceso fecundador como eficacia ritual y simbólica del “hacha”. Mediante analogías etnográficas e icónicas, se pensó que la pieza revitalizada podría haberse colocado en la milpa como efecto para la petición de lluvias dando inicio a un nuevo ciclo vital (Barona, 2010). Para la iconografía huasteca, Castro-Leal retoma las polaridades del cuerpo humano dentro de un sistema simbólico dual, intentando vincular con ello el cuerpo humano con la estructura del cosmos, pero privilegiando ésta sobre la representación del mismo cuerpo (1995). En un estudio sobre la representación humana de Michoacán, durante el posclásico, Laura Sanjuan Pérez¹³⁸ hace un análisis del cuerpo a partir de la escultura y la cerámica principalmente. La autora retoma, además de la evidencia material, información histórica y etnográfica que en conjunto con herramientas semiológicas le posibilitan atender a la representación del cuerpo

¹³⁶ Así descritas las almas, es probable que no hayan sido exclusivamente de gente con poder.

¹³⁷ Presentado en el coloquio de maestría del posgrado de Estudios Mesoamericanos (2010), UNAM.

¹³⁸ El apellido Sanjuan comúnmente aparece con tilde (Sanjuán), sin embargo, en la tesis consultada ésta no se presenta (Sanjuan).

como un lenguaje. Entre otras cosas, desglosa partes corporales, posiciones anatómicas, y elabora una clasificación detallada de una muestra importante de imágenes. Antes de abordar analíticamente su estudio, Sanjuan procura tanto aspectos relativos a la cosmovisión tarasca como la reflexión sobre las categorías del cuerpo y la persona, tomando en cuenta que éstas, aunque distintas, se imbrican y corresponden mutuamente (Sanjuan, 2011).¹³⁹

Cabe mencionar, que en 1977 Beatriz De la Fuente había hecho un estudio estilístico e iconográfico sobre la escultura olmeca. Reagrupó la evidencia de acuerdo con el grado de naturalidad de la representación humana: cabezas colosales, figuras naturalistas humanas, y figuras híbridas humanas y zoomorfas. No obstante, su finalidad era plenamente estilística, tratando de evidenciar proporciones de representación regulares para definir el área nuclear olmeca en el marco de un estilo propiamente olmeca de acuerdo con la supuesta expansión del mismo (De la Fuente, 1977). De forma contraria al caso anterior, sus deducciones se referían al carácter mítico y ritual, pero sin tener conocimiento alguno de estas expresiones.

En un polémico estudio sobre el aprovechamiento del cuerpo humano, se dice que éste era fuente de elementos para llevar a cabo, desde el sacrificio propiciatorio hasta actos de índole práctica, usados en la manufactura de múltiples artefactos como: bruñidores para pieles, alisadores y bruñidores de cerámica, plegaderas para el trabajo de la pluma, agujas para piel, para tela y fibras; instrumentos para telar de cintura, punzones para sacrificio. Asimismo como ornatos a modo de collares, pendientes, cartuchos de escritura glífica e instrumentos musicales (Rojas Chávez y Talavera González, 2002: 15-16). Esta mirada del cuerpo es particular, pues se le considera como un fin práctico más allá de lo socio-religioso; sin embargo, aún no se sabe con exactitud el consumo de los elementos corporales para efecto de manufacturar los utensilios descritos, podrían ser de animales.

Salvo algunas excepciones, hasta aquí hemos visto que la mayoría de los estudios antropológicos e históricos prácticamente no cuestionan el enfoque proporcionado por

¹³⁹ Divide la aproximación a la representación corporal en tres esferas. “la de la experiencia del cuerpo como una realidad vivida a través de los sentidos, pero también socializada (1), la cual repercute en el mundo de la significación de esa experiencia, en la inserción de valores, atributos y teorías sobre el funcionamiento del cuerpo y de su uso social como un proceso en construcción constante (2). Lo último se imbrica en el universo de la comunicación de los resultados de este proceso y nos lleva, por tanto, al mundo de la representación (3), la cual requerirá de un tratamiento especial al ser, al menos en parte, resultado de una serie de conceptos y significados plasmados de manera selectiva en distintas formas y materias primas, hallados y utilizados en diferentes contextos” (Sanjuan, 2011: 35).

López Austin en 1980. Sea por comodidad, o tal vez porque sería prematuro hacerlo, en un principio parece una tendencia natural hasta recabar más información y comenzar a reflexionar si su aplicabilidad es adecuada, o si haría falta eliminar, modificar o simplemente enriquecer la propuesta con otros enfoques complementarios. La mayoría de los trabajos citados son de corte antropológico y se centran en estudios particulares donde, el esquema de López Austin, ayuda a dar sentido holístico a cada investigación que, de lo contrario, quedaría inmersa en una atmósfera de relativa soledad. No obstante, poco fue el interés de continuar contrastando la información etnográfica para construir un modelo más acabado.

SÍNTESIS Y CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí, se ha visto que el pensamiento antiguo y moderno occidental es complejo y heterogéneo (capítulo 1). Que la reflexión sobre el ser humano y el cuerpo humano involucran la complementariedad de disciplinas aparentemente opuestas como la filosofía y la antropología, sin negar a la historia, la arqueología, la lingüística, entre otras, pues sin un correcto diálogo entre ellas se está disminuyendo y segregando al objeto de estudio. Mientras tanto, en la etnografía mundial nos percatamos de dos aspectos importantes (capítulo 2). Primero, cómo la falta de problematización adecuada del pensamiento occidental ha creado generalizaciones y simplificaciones del mismo, conduciéndonos por falsos cuestionamientos y paradojas. Segundo, que tanto la reflexión teórica como la aplicación de la misma a través del trabajo etnográfico de diversas regiones del mundo, demuestran que puede objetivarse el cuerpo al mismo tiempo que se le da un lugar como centro de experiencia y subjetivación.

En el presente capítulo, se ha hecho un breve recorrido por los primeros siglos posteriores a la Conquista española. Se dedujo que a pesar de cierto desinterés por la cultura indígena se generó información relevante sobre la terapéutica, la religión y las nociones corporales. Sin embargo, durante el periodo colonial temprano una de las preocupaciones fue introducir la concepción europea del “hombre” más que comprender las antropovisiones autóctonas; en tanto que los indígenas, se mostraban ocupados en reclamar la posesión de sus tierras mediante su adaptación a la religión dominante. En cuanto al trabajo antropológico entre 1960 y 1980, se ha visto que, por lo general, no hubo una metodología ni un enfoque holístico para atender el problema del estudio del cuerpo humano a nivel mesoamericano, aún cuando las investigaciones lograron recabar

información abundante y variada sobre las prácticas médicas y cosmovisivas indígenas que tocaban el tema del cuerpo periféricamente. Sería hasta la obra de López Austin *Cuerpo humano e ideología...* que se realizaría un enfoque completo y una metodología que pudiera dar congruencia al complejo mesoamericano a partir de conocer con mayor precisión la cosmovisión de los antiguos nahuas. Las subsecuentes investigaciones tomaron un camino más nítido; no obstante, se observó que aunque el modelo original era completo y de vanguardia, sus sucesores no lo cuestionaron lo suficiente como para enriquecerlo y poder pretender un mayor alcance explicativo, limitándose al trabajo de casos muy concretos. Por otro lado, la información etnográfica sobre el tema siguió produciéndose de manera positiva.

Ahora bien, también se ha introducido al lector a otro tipo de enfoque que no procura ajustarse al modelo de López Austin de la misma forma que se hizo durante la década de los ochentas y parte de los noventas. Así como al arribo de la corriente antropológica perspectivista a México que se situó como opuesta al modelo mesoamericano y, cuyo enfoque ha pretendido revolucionar el entendimiento del cuerpo humano mesoamericano a partir de la lógica de pensamiento amazónica. Lo veremos enseguida.

Capítulo IV

CUERPO HUMANO EN MESOAMÉRICA: ALTERNATIVAS Y PERSPECTIVISMO

A pesar de que parte de la investigación antropológica reciente preponderó el trabajo etnográfico fructífero de localidades particulares, dejando de lado la reflexión etnológica, algunos otros especialistas participaron de una opinión distinta. Hubo estudios que incluyeron la investigación histórica, lingüística y etnológica, así como la reflexión metodológica y teórica, otros realizaron análisis comparativos importantes en diversas comunidades mesoamericanas, también se formularon preguntas novedosas e incorporaron inquietudes socio-políticas. Por otro lado, aparece en escena el perspectivismo de Viveiros de Castro (2002) después de un caluroso debate sobre el concepto de Mesoamérica. Dicha corriente ha permeado los cuerpos antropológicos académicos y ha intentado compaginar el animismo ontológico amazónico con las concepciones mexicanas indígenas sobre el cuerpo humano. Esta última postura sigue una trayectoria de oposición más firme pero que, como se verá, atiende a preocupaciones locales que sólo existen con relación a los estudios mesoamericanos.

De este modo, los autores y las obras consultadas podrían ser divididos en dos partes, aquellos que parten de ciertas divergencias con relación a la postura de López Austin, pero que guardan cierta afinidad (Galinier, 1990 y 1997; Pury Toumi, 1992; Bartolomé, 1996; Chamoux, 2011; Pitarch, 2011) y, aquellos cuya posición es más radical, en algunos casos dificultando cualquier intento de diálogo entre ambas (Lamrani, 2008; Millán, 2008 y en prensa; Lorente Fernández, 2010; Neurath, 2008 y 2011).

Cuerpo y alternativas.

En un trabajo histórico y etnográfico sumamente completo del pueblo otomí, Jacques Galinier, partiendo del complejo simbólico, la iconografía y la lingüística, aborda la ritualidad como una disposición concreta imbuida en el marco ceremonial y religioso (1990 y 1999 [1997]). Su abordaje está vinculado con la antropología simbólica y realiza un análisis exhaustivo de los rituales evidenciando particularidades binarias significativas en torno a la corporalidad que según el autor, se lograron sin hacer referencia explícita a los mitos. Galinier comenta que “a través de la elaboración de este modelo, hemos logrado entrever su carácter *eminente práctico, inscrito en los rituales mismos*, [...] de acuerdo con nuestro principio metodológico, no hemos

recurrido al discurso de los mitos para obtener el modelo, excepto cuando éstos aparecían ‘engarzados’ en las experiencias ceremoniales” (1990: 675). El autor simpatiza mejor con expresiones concretas, pero aún cuando evita el empleo del modelo mesoamericano, se aprecia cierta similitud metodológica, pues cuando se refiere a las “entidades anímicas”, en términos de descripción taxonómica, no resulta un mayor contraste (Galinier, 1990: 623). Sin embargo, el fragmento entrecomillado da cuenta de su enfoque, si bien el modelo no es esencialmente distinto, su punto de partida le otorga cierta especificidad. A final de cuentas, desde nuestra postura, el ritual es un lenguaje por medio del cual el mito puede expresarse, y de haber agregado en su enfoque un mayor contraste con otros modelos tampoco hubiese sobrado. Sin embargo, no puede negarse el riguroso y metódico trabajo que Galinier logra con la información que utiliza, y el hecho de conducir sus inferencias al plano de la sociedad (1990: 676-677).

Sybille de Pury Toumi elabora un estudio en torno a la antigua noción nahua de humanidad. A través de la lengua *nahuatl*, la autora relaciona la esfera semántica y conceptual de los vocablos asociándola a los mitos de la creación, y dando cuenta que aquello que es bueno para comer se vincula con “lo humano”, mientras que lo “no-humano” estaría relacionado con aquello que no es bueno para comer. De esta forma, la metáfora hombre/maíz se enriquece tanto en el plano simbólico como en el social, pues la autora atestigua relaciones de identidad y alteridad mediante categorías espacio-temporales derivadas de la cosmovisión que se traducen en la relación de los nahuas con su otredad (Pury Toumi, 1992). El enfoque de Pury Toumi podríamos situarlo entre el trabajo que realiza Galinier (1990 y 1999 [1997]) y López Austin (2004 [1980]), en el sentido de que, por un lado, contempla la lingüística para construir paralelismos semánticos y conceptuales, y por otro, profundiza en los mitos y en los elementos de la cosmovisión para explicitar la condición humana. No obstante, su preocupación por atender al cómo se conciben a sí mismos los nahuas y, a través de qué mecanismos logran situarse en el espacio y en el tiempo, es un nuevo enfoque que no había sido explotado de esta manera.

Cuestionando un mal uso del concepto de Mesoamérica, pero admitiendo partir de una tradición mesoamericana, Miguel Alberto Bartolomé aborda la noción de “persona” como construcción e identidad. Siguiendo los postulados de Émile Durkheim [1912],

Marcel Mauss [1929] y Clifford Geertz [1973],¹⁴⁰ el autor define a la persona como “categoría construida por la interacción, en cuya configuración intervienen procesos ideacionales altamente variables”, tanto culturales como históricos. Así, la “persona social” está definida con relación a las entidades anímicas y a lo que debe ser un miembro de la sociedad, evidenciado mediante la “persona doméstica”, cuyo comportamiento ideal debería reflejarse en el orden político, una unificación entre la persona doméstica y la persona política (Bartolomé, 1996: 52-53; 57-58).¹⁴¹ Lo que Bartolomé intenta analizar en las comunidades mesoamericanas, es que existen mecanismos de parentesco y políticos compartidos que condicionan la construcción de las personas en sociedad, y cita variados ejemplos etnográficos. En cuanto a las entidades anímicas, el autor las considera como un sustento ideológico en dicha construcción, fundamental para la definición de individuo (1996: 61). Bartolomé dista del esquema de López Austin en tanto que su preocupación es explícitamente social y política, intenta matizar la homogeneidad del complejo mesoamericano a partir de las cualidades del comportamiento social; no obstante, retoma el concepto de tradición compartida y las implicaciones ideológicas expresadas en la constitución corporal.¹⁴²

Se había mencionado un trabajo previo de Marie Nöelle Chamoux, donde presenta cierta preocupación por la noción nahua de “humanidad” a partir del esquema anímico en el marco del complejo ideológico (1989). En esta ocasión, intenta comprender las categorías de “lo humano” y lo “no-humano” en el pensamiento nahua en general a partir de la misma lengua y el uso que, en ciertos contextos del relato mítico, se les otorga a algunos prefijos.¹⁴³ Descubre correspondencias entre el léxico y el contenido gramatical donde se revelan patrones significativos con relación al orden alimenticio y, éste a su vez, engloba la “esencia” de los seres vivos, lo humano y las cosas. En este orden de ideas, Chamoux matiza las concepciones nahuas sobre aquello que se piensa como humano, lo no-humano o casi humano, lo animado y lo inanimado. Cuestiona que el *tonalli*, por sí mismo, no basta para explicar la posición social de un individuo, así

¹⁴⁰ Véase capítulo 1 y 2. El texto que cita Bartolomé de Marcel Mauss es distinto a los que nosotros hemos consultado, es: *Institución y culto*, Obras completas, vol. II, Seix Barral, Barcelona, 1971 [1929].

¹⁴¹ Ello a través de las múltiples metáforas mesoamericanas que vinculan la casa y la esfera pública política con el cuerpo humano (Bartolomé, 1996: 54-56).

¹⁴² Aunque más tarde haremos un repaso crítico global de lo expuesto, se puede adelantar que desde nuestra óptica, este estudio es en parte un buen ejemplo que da continuidad al modelo proporcionado por López Austin (2004 [1980]), pues de haber carecido de ese bagaje normativo de prescripción expresado en la cosmovisión y en los mitos, es posible que el trabajo de Bartolomé no tuviera mucho sentido.

¹⁴³ Analiza concretamente los objetos indefinidos en *nahuatl* como *te-* y *tla-* que se asocian con “gente” y “cosas” respectivamente; así como, los objetos definidos *qui-* que se refieren a sustantivos concretos.

como la metáfora subyacente, en tanto que es una de las claves mayores de la cultura mesoamericana, hay un punto en que ésta ya no es explicativa (2011 [2008], 157-158, 160-162, 166-167, 171).¹⁴⁴

En diálogo con Philippe Descola (2005), Chamoux cuestiona la idea de analogismo provocada por algunos especialistas en el tema, más que por ser una realidad total (ejemplo de ello son muchos de los trabajos citados en el capítulo anterior), y aunque comparte la idea de que los nahuas creen que un ser humano tiene la misma interioridad que las muchas entidades no-humanas del mundo, ésta no se trata de un “animismo” homogéneo y universal, se limita al grupo de los animados, la “animacidad” implica sensibilidad y volición. Desde aquí, los mesoamericanos presentarían en parte, una “ontología animista” al mismo tiempo que una “ontología analogista”. Para Chamoux hablar de vida entre los nahuas es casi siempre hablar de relaciones sociales (2011 [2008]: 178-179). Con base en este enfoque, se sugiere que si bien Chamoux no niega ni contradice la utilidad de pensar el modelo anímico corporal como fundamento de la cosmovisión mesoamericana, agrega que aún hay elementos que deben ser explicados desde otras ópticas, por ejemplo, en términos de sociedad y de relaciones sociales.

Una reciente publicación de Pitarch en torno al cuerpo tzeltal, hace el intento de establecer los vínculos entre las almas y las expresiones que aluden al cuerpo. Encuentra en estas concepciones cualidades relacionadas con la persona que, mediante la cobertura corporal, serían mejor descritas como externas y no como una interioridad subjetiva, persona es lo que se ve o percibe externamente de cada individuo. Las almas, por el contrario, son “lo otro del cuerpo”, “el otro lado del cuerpo”.¹⁴⁵ Pitarch encuentra que aspectos de identidad y alteridad expresados en las creencias en torno al cuerpo y al alma, formulan principios diferenciadores e integradores. El alimento, así como la vestimenta, son cruciales para la definición completa de una persona y de su construcción, en estrecha relación con la constitución corporal y anímica que se predisponen recíprocamente (2011: 15, 17, 18, 21-22, 24, 27, 29). Nuevamente, contemplando la composición anímica asociada con la estructura del cosmos, Pitarch

¹⁴⁴ La vida vegetal metaforiza la vida humana en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, lo seco se asocia al calor, éste a la vejez humana pues el vegetal es duro y seco; pero en la lucha simbólica entre entidades no-humanas ya no opera la metáfora vegetal, sino formas de violencia, de cacería, de guerra, de dominio, de poder, etc. (Chamoux, 2011: 171).

¹⁴⁵ Relación cuatripartita de dos almas y dos cuerpos. *Ch'ulel* (alma corazón individual, única y singular) corresponde al alma humana que se vincula con *wikindel* (cuerpo presencia, lluvia, frío), en tanto que los *lab* (almas guardianes, animales, plurales y variables de 1 a 13) se identifican con el aspecto no-humano y animal de *bak'etal* (cuerpo carne, secas, caliente) (Pitarch, 2011: 10-11, 26, 17-18).

ahora se concentra en cómo las concepciones indígenas sobre sí mismos, internas y externas, explicitan los planos por medio de los cuales se construye la persona en sociedad, estableciéndose un contraste entre el pueblo tzeltal y la otredad cultural y(o) sobrenatural. Dicho enfoque tiene la particularidad de profundizar en el orden funcional de las creencias y de permitir un conocimiento de la noción de “persona”.

Cuerpo y perspectivismo.

Ahora bien, profundizaremos en los enfoques que se sitúan como opuestos a la propuesta de López Austin (2004 [1980]), acompañados del perspectivismo antropológico instaurado por Viveiros de Castro (2002), hasta cierto punto precedido de Marilyn Strathern (1988), Roy Wagner (1975), entre otros; y, confirmado por Philippe Descola (2005) y Aparecida Vilaça (2005).¹⁴⁶ Según Roberto Martínez González, los trabajos de Viveiros de Castro y Descola comenzaron a ser citados en las tesis de etnología y antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante el año del 2006, de ahí hasta el 2010, el diez por ciento de las tesis contenía en la bibliografía los textos mencionados (Martínez González, 2012: com. pers.). Pero en el desarrollo de nuestra exposición actual, las primeras referencias que vemos aparecer son investigaciones de Viveiros de Castro de 1986 y 1987 respectivamente, aún anteriores a la propuesta formal sobre el perspectivismo en el 2002, éstas se encuentran en el texto de Miguel Bartolomé de 1996 citado arriba.¹⁴⁷

En los últimos cinco años, subrayamos la visita a la UNAM de Viveiros de Castro (2008), Descola (2009), Martin Holbraad (2011) y Vilaça (2012). También hacemos notar la presencia del seminario y proyecto PAPIIT de la UNAM *La humanidad compartida. Procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México de ayer y de hoy*, coordinado por los investigadores Carlo Bonfiglioli Ugolini, Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, seminario en el cual he participado a lo largo del año pasado. En dicho espacio, se han discutido exhaustivamente algunas de las investigaciones de los autores mencionados y se ha otorgado una nueva lectura de una parte de la obra de Lévi-Strauss (1965 [1962], 1988 [1962] y 2010 [1964]) en contraste con las nuevas tendencias que hablan de las recientes ontologías múltiples, además de

¹⁴⁶ Véase el capítulo anterior para mayor conocimiento sobre la postura de estos autores.

¹⁴⁷ Las referencias de Bartolomé son: *Araweté: os deuses canibais*, Zahar/ANPOCS editores, Rio de Janeiro, 1986; y, Seeger, A., R. Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, en: Joao Pacheco de Oliveira (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Filho, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987.

que se ha actualizado constantemente y elabora una reflexión importante sobre las problemáticas teóricas en antropología. El seminario ha funcionado y sigue en pie con una intensa actividad. Sus coordinadores han estado en diálogo activo con amazonistas a través de intercambios universitarios México-Brasil; mientras que en el *54 Congreso Internacional de Americanistas* que se llevó a cabo en Viena del 15 al 20 de julio del 2012, hubo un foro dedicado a la discusión entre mexicanistas y amazonistas (en particular con aquellos del Posgrado de la Universidade Federal do Rio de Janeiro), donde se discutió el enfoque ontológico en antropología. Finalmente, durante el año pasado, al seminario se anexaron investigadores como Johannes Neurath y Saúl Millán junto con sus grupos de trabajo académico, formando parte activa de las discusiones sobre perspectivismo.¹⁴⁸ Aunque el seminario trabaja de forma profesional y ha generado productos académicos de valor, es desconcertante que ahí haya existido una mayor preocupación por la rápida aplicabilidad del perspectivismo que por cuestionarlo metodológicamente.¹⁴⁹ Pero contextualicemos brevemente bajo qué circunstancias llega el perspectivismo a México.

Según Daniel Albatch Pérez, varias propuestas de López Austin no fueron bien recibidas en un sector del medio académico, los “particularistas”. Albatch comenta que el concepto de Mesoamérica fue dinámico y tuvo diversas facetas a lo largo del pasado siglo, ganando un lugar preponderante en el mundo académico justamente durante el periodo que estamos analizando y en gran medida, implícitamente, de la mano de López Austin. Tratando de no simplificar mucho la discusión, pero sí de sintetizarla lo mejor posible, Mesoamérica como concepto, a grandes rasgos, pretende encontrar regularidades existentes entre la diversidad de pueblos dispuestos en gran parte del actual territorio mexicano, regularidades que Paul Kirchhoff encontró, para la época de la llegada de los conquistadores españoles, mayoritariamente en la producción económica y en la cultura material.¹⁵⁰ Como realidad histórica y social,¹⁵¹ el concepto

¹⁴⁸ Hemos mencionado la actividad del seminario como parte de la inclusión del perspectivismo en México, pero no queremos decir que sean los únicos responsables, el seminario la *humanidad compartida*... es también una consecuencia del arribo de esta corriente antropológica a nuestro país que, como se ha visto, ha alcanzado eco en otras regiones del mundo.

¹⁴⁹ Nos referimos a que, aunque el seminario realiza una profunda reflexión teórica, se ha discutido poco sobre qué es lo que se pretende obtener con estas nuevas corrientes antropológicas, cuáles son las problemáticas y los intereses locales a nivel de la sociedad mexicana, y cuál debería ser el papel de la antropología en México. En ese contexto, cuál es la finalidad de nuestras investigaciones y por qué la necesidad de retomar otras posturas.

¹⁵⁰ Algunos elementos son el cultivo de chía y su consumo como bebida y lustre de pinturas, huerto de cultivo en terreno lacustre (*chinampa*), coa, cultivo de maguey (aguamiel, papel), de cacao, maíz cocido con ceniza o cal, sandalias con talones, bezotes de barro, obsidiana pulida, espejos de piritita, pisos de

entonces adquiere validez; no obstante, algunos investigadores rehúsan pensar que tales regularidades en verdad existan, convirtiéndose así, Mesoamérica, en una gran ilusión (Albatch Pérez, 2010: 31, 37-38, 84-85, 90-91, 97-120).

Por esta razón se sugiere la imposibilidad de que, bajo el concepto de Mesoamérica, así como en interpretaciones hipotéticas sobre el México prehispánico, las comunidades indígenas modernas puedan encontrar congruencia y explicación, con base en un modelo absolutamente infundado que no es lícito para abordar lo particular y lo diverso. La obra de López Austin se vería, de este modo, desacreditada. Pero lo que aquí se pretende decir es que, la oposición expresada mediante los estudios sobre el cuerpo, se deriva en gran medida de un debate que ya existía desde finales de los noventa, debate que discute aspectos epistemológicos arraigados en el concepto de Mesoamérica y que encontraron en el “perspectivismo” la “válvula de escape” idónea a principios del nuevo siglo, incidiendo en las investigaciones sobre la corporalidad como punto de encuentro y desencuentro.

El tema es sumamente importante no sólo porque involucra el concepto de Mesoamérica y el de cosmovisión, sino también porque está en juego el corpus metodológico que López Austin ha construido, y que algunos investigadores consideran discutible dada la complejidad de las sociedades indígenas. Mas, se puede adelantar que tampoco hay muchas alternativas serias al respecto y es probable que tampoco exista un problema de la magnitud que se le imagina. Con ello queremos decir que se trata muy probablemente de un falso problema, pues así autodenominados, los “particularistas”, pretenden ver en la especificidad de un fenómeno particular las cualidades intrínsecas de una cultura. Por tanto, la discusión no tendría sentido, pues la unidad y la diversidad constituyen, ambas, al ser humano. El contraste siempre es necesario y lo particular adquiere significado mediante la generalidad y viceversa.¹⁵²

De ese modo, Saúl Millán plantea una serie de críticas hacia el trabajo antropológico en las comunidades indígenas de México. Entre otras cosas, se enfoca en cuestionar la pobreza explicativa de algunos modelos creados a partir de generalizaciones que tienden a homogeneizar la información y a los grupos culturales, preponderando la unidad

estuco, pirámides escalonadas, escritura jeroglífica, libros plegados estilo biombo (códices), calendario de 260 días, destino marcado por nacimiento, deidades compartidas, etc. (Kirchhoff, 2009 [1960]: 8-9).

¹⁵¹ López Austin da cuenta de regularidades provenientes de la estructura lógica del pensamiento indígena, valiosas más que por lo cuantitativo, por sus cualidades intrínsecas.

¹⁵² Para más información al respecto véase Daniel Albatch Pérez (2010).

histórica sobre la diversidad (2008: 62-63). El autor prefiere retomar la sintaxis y la semántica como ejes que ordenan la experiencia social y regulan el comportamiento colectivo (Millán, 2008: 64). En este sentido, la falta de comprensión de los diferentes sistemas articulados simbólicamente y sincrónicamente, lleva a suposiciones generales y a falsas apreciaciones de la cultura que, a la postre, también conducen hacia la generación de analogías que pretenden explicar la realidad etnográfica actual a partir de un cierto conocimiento de las esferas prehispánicas (Millán, 2008: 68). Millán asevera que, puesto que las interpretaciones sobre lo prehispánico no están acabadas, no pueden éstas ser retomadas *a priori* como modelo para intentar explicar los contextos indígenas contemporáneos (2008: 69).

En su tesis de maestría, Miriam Lamrani (alumna de Martin Holbraad) analiza el “nahualismo” mediante el trato corporal. Haciendo trabajo de campo principalmente en poblaciones nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla. Esta autora realiza una crítica de la manera por medio de la cual se han abordado las relaciones de lo humano con la naturaleza en Mesoamérica. Menciona que “nahualismo” y “tonalismo” son conceptos ilusorios que ocultan la realidad entre cultura y naturaleza (2008: 4-5), las nociones específicas de *nahualli* y *tonal* se han abordado de forma esencialista, holística, y partiendo de modelos establecidos *a priori*, desatendiendo el tema de la integración de alteridad en la persona mesoamericana, así como el reconocimiento de las variantes regionales (Lamrani, 2008: 7-11-16). Asevera que tanto aquello que permite al ser humano acceder al “otro mundo”, como los límites de la persona, van más allá del componente orgánico y de las sustancias que lo animan (Lamrani, 2008: 20).

Como se observó en el capítulo anterior, existe también, como ha habido en otras épocas, una preocupación latente en el medio antropológico por evadir los espejismos que la ontología y la epistemología occidentales crean en torno a sus objetos de estudio, sobre todo la dicotomía cartesiana como medio de conocimiento. Naturaleza/cultura, objetividad/subjetividad, realidad/representación, cuerpo/alma, cuerpo/mente, etc.,¹⁵³ son polaridades que supuestamente no existen en otras culturas (Marilyn Strathern, 1988; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005; Holbraad, 2007 y 2008; Holbraad y Pedersen, 2009; Holbraad *et.al.*, 2007). Para evitar esta bipartición occidental, Descola

¹⁵³ Véase el primer capítulo para un mejor conocimiento del pensamiento occidental con respecto al tema, y el capítulo segundo si se requiere profundizar más en las discusiones antropológicas y etnográficas de los autores citados.

intenta proponer cuatro ontologías existentes en el mundo a partir de cómo conciben su fisicalidad y su interioridad.¹⁵⁴

Basándose principalmente en López Austin (2004 [1980]), Descola ubica a Mesoamérica como una “ontología analogista”, esto es que el ser humano posee distinta interioridad y distinta fisicalidad con relación a su mundo externo, como todo es sustancialmente diferente, el hombre busca la similitud para poder comprender. Es así que la ontología nahua trata de reunir en cada existente una pluralidad de instancias, en la cual, la buena coordinación es necesaria para la estabilización de su identidad individual, su finalidad es la de hacer de cada entidad del mundo, humana o no-humana, un ejemplar casi único (Descola, 2005: 176, 284-285, 295). Tanto Millán como Lamrani, cuestionan la clasificación de Descola, afirmando que en México opera mejor el “animismo” basado en los pueblos amazónicos y en Viveiros de Castro (2002), justamente argumentando que la versión “analogista” está fundada en el modelo de López Austin.¹⁵⁵

Para Lamrani, el *tonal* no ilustra el *alter ego* de cada sujeto, sino que entre lo humano y lo no-humano se comparte una esencia, son dos entes ontológicos cuya sustancia denominada *tonal* sirve como puente entre ambos (2008: 21-26). Para la autora, nahual y curandero serían lo mismo, trabajando en distintos planos ontológicos y dependiendo de la perspectiva con que se vean. Éstos se oponen en términos de lo bueno y lo malo, las prácticas curativas se vinculan con el curandero, en tanto que la hechicería lo estaría con el nahual, éste último, como antítesis, experimenta las afecciones de su contraparte. Como en el perspectivismo amazónico, el cambio que se suscita entre lo humano y lo no-humano se da a través de estos agentes como intermediarios, sin embargo, en Mesoamérica el sujeto se ve así mismo como no-humano mediante su “otro” animal. De este modo, para Lamrani la relación entre curandero y nahual se ve reflejada a través de un acto de cacería, se trata de un ciclo de depredación donde, el depredador (nahual), busca el alma del sujeto como presa, es una cacería en otro plano ontológico por medio de la magia y de la hechicería. Es mediante este ciclo que se instaura una identidad,

¹⁵⁴ Habrá que añadir que entre fisicalidad/interioridad y cuerpo/persona en realidad no hay una diferencia sustancial (Véase capítulo 1).

¹⁵⁵ No obstante, Descola reconoce otras ontologías analogistas en el mundo, la Europa del siglo XVI, África, India y China. Pero precisa que de no incluir y analizar el caso mexicano, caería en un paradigma asiático analogista (2005, 287-288), por lo que una de sus combinaciones resultaría cuestionable comprometiendo la solidez de todo el modelo, ya que las cuatro combinaciones son el desdoblamiento de una dicotomía.

desde que un animal puede ser interpretado como prototipo de lo otro, el *alter ego* representa la incorporación de la alteridad (2008: 50, 52-54, 56, 58).

Si bien la crítica que Lamrani hace a los trabajos que le anteceden pudiera ser, en parte, pertinente, se debe tomar en cuenta que el fenómeno del “nahualismo” tampoco puede ser reducido a una mera relación de cacería, al menos no en plenitud. Tampoco la asociación entre “bueno” y “malo”, uno como antítesis del otro, soluciona ningún paradigma sobre la persona y el cuerpo humano; sino al contrario, simplifican el fenómeno. Es verdad que, para estas instancias, se habían opacado las relaciones entre lo humano y lo no-humano y, que de hecho, es un enfoque que no había importando mucho en los estudios mesoamericanistas; pero trasladar el enfoque perspectivista aplicado en Amazonia, a las comunidades indígenas de México, es de igual forma intentar cuadrar un modelo *a priori*.¹⁵⁶ No obstante, poner atención en las relaciones de alteridad e identidad, de lo humano y lo no-humano, y de cómo de hecho, se perciben a sí mismos los grupos indígenas en un marco de relaciones corporales y extra-corporales, es un buen marco de referencia para seguir avanzando, pero se necesita mayor rigor metodológico.¹⁵⁷

En un reciente trabajo, Millán denomina los relatos míticos de orden normativo asociados al nahual y al jaguar como una “mitología menor” que no habla de la figura del maíz y de lo agrícola, sino que corresponde a narraciones que se desarrollan en un sentido inverso y que exhiben el carácter cinegético del nahualismo (en prensa: 6-7).¹⁵⁸ A partir de esta posición, Millán aborda el cuerpo humano mediante el fenómeno del “nahualismo” y desde la óptica de la corriente antropológica perspectivista. Así, cuerpo y sustancia entre los nahuas de la Sierra norte de Puebla, tal como Neurath considerará que sucede con los huicholes, se expresan como continuidad de sustancia y discontinuidad corporal. Y así como en Amazonia, los nahuas conciben el cosmos

¹⁵⁶ Queremos subrayar que tanto un enfoque holístico como el traslado de otros métodos, teorías o propuestas suscitados en otras regiones, no es un mal procedimiento necesariamente, lo que consideramos inadecuado es la instauración de éste *a priori*. Se deben poner en práctica métodos que evidencien relaciones que eventualmente se puedan contrastar con dichos modelos. En síntesis, si ella argumenta que antes hubo modelos que fueron aplicados *a priori*, Miriam Lamrani cae en el mismo error, ello sin mencionar que su estadía en trabajo de campo fue muy breve (Martínez González, 2012: com. pers.).

¹⁵⁷ Véase la crítica de Charles Stépanoff al perspectivismo en el capítulo anterior (páginas 42-43 y 49-51).

¹⁵⁸ Este tema ya había sido referido por López Austin anteriormente, diferenciando entre “mito narración” y “mito creencia” (2003: 111-122). Consideramos que la mitología que comenta Millán debería coincidir con los “mitos narración” de López Austin, los cuales “se construyen en la *praxis* social y trascienden los niveles de la consciencia y la voluntad individual”. Cuando estos mitos “se enlaza con el “mito creencia”, vuelven perceptible empíricamente la realidad que expresa el mito”. Aún si hemos de equivocarnos al comparar “mitología menor” con “mito narración”, encontramos en Saúl Millán una falta de claridad y explicación respecto a los conceptos mitológicos referidos.

poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias (en prensa: 1-2, 7). Por otro lado, retomando a Chamoux, comprende (2011 [2008]) la alimentación como medio de identidad, estableciéndose una oposición entre los seres humanos y los espíritus, quienes consumen almas humanas aprovechando el estado de enfermedad corporal. La ingesta sería un vehículo para el tránsito de un estado corporal a otro, expresado en forma de cacería donde el nahual o el curandero es capaz de llevar a cabo mediante una metamorfosis anímica (Millán, en prensa: 3-5, 7, 9, 13-14, 25-27).

Se trata de la interacción y cambio de perspectivas entre dos mundos separados ontológicamente, sea a través de “alianzas matrimoniales” entre humanos y entes sobrenaturales, por medio del campo de acción de las entidades anímicas, el sueño, o los procesos terapéuticos. Por tanto, la cacería aparece como una variante del ejercicio onírico y de la terapéutica, no sólo porque estas actividades suponen la incursión de los seres humanos y no-humanos a un mundo alterno; sino también porque las curaciones son una forma de cazar las almas y los sueños un medio para hacerse de alimentos (Millán, en prensa: 28). Mas, la metamorfosis radical comentada por Millán que conlleva un cambio de cuerpo del curandero o nahual (hechicero), cuya actividad nocturna recibe el nombre en *nahuatl* de *takochitalis* (ver dormido) y *moixpatajel* (cambiar de rostro), es inconsistente, pues emplea el término de “metamorfosis” y no explica por qué no utiliza el verbo nahua para esta “transición entre lo animal y lo humano”.¹⁵⁹

Por otro lado, el interesante elemento sobre la alimentación que percibimos en su texto, no es precisamente desarrollado por él, sino retomado de Chamoux a quien ya revisamos en páginas anteriores. Y, aunque Millán extiende su aplicabilidad a diversos tópicos del pensamiento nahua, éstos son tratados con cierta ligereza forzando las interpretaciones dentro de un esquema muy general que reduce todo a la cacería, a una consubstancialidad entre seres, y a cambios de perspectivas entre dos supuestos mundos ontológicos que carecen de fundamento teórico y empírico.¹⁶⁰ En una tónica similar, David Lorente Fernández estudia el caso de los graniceros en Texcoco. Menciona que el chamanismo nahua conlleva un cambio de perspectiva muchas veces expresado en una

¹⁵⁹ Al parecer el verbo nahua que se refiere a este tipo de acción es *cuepa*, empleado también para voltear la tortilla y, que sería muy diferente de metamorfosis o transformación. Por otro lado, *moixpatajel*, en *nahuatl* clásico, podría asociarse con la raíz “*pat*” y al verbo *patcayotia* (Molina, 2008: 80) que se traduce mejor como: “sustituir” o “suceder”, lo cual puede ser un tanto distinto del verbo “cambiar”.

¹⁶⁰ Véase el capítulo anterior sobre la crítica de Charles Stépanoff y la que se ha propuesto en este trabajo al planteamiento de Viveiros de Castro (páginas 42 y 43).

“alianza matrimonial” con entes acuáticos y sobrenaturales, del cambio de perspectiva depende en gran medida la noción de “enfermedad” y de “granizo”, inmiscuido en un ciclo alimenticio de depredación, cultivo y desastres climatológicos, entre dos espacios separados ontológicamente, necesarios para la recreación del mundo. Se trata de una cosmovisión nahua asimétrica de intercambio y de reciprocidad (2010, 165-166, 186).

No obstante, Martínez González comenta que dentro del nahualismo no existe una alteridad constitutiva, sino una alterificación de sí mismo donde la premisa es que lo más humano proviene del exterior, ajeno y diferente como un animal, la relación siempre es metafórica y nunca metonímica. “No es tanto que la metáfora cinegética refiera aquí a la circulación energética que hace posible la perpetuidad del mundo, sino que, sobre todo, nos habla del establecimiento de jerarquías sociales, transgresiones, situaciones de culpa, etc. El hombre mesoamericano se animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico en el que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los métodos adecuados”. De ese modo, el poder del *nahualli* no está en adoptar la perspectiva del “otro”, sino en animalizarse y a pesar de eso, ver el mundo como humano y no confusamente como supuestamente lo perciben los animales (Martínez González, 2010: 260-262). Incluso William Holland postulaba que en el complejo *tzotzil* de los curanderos y(o) “hechiceros”, se establecía metafóricamente un control que aliviaba las tensiones de agresión o violencia social mediante la acción simbólica de la “cacería” (1963: 114, 134-136).

Otro trabajo que emplea elementos del perspectivismo amazónico en grupos mesoamericanos es aquel realizado por Johannes Neurath. Concentrándose el autor en la relación de los huicholes con el “otro” y en los medios rituales y míticos que lo expresan, menciona que la identificación con el “otro” conlleva una coincidencia de las categorías de “ancestro”, “enemigo”, incluso de “mestizo”; pero ratifica que la oposición de campos semánticos no es una oposición simétrica (Neurath, 2008: 30-32). Según Neurath, la relación con lo mestizo es en realidad un asunto ambivalente, donde una retórica de rechazo de parte de los huicholes a los mestizos contrasta con una gran fascinación por este “otro”. El culto a los Dioses vinculados con los mestizos permite apropiarse de los “poderes oscuros” de los enemigos para triunfar en el mundo capitalista mestizo. Dicho culto se caracteriza por terminar mal, con una enfermedad o

con la muerte del sujeto, mientras que los Dioses asociados a los huicholes son benignos, comunales, fomentan la subsistencia y la reproducción del conocimiento tradicional. De esta manera, lo mestizo se vincula con lo individual, la vida desenfadada, nocturna, con el caos original, el peligro, lo trágico, es un agente desestabilizador. No obstante, puede decirse que, en la excentricidad identitaria de los huicholes, el elemento desestabilizador está firmemente arraigado (2008: 36-38).

En este marco, Neurath retoma a Viveiros de Castro (2002) y a Marilyn Strathern (1988) para formular que entre los huicholes la noción de “lo humano” se extiende a los distintos seres del mundo, tales como animales, el maíz o los ancestros. Comenta que los participantes en los ritos se convierten en ancestros, los objetos de la cosmovisión se transforman en sujetos, lo que implica asumir una perspectiva objetivizante y cambios de perspectiva. En este sentido, en esta humanidad única es el mismo cuerpo quien funge como diferenciador y no la cultura, opuesta a la concepción occidental (2011: 213, 215-216). La relación asimétrica que el autor plantea entre los huicholes y el mundo mestizo es un elemento destacable en sus interpretaciones. No obstante, observamos dos detalles inconsistentes. Primero, su modelo interpretativo de manera implícita lleva a considerar deducciones que bien podrían ajustarse al modelo mesoamericano en general, dando cuenta de regularidades conceptuales entre los diversos pueblos indígenas. Segundo, el enfoque perspectivista no modifica sustancialmente su propuesta interpretativa, no tiene ninguna implicación concreta sobre el contenido; el cual, parece estar fundado en bases metodológicas totalmente ajenas e independientes.¹⁶¹

Se ha visto que los primeros postulados alternativos al modelo de López Austin no son del todo independientes de él, pues aglutinan una serie de conceptos referentes a la cosmovisión, la prescripción ideal en el marco de la constitución corporal y anímica, el elemento mítico como expresión simbólica, religiosa, social y política, y las nociones duales mesoamericanas en cuyas aristas se desdobra gran parte del pensamiento lógico indígena. No obstante, las obras analizadas ponen de manifiesto elementos estrictamente sociales y(o) políticos que anteriormente no habían sido subrayados *in extenso*, así como tampoco, existía una faceta del conocimiento que revitalizara el pensamiento

¹⁶¹ Esto también se confirma haciendo un análisis somero contrastando los dos textos citados de Neurath, pues ambos son casi idénticos con dos notables diferencias: cambian de título y al artículo más reciente le fueron agregados párrafos donde se cita a Viveiros de Castro que no existían anteriormente y que, de hecho, no eran necesarios. Desde nuestra óptica pensamos que un empleo adecuado de una propuesta antropológica, cualquiera que ésta sea, debería tomar con mayor seriedad y profesionalismo su ejecución.

mesoamericano atendiendo a los conceptos de humanidad y de la persona en estrecha relación con el cuerpo y su composición interna.

Compartiendo una relativa sintonía con los primeros, los estudios perspectivistas intentan alejarse del modelo mesoamericano importando un discurso de los diversos pueblos amazónicos del Brasil. En ellos vemos un énfasis en tratar de ajustar las creencias locales de los pueblos indígenas de México con un esquema anímico ontológico hasta cierto punto independiente cuyas características son: sustancia compartida con los otros seres del mundo, cambio de perspectivas del curandero que le permiten situarse en ambos mundos separados ontológicamente, un mundo poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias, y una relación de depredación acentuada entre los entes sobrenaturales y los seres humanos. Como se ha visto en algunos de los estudios alternativos sobre el cuerpo humano aquí revisados, la relación de cacería y de alimentación opera en parte en Mesoamérica; sin embargo, esa explicación por sí misma tampoco soluciona los vacíos que existen en la investigación académica.

ANÁLISIS Y BALANCE FINAL. ENFOQUES COMPLEMENTARIOS

La discusión sobre el cuerpo humano en Mesoamérica gira entorno a dos problemáticas esenciales, por un lado, la falta de cuestionamiento por parte de los sucesores del modelo de López Austin sobre el empleo de los conceptos, la metodología y sus pretensiones interpretativas, mostrando cierto desinterés por enriquecer los enfoques y falta de curiosidad por plantear más preguntas. También hay mínimos abordajes que involucren el método histórico, aún cuando López Austin desarrollara una metodología que pugnaba por complementar las distintas disciplinas humanísticas. De manera paralela, el cuerpo humano delineado de manera holística no fue un propósito unánime posteriormente a *Cuerpo humano e ideología*, podemos encontrar algunos esfuerzos en Marie Nöelle Chamoux, Miguel Alberto Bartolomé, Sybille de Pury Toumi y Roberto Martínez González. Por otro lado, disciplinas como la arqueología, en gran medida, si bien adornan sus interpretaciones con analogías históricas, etnohistóricas y etnográficas bastante austeras y conforme a lo dicho por López Austin, no tienen tampoco un compromiso formal que focalice al cuerpo humano, y mucho menos en cuestionar o desarrollar el modelo mesoamericano; exceptuando algunos esfuerzos, hay poca o nula participación del arqueólogo en el plano estricto de la arqueología.

De ese modo, buena parte de la reciente antropología se ha limitado a contextualizar su problema de investigación particular arraigada en un pasado prehispánico que autoriza a ver en los vivos el esquema corporal de los muertos, de manera meramente sincrónica, en ocasiones olvidándose de las particularidades socio-políticas que experimentan actualmente producto de un proceso histórico, y relegando el cuerpo humano al ideal que plantea la creencia. No podemos generalizar a todos aquellos que han realizado aproximaciones etnográficas (han quedado expuestas las virtudes y carencias en los dos últimos capítulos), pero sí podemos decir que existe una despreocupación tanto por ejercer la crítica como de enriquecer lo hecho hasta ahora en términos de una visión integradora, no obstante que la riqueza etnográfica da para elaboradas conjeturas.

Si bien la obra de López Austin es un cimiento sólido para abordar el estudio del cuerpo en las distintas sociedades mesoamericanas, en el desarrollo de la investigación humanística hay necesidad de incluir, o reintegrar, una mayor reflexión etnológica que se adecue a lo que se sabe sobre la cosmovisión indígena y sobre el complejo religioso. Además de que todo modelo tiene un límite, si no se actualiza puede dar la apariencia de convertirse en un paradigma. Hace falta mayor profundización en los sistemas terapéuticos, complementándose adecuadamente con la estructura simbólica que es fundamento teórico del pensamiento rector de todo el sistema cultural. Aunado a eso, dentro de la *praxis* social, resta saber cómo se insertan estos elementos anímicos que tendrían que ser abordados a través de la construcción del ser humano como entidad colectiva, como “persona”, y como *locus* de “expresión humana”. Desarticular la realidad del ideal de conformación corpórea y humana, esto es, saber reconocer las consecuencias prácticas del pensamiento y buscar el criterio de verdad en su eficacia y valor para la vida social y cotidiana, en pocas palabras, saber reconocer entre un cuerpo ideológico y un cuerpo estrictamente pragmático, pero sin marginarse mutuamente entendiendo que ambos constituyen al ser humano.

En este sentido, enumeraremos algunos puntos que se han logrado a partir del modelo mesoamericano de López Austin:

1. Conocimiento profundo de diversos elementos de la religión y filosofía antigua de los nahuas.
2. Conocimiento sobre el vínculo entre la estructura del mito mesoamericano con relación a la constitución del mundo y del cuerpo humano.

3. Sentó las bases para poder reconocer entre tres esferas de la realidad indígena, la creencia, la política y la del saber.
4. Conocimiento sobre la estructura orgánica anatómica corporal en diálogo con sus implicaciones simbólicas mediante un mecanismo dual.
5. Sentó las bases para comprender el sistema anímico, los afectos, las percepciones, las sensaciones, la vitalidad, las emociones en el marco de una estructura ideológica y en estrecha relación con el cosmos.
6. Sintetizó el complejo metafórico mesoamericano que pone de manifiesto la relación del ser humano con las actividades productivas y socio-económicas como la agrícola, en íntima asociación con el corpus mítico, cosmológico, y empleando la figura del maíz principalmente como expresión del “hombre”.
7. Sintetizó el esquema de salud y enfermedad como estado corporal ideal regido por un sistema normativo social.
8. Propuso una metodología eficaz que reagrupa y no divide las disciplinas humanísticas en el marco de un objetivo común.

Por otro lado, se presenta una segunda problemática en el estudio del cuerpo humano en Mesoamérica: recepción acrítica de las nuevas corrientes antropológicas, en este caso, del perspectivismo. Aún cuando algunas de las críticas al modelo mesoamericano planteadas por investigadores que retoman esta corriente pueden ser pertinentes, recaen en errores similares: emplean un modelo *a priori*, importan el animismo pero no admiten la regularidad mesoamericana ni la comparación estructural entre pueblos indígenas, y último, la concepción tergiversada del animismo encontrado en Mesoamérica sólo conducirá, como se ha visto, a crear una nueva regularidad de las “culturas anímico-mexicanas”, una paradoja y de vuelta al mismo paradigma. Ahora bien el conocimiento no está estancado, las distintas posturas bien que mal han aportado algo, a través de etnografía, de presentación de fuentes de información, nuevas preguntas, etc.; también hay que tomar en cuenta que el problema es querer ver “la luz al final del túnel”, no reconocer matices intermedios. Esto nos lleva al cuestionamiento que en capítulos anteriores se ha venido formulando con respecto al perspectivismo como metodología, el supuesto “¡Eureka!” de haber encontrado el “hilo negro” para la comprensión del “otro ser humano”.

Hay varias cosas por precisar. Es difícil englobar a Marilyn Strathern (2006 [1988]), Holbraad (2007), Descola (2005), Viveiros de Castro (2002), Vilaça (2005), Barraud (2010) bajo la misma bandera del perspectivismo, pues también difieren. En este caso concreto digamos que nos referimos a que hay una tendencia general a cuestionar a Occidente, y que de esa oposición se pueda partir para que se logre conocer con mayor claridad la lógica del pensamiento del “otro” (dicha lógica denominada ontología por Viveiros de Castro y Descola). La discusión que sintetiza el perspectivismo, los universales, la individualidad del sujeto, y demás aspectos del “ser”, se han discutido no durante doscientos años, sino durante dos mil quinientos. Seguimos discutiendo lo mismo y enganchándonos en los mismos absurdos (eso sí que podría ser una regularidad del pensamiento Occidental).¹⁶² Pero también este problema se suscita gracias a una falta de diálogo interdisciplinario, la antropología perspectivista, o afín, está discutiendo aspectos enteramente filosóficos, no obstante antes de que exista diálogo con la filosofía, se percibe un alejamiento de ella como si eso les impidiese contraer el virus del “occidentalismo”. ¿Si las disciplinas afines no son tomadas en serio, cómo tomar en serio el pensamiento del “otro”? ¿Dónde queda la supuesta tolerancia y pluralidad, la autocrítica? Así se llega al punto de construir metodologías que no parten de una visión coherente del pensamiento “otro”, ni del pensamiento moderno occidental, mucho menos una buena concatenación de ambas.

Lo que se pretende es únicamente decir que hay presupuestos contradictorios y una simplificación del conocimiento filosófico. Pero por otro lado, la negación radical del dualismo occidental también genera estos problemas, eso sin contar que en Mesoamérica el dualismo también existe.¹⁶³ El problema de desear poner al inverso el pensamiento occidental es que, si bien en algunas circunstancias es propicio,¹⁶⁴ en otras simplifica mucho los fenómenos. Asimismo, existen intenciones éticas mezcladas con epistemología, detrás de estas propuestas podemos ver una preocupación por la dominación y cosificación de la persona en Occidente a la luz del mercantilismo tal como fue analizado por parte de los estudios marxistas, cuya denuncia del fetiche se llegó a ver como una corrupción en lugar de la humanización que reclamaba el respeto y la valoración del ser humano. Es destacable esta intención y reflexión pero quedaría

¹⁶² Este fue el principal propósito del capítulo 1, recordar las mismas reflexiones.

¹⁶³ No dicotomía, se habla de dualismo y complementariedad.

¹⁶⁴ Aún con ciertas inexactitudes metodológicas (véase capítulo 2), consideramos que la etnografía de Amazonia permite conjeturas de este tipo, bien reconocidas y desarrolladas por Viveiros de Castro (2002) y Vilaça (2005). Pero cosa distinta es que eso opere de la misma forma en Mesoamérica.

preguntar: *¿qué justifica hablar de la dominación vía la cosificación del sujeto, y no, de la voluntad de saber como voluntad de poder?* ¿Cuándo las comunidades étnicas del mundo, incluyendo las mexicanas, pidieron la opinión de los investigadores? ¿Quién les autorizó a exhibirlas? ¿Con qué derecho exhumamos los restos de sus antepasados? ¿Con qué derecho los fotografiamos y los fisgoneamos? ¿Se ha visto que un huichol venga a meterse en nuestras vidas? No se pretende aquí detener el trabajo arqueológico, antropológico o cualquiera que se proponga conocer al “otro”, sencillamente ¿por qué habría que cuestionar la cosificación y no el conocimiento como fuente de dominación? Consideramos que habría que empezar por el principio, es decir, ¿para qué queremos conocer al otro? (dicho sea de paso es una reflexión filosófica). Michel Foucault ya había formulado esta imagen, el saber como voluntad de poder (en: Martínez Terán, 2012: com. pers.). En síntesis, *desde que pretendemos conocer estamos creando objetos*, por encima de los eufemismos con los que se quiera parchar al “otro”.

Se entiende que el propósito es que vía el contraste de pensamientos, en este caso del occidental con algún “otro”, se conozca una lógica de pensamiento alternativa. ¿Pero por qué no contrastar también lógicas de dominio occidental, como esta en la cual estamos imbuidos los investigadores? Se reconoce que la intención, en realidad, y también es necesario decirlo, no es mala ni mucho menos entre algunos receptores de este tipo de reflexiones. Muchos de los antropólogos con los que he compartido estas discusiones en verdad conciben un aprecio por los valores indígenas, se les respeta como se tiene que respetar a cualquier persona, tienen la firme intención y compromiso de que esto sirva para que los primeros beneficiados sean ellos.¹⁶⁵ Pero pensamos que la manera por medio de la cual se quiere lograr este fin, el perspectivismo, no cambiará mucho la situación de marginación en la que están envueltos los pueblos indígenas de México.¹⁶⁶ El hecho de cuestionar al perspectivismo también tiene una finalidad del mismo tipo, que eventualmente se pueda encontrar una manera idónea. En el para qué hacer investigación no sólo se trata de dar una respuesta unilateral, sino que tiene que ser integradora observando muy bien la metodología que se aplica, poniéndola bajo la lupa y pensar muy bien en las consecuencias políticas que el consenso académico, en

¹⁶⁵ Me refiero a Carlo Bonfiglioli Ugolini, Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, así como a parte de sus colaboradores en el proyecto citado *supra*.

¹⁶⁶ Además la realidad socio-política e histórica de México es otra, somos una nación pluriétnica, el contraste entre un investigador mexicano y el “pueblo indígena” no es, por muchas razones, el mismo que entre un académico europeo con sus propios intereses institucionales y un indígena de Indonesia o Amazonia. No por nada Amazonia y Melanesia se consideran los grandes laboratorios de la antropología mundial. ¿Entonces dónde está verdaderamente el límite divisorio entre su ontología y mi ontología?

dado caso, pueda causar. Aspectos como una realidad independiente de la indígena y la difuminación de la metáfora entre objetos y sujetos, puede ser mal interpretado en las manos equivocadas y tener consecuencias ideológico-políticas graves que aún no se dimensionan. En pocas palabras, hay que cuestionar y profundizar si estos postulados son políticamente correctos.¹⁶⁷

Insistimos en el punto de la negación de la dicotomía occidental como regularidad de este tipo de reflexiones, puesto que en alguna parte del medio académico vino muy bien esta postura en el marco del debate sobre Mesoamérica, la unidad y la diversidad, y la discusión sobre los universales. Consideramos que se ha pensado al perspectivismo como la forma por medio de la cual es posible oponerse a la unidad mesoamericana; sin embargo, aún cuando ésta se trata de un probable dicotomismo radical en algunos casos del ejercicio académico que prepondera la unidad, no tiene nada que ver con el perspectivismo. Según lo que hemos entendido de Viveiros de Castro, el perspectivismo, no muy lejano al modelo mesoamericano, ha nacido de la regularidad de los pueblos amazónicos. Por tanto, como decíamos páginas atrás, no sería de sorprenderse que aquí, desde esa óptica, se forzara la invención de las “culturas anímico-mexicanas”.¹⁶⁸

Retirando de la senda este cuadro más llamativo y distractor que funcional, enseguida desglosaremos algunos puntos que han estado, incluso ocultos, en la corriente del perspectivismo aplicado a Mesoamérica:

1. Posibilita reubicar el complejo corporal en estrecha relación con los fenómenos sociales y religiosos.
2. Permite conocer relaciones de identidad y alteridad mediante el reconocimiento relacional y efectivo entre agentes culturales humanos, agentes naturales (fauna y flora en la esfera de las relaciones socio-productivas y(o) reproductivas) simbolizados, homologados y analogados, y agentes sobrenaturales extra-humanos simbolizados.
3. Lo anterior da cuenta de las nociones de humanidad y no-humanidad en el marco de las relaciones sociales de otredad e identitarias, esto es, la relación con un cuarto agente muchas veces denominado como “lo mestizo” en México por los

¹⁶⁷ Hay que dejar claro que no está mal aprender de otras filosofías de vida, de acción y de valores en general, incluso otras formas de dualidad o de lógicas. Lo que se critica son los presupuestos mencionados que se pueden prestar a la tergiversación.

¹⁶⁸ Y abiertamente decimos, que preferimos una Mesoamérica corregida.

mismos indígenas. Además facilita percibir la otredad como fenómeno simbólico, y la otredad como interacción social.

4. Permite distinguir los aspectos sobre animismo mediante los cuales se expresa una parte de la cosmovisión mesoamericana.
5. Recuerda que la construcción corporal está íntimamente ligada con la formación de la persona en sociedad y con la construcción de sus relaciones afectivas en conjunto con el sistema normativo.
6. Recuerda y reafirma que se debe realizar un esfuerzo por comprender el punto de vista del “otro” a partir de su percepción conceptual de la realidad.
7. Permite conocer las relaciones espacio-temporales que los sujetos tienen con su entorno a partir de la subjetividad y objetividad del mundo y de sí mismos.

Recordamos al lector que los puntos positivos enlistados sobre el perspectivismo y el modelo mesoamericano de López Austin son únicamente pensados para cubrir algunas necesidades en lo que se refiere al conocimiento del cuerpo humano en Mesoamérica, en sintonía con los trabajos citados a lo largo de esta investigación. Con relación a los estudios teóricos sobre el cuerpo analizados en el capítulo primero, aquellos del segundo vinculados con la etnografía de otras regiones, fuera de los perspectivistas o afines a esa idea, y los trabajos antropológicos que antecedieron a López Austin. Hemos considerado también algunos puntos bajo ciertos enfoques que se piensan pertinentes:

1. En la misma tónica del perspectivismo, involucrar al cuerpo como eje nodal en las relaciones no sólo religiosas, sino asociadas con la construcción del mismo orden social (Le Breton, 1982; Csordas 2003a [1994] y 2003b [1994]; Lyon, 1997; Surrallés, 2004; Jamard; 2004; Andrew Strathern y Stewart, 1998; Barcelos Neto, 2007; Dolmatoff, 1976; Figueiredo, 2004; Teixeira, 2004; Bonfiglioli Ugolini, 2008; Levi, 1999; Belzen, 1999; Laws, 1995; Guiteras Holmes, 1965; Holland, 1963; Vogt, 1966; Gossen, 1975; Villa Rojas, 1980; Bartolomé, 1996; Chamoux, 1989 y 2011; Pury Toumi, 1992; Pitarch, 1996 y 2011; Martínez González, 2010; Sanjuan Pérez, 2011).
2. Recuperar parte del enfoque que procura la influencia de la sociedad en la conformación interna del ser humano (Durkheim [1912]; Mauss, 1936 [1934] y 1938; Douglas, 1978; Barcelos Neto, 2007).

3. A partir de un análisis estructural comprender el sistema de relaciones que el ser humano entreteje con su entorno físico y sus congéneres, formando sistemas clasificatorios y categorías lógicas de ordenamiento, analogación y homologación. (Stépanoff, 2009; Karadimas, 2004; Lévi-Strauss, 2010 [1964]).
4. Continuar el enfoque simbólico entendiendo que la cultura se comporta como la expresión de códigos a partir de la antropología simbólica (Geertz, 2003 [1973]; Bidou, 2004; Hérítier y Xanthakou, 2004; Galinier, 1979, 1990, 1999; Figueiredo, 2004; Teixeira, 2004; Bonfiglioli Ugolini, 2008; Levi, 1999; Karadimas, 2004; Laws, 1995; [Peter] Furst, 1972; Pury Toumi, 1992; Pitarch, 1996 y 2011; Figuerola, 2000; Martínez González, 2006a, 2006b, 2007a y 2007b; Chamoux, 2011; Sanjuan Pérez, 2011; Signorini y Lupo, 1989; Aramoni Burguete, 1990; Fagetti, 1998; Lupo, 2001; Romero, 2006; Knab, 1981).
5. Procurar el diálogo interdisciplinario partiendo de las premisas antes enunciadas que pongan en contraste la representación corporal con otro tipo de expresiones de la cultura (Quezada, 2000; Houston, *et.al.*, 2006; Velázquez García, 2011; Sanjuan Pérez, 2011).

Lo que se pretendería con los aspectos positivos de cada esfera que se han descrito, es complementarse para poder enriquecer el modelo mesoamericano que actualmente se tiene. Se considera en el presente trabajo que se tendría que dejar de lado la discusión dicotómica sobre la unidad y diversidad de Mesoamérica, pensando que tanto una como la otra es constitutiva del ser humano; en cambio, se puede proponer una dualidad de complementariedad, donde tanto lo uno como lo múltiple debe ser abordado de forma separada o conjunta siempre y cuando se siga una metodología rigurosa que atienda a ambos polos. Es en este orden de ideas que consideramos que se puede seguir avanzando en el conocimiento del cuerpo humano.

Como parte de este esfuerzo, y según lo que se ha expuesto y revisado hasta ahora en la presente investigación, adelantaremos que existen ciertas temáticas de extracción mesoamericana donde estos enfoques pueden dar frutos interesantes. Se ha de partir del estado de la cuestión contemplando los aportes ya hechos por parte de los estudios mesoamericanos.

1. **La composición anímica y el ideal de persona** necesaria para la conformación corporal y como patrón de acción en sociedad, los roles, el estatus, la ritualidad. Incluyendo las implicaciones políticas en el comportamiento de los individuos.
2. **La expresión simbólica de cacería y depredación** que fundamenta las relaciones de lo humano con lo no-humano, entes sobrenaturales, naturales o analogías sociales. Pero tomando en cuenta la repercusión y explicando este trasfondo en el marco de estados sociales. El fenómeno del nahualismo traducido al plano sociológico donde se ubica el ejercicio de “hechiceros” y médicos.
3. **Salud y enfermedad** arraigados en el esquema mítico de la cosmovisión, como metáfora del orden social en el rol de los médicos. Esto es, las enfermedades como males sociales y la salud a través del trabajo comunal que caracteriza aspectos identitarios que reposan en el saber colectivo de: graniceros, *ch'abajom*, tiemporos, *claclasquis*, *tamatines*, *mará'akáme*, entre otros, asociados al conocimiento de la comunidad y a los procesos terapéuticos.
4. En este mismo sentido, y como ejemplo, el trabajo de **la metáfora en los distintos grupos mesoamericanos** desde un enfoque estructuralista que revele los vínculos entre el mito, las narraciones y los rituales, con elementos de la práctica cotidiana, por ejemplo: *lo que la lluvia es a la milpa, es lo que la enfermedad al cuerpo humano*. En concordancia con la figura del ser humano analogada a los vegetales como el maíz, inmerso en rituales, ceremonias de petición (o en su defecto de alejamiento) de lluvia para el bienestar del cultivo y, sobre todo, a raíz de los procesos terapéuticos y de curación.
5. **La alimentación como medio de identidad** y comportamiento social, el seguimiento del sistema normativo asociado con un esquema dual (comer/morder o devorar) a través de su connotación de mordedura causante de enfermedad. Todo en relación con el mito, el fenómeno del nahualismo, las curaciones, las interrelaciones con lo extranjero, los ancestros en la figura de los “aires”.
6. Cómo lo anterior se vincula con la percepción de **las relaciones espaciales** y geográficas que ponen de manifiesto el contraste entre el mundo humano, lo que debe ser ese mundo humano, el comportamiento social, público, político, la ética y los valores del ser humano; sirviéndose de la cosmovisión y de las narraciones míticas.

7. Siguiendo **enfoques de tipo semiológico**, analizar la práctica ritual, la iconográfica, la lingüística, técnicas corporales, los materiales, la danza, con la finalidad de asociar los distintos planos de la expresión humana que hablen de los estados socio-corporales, la estética del cuerpo, la energía corporal en relación con lo simbólico y los estados emocionales.

Las temáticas presentadas se imbrican en conjuntos que tocan la mayoría de las veces el sistema terapéutico y el rol de los médicos, pero pensamos que esto se debe a que un solo enfoque no puede revelar todos los rostros de un único fenómeno, por eso, aunque entrelazadas, se ha tratado de exponer de forma muy breve el modo idóneo a través del cual consideramos que se pueden abordar.

Por último, un octavo punto: *enfaticar los valores indígenas como parte de nuestra misma sociedad*, por medio de todos los puntos anteriormente expuestos, y en términos del saber médico, político, ético, estético-artístico (narrativas, pintura, tejido, danza, canto, música, artesanías), científico (clasificación de suelos, técnicas agrícolas), organización social (trabajo colectivo), económico, etc., cuando éstos se presenten y, siempre y cuando, se distinga un contraste mediante el cual se reconozcan los elementos de extracción indígena que enseñen y aporten a la sociedad mexicana. Todo en el marco de un discurso académico dirigido hacia que, eventualmente, sirva de trasfondo para políticas benévolas indigenistas, no en el marco de diferenciación que opone nuestra realidad a la de ellos, sino a través de una visión integradora mediante los valores y el saber. Es decir, cuidar las consecuencias de nuestras investigaciones reflexionando sobre el punto de para qué estudiamos las diversas comunidades del país y que nuestros propósitos académicos sean recíprocos. Aunque también es preciso subrayar la *no idealización* que de nada sirve tampoco, sino una mirada objetiva pero que tienda a ponerse en la perspectiva del otro dentro de la misma esfera de realidad.

COSIDERACIONES FINALES

A lo largo de esta investigación se han revisado los enfoques que ha tenido el estudio del cuerpo humano en Mesoamérica a partir, y en concordancia, con la antropología moderna. Primero se vio que el cuerpo es una reflexión muy antigua, multifacética y que a dado pie a sub-reflexiones vinculadas con la política, la religión, la sociedad y la diversidad cultural. Se ha observado que el cuerpo humano él mismo posee también un comportamiento multifacético que refleja tanto su materialidad como su composición interna que, finalmente, lo diferencia de otros seres vivos del mundo; entendiendo que éste es nodal para la interrelación social, natural y sobrenatural. De los vacíos que podemos subrayar de la antropología reciente, es que hace falta un buen análisis del pensamiento occidental, pues de lo contrario, los especialistas podrían percatarse de que reflexiones aparentemente novedosas se han reiterado más de una vez en la filosofía sobre el Ser humano a lo largo de miles de años. En todo caso, habría que presentar qué es lo que hace diferente la nueva propuesta de aquellas que le anteceden, tratando de evitar las generalizaciones, pues durante un mismo periodo, como se ha visto, existieron opiniones encontradas, en ocasiones muy distintas, sobre el ser humano. Eso sin mencionar que la sociedad occidental ha sido, y se ha caracterizado, a lo largo de su devenir por cuestionar sus propios procedimientos; la crítica y la reflexión muchas veces ha provenido desde el interior, pero eso no fue tomado en cuenta en la corriente antropológica del perspectivismo, al menos no en otros campos disciplinarios.

Por lo demás, esta investigación se ha enfocado en contrastar propuestas antropológicas recientes con aquello que se ha venido haciendo en la investigación mesoamericana, y se obtuvo la siguiente impresión:

Previamente a 1980, no existía un modelo eficaz que aglutinara la información recabada y propusiera una metodología para atender al cuerpo humano como centro del ámbito cosmogónico y mítico del ser humano. No obstante, hubo aproximaciones muy interesantes, sobre todo de corte antropológico donde se vinculaba a la corporalidad en su desarrollo social con los elementos ideológicos de la cultura. La producción de parte de la antropológica subsecuente no recuperó estos enfoques y se volvió, hasta cierto punto, esencialista, pues veía a la cosmovisión como el único valor verdadero para explicar y entender la reproducción y la práctica cultural. Aún cuando el modelo mesoamericano de 1980 de López pugnaba por el diálogo y la correcta imbricación de

los diversos métodos de las humanidades, la antropología subsecuente, así como la historia, y la historia de la medicina, no procuraron la interdisciplinariedad de buena forma, presentándose así, por un lado, una antropología a-histórica y, por el otro, una historia que paradójicamente concurría en un pensamiento indígena estático.

Aunque *Cuerpo humano e ideología...* expresaba fielmente la relación entre lo ideológico con la constitución del cuerpo humano, dejó una brecha saturada de traducciones del complejo anímico y mitológico difícil de cohesionar, en primera instancia, con la *praxis* social; esto es, que la persona en sociedad contribuye a redefinir su composición interna anímica, pues el modelo anímico por sí solo no incide en las acciones sociales prácticas. Sin embargo, consideramos que estas traducciones del pensamiento indígena eran pertinentes y completamente necesarias en el contexto académico en el cual éstas se desarrollaron, puesto que era deseable una visión holística que congregara las diversas posturas e informaciones al respecto, posibilitando un punto de partida y un patrón de contraste entre lo prehispánico y las etapas posteriores a la Conquista, lo religioso y lo social, aún cuando éste último no fuese desarrollado a profundidad. Si bien el periodo que le sigue a la obra mencionada nos deja un gran corpus de información etnográfica, algunos pocos de corte documental histórico, también en ocasiones exageró en simplificar el modelo proporcionado por López Austin al enriquecerlo poco. En cuanto a la arqueología y otras disciplinas, casi no figuran y al arqueólogo promedio no le interesan en lo más mínimo este tipo de discusiones mostrando indiferencia y una sobrevaloración de la evidencia material mayoritariamente descriptiva.

Esta situación agravó e intensificó el debate sobre el concepto de Mesoamérica, entendiéndose que existía una gran preocupación por la unidad de esta región, y no por las particularidades culturales. Percepción verdadera hasta cierto punto, pero sus defensores tampoco tendieron soluciones al respecto. La discusión sobre la unidad y lo diverso, castigando la universalidad del ser humano, vio con buenos ojos el perspectivismo amazónico para desviar la tensión tomando como pretexto y carne de cañón el estudio del cuerpo humano. No obstante, dicha corriente antropológica también nace de las regularidades de otra macro-región como lo es Amazonia y lo que en realidad le preocupaba, no era precisamente esta dicotomía de la manera que estaba siendo discutida en México, sino la universalidad de algunas categorías referentes al cuerpo humano como herramientas de estudio para otros pueblos cuya reflexión del cuerpo

parte de otros mecanismos lógicos no-occidentales. De tal suerte que, algunos investigadores que abogaron por el perspectivismo en México, al poner en práctica este enfoque no solucionaron ningún paradigma sino todo lo contrario, percibiéndose paradójicamente una intolerancia a las disciplinas vecinas, a las metodologías existentes y pugnando por una oposición radical que dificulta el diálogo.

Aquí, se ha partido de que los distintos enfoques deben ser primero cuestionados, y luego aplicados de forma complementaria con la finalidad de proseguir en el conocimiento del cuerpo humano. Retomar antiguas aproximaciones, complementarse con la teoría antropológica de otras latitudes, observar otras ópticas tanto del etnógrafo como de los pueblos que estudia, y enriquecer más el modelo mesoamericano actual, son algunos ejemplos. La segregación de cualquier enfoque sin ser valorado de antemano, sólo acarreará el empobrecimiento de nuestras metodologías y razonamientos. Así, se considera que el hecho de objetivar teniendo como telón de fondo la dicotomía cartesiana no es un problema verdadero pues ésta ya no es radical. La duda metódica y cualquier afán explícito por intentar conocer llevará de la mano la descomposición y la clasificación de los fenómenos observados, llegando al punto de coincidir, al menos en parte, con Descartes. En tanto que seamos una sociedad que se preocupa por explicar y entenderlo todo fabricando investigadores en todas las ramas disciplinarias que pueda haber, habrá objetos y sujetos. Es probable que si el “otro” llega a adoptar los objetivos académicos que nuestra sociedad tiene, en ese momento su pensamiento podría manifestarse cartesianamente. De modo benévolo para ellos, sus pretensiones son más modestas.

El problema no radica ahí, no podemos excluir de ninguna forma nuestro proceder epistemológico; puesto que estará ahí cada vez que nos propongamos conocer. Aprender categorías de otros pueblos es admisible, pero de antemano sabemos que se insertarán y se *complementarán* con las nuestras. Luchar con nuestras propias herramientas es como si un arqueólogo estuviera más preocupado por saber si su cucharilla es de origen olmeca que por excavar y seguir aprendiendo a hacerlo.

Ahora bien, el trabajo propio también puede cuestionarse. Pensamos que la presente investigación restringió mucho sus objetivos, siempre cuidando de no salirse de los marcos propuestos dejando fuera generalidades teóricas importantes como: las corrientes de la antropología estructural-funcionalista, la antropología simbólica, la fenomenología, o bien, desde la historia y la psicología social: las teorías sobre las

representaciones sociales y la larga duración de Fernand Braudel que han incidido en el esquema global de las investigaciones aquí presentadas. Hubiera sido prudente abordar dichas corrientes para otorgar un mejor entendimiento de las particularidades de la investigación histórica y antropológica. Asimismo, no se han incluido más reflexiones clásicas y relevantes sobre el cuerpo humano desde la antropología puesto que el análisis se ha restringido en tiempo y espacio. Hablamos de Maurice Leenhardt, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Godelier, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Evans Pritchard, Malinowski, Edward Tylor, entre otros.

Con relación a la información sobre Mesoamérica, se es consciente de que faltaron algunos investigadores relacionados con el tema. Por ejemplo: George Foster, Martín del Campo, Vargas Castelazo, Diana Ryesky, Robinson Dow, Alan Sandstrom, Ricardo Pozas, Marie-Odile Marion, entre otros. Se ha decidido considerar aquellos que fuesen más representativos de los enfoques que pretendíamos sintetizar, aunque no por ello los otros dejan de ser importantes para profundizar más en el tema. Paralelamente, el estudio aquí presentado se ha apegado al cuerpo humano, por lo que se situó a la obra de López Austin como punto de referencia, pero se ha omitido el desarrollo de su pensamiento con relación a la metodología cuyo enfoque maduró, se expresó y progresó en otros tópicos, tanto mesoamericanos como externos donde presenta la variabilidad de los elementos culturales. Algo similar ha sucedido con otros trabajos sobre Mesoamérica realizados a partir de 1980 que, al centrarnos en la problemática de cómo abordar el cuerpo, no hemos precisado en las particularidades de la etnografía que atienden los fenómenos terapéuticos relacionados con otras temáticas. También sabemos que no se profundizó extensivamente en las tesis relacionadas con estas disciplinas para dar un panorama más completo de los enfoques adoptados en las investigaciones jóvenes, por así decirlo. Lo mismo en el caso de la arqueología, admitimos que tampoco hubo un seguimiento profundo de los trabajos vinculados con la corporalidad; no obstante, en este caso sabemos que tampoco deben ser muchos.

Así, estamos conscientes de que falta mucho trabajo que puede complementar lo que apenas hemos esbozado como una primera aproximación a los estudios que se han vertido sobre el cuerpo humano en Mesoamérica. Esperamos que lo expuesto sea útil para comprender las carencias y virtudes que hasta ahora existen y, que partir de este trabajo, sea posible construir mejores y más completas perspectivas para estudiar este tópico tan necesario y profundo. Se han sintetizado al final del cuarto capítulo algunas

pistas, apenas indicios mediante los cuales podemos abarcar una serie de temáticas mesoamericanas, éstas se presentan imbricadas pero consideramos que con el debido entretejido de enfoques se pueden revelar múltiples rostros que terminen por formar un todo más complejo y heterogéneo de la realidad estudiada.

Por último, hacemos un llamado a la no obstaculización del trabajo vía posturas que imposibilitan el diálogo interdisciplinario mediante la supuesta revalorización de la diversidad, porque en ello se va también la suma particularización y especialización de las disciplinas que a la postre tampoco solucionan ningún problema. Así como a la no diferenciación radical entre los pueblos indígenas y la sociedad mexicana, porque en última instancia, formamos una sola nación y, aunque hay aspectos entre nosotros que no pueden ni deben confundirse, resulta que tampoco somos tan distintos, cohabitamos en ocasiones los mismos espacios y todos pretendemos la misma tolerancia, respeto y pluralidad que conforman los valores más preciados del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de.

Historia natural y moral de las Indias, 2 vols., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954 [1590].

Aguado Vázquez, José Carlos.

Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad, UNAM/IIA/Facultad de Medicina, México, 2004.

Aguirre Beltrán, Gonzalo.

Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1992 [1ª ed. INI de 1963].

Agustín, San.

Del libre albedrío, Biblioteca de Autores Cristianos III, Madrid, 1956.

Confesiones, Espasa Calpe, México, 1985.

La ciudad de Dios, Porrúa, México, 1968.

Ajofrín, Fray Francisco.

Diario de Viaje a la Nueva España, SEP, México, 1986 [1763-1789].

Alamán, Lucas.

Hernán Cortés y la conquista de México, 2 vols., Editorial Jus, México, 1985 [1850].

Albatch Pérez, Carlos Daniel.

El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: Entre la unidad y la diversidad, Tesis de licenciatura de Historia, UNAM, México, 2010.

Alcalá, Jerónimo de.

Relación de Michoacán, Francisco Miranda (ed.), Fimax Publicistas, Morelia, 1980.

Alsina Clota, José.

El neoplatonismo, Anthropos, Barcelona, 1989.

Alvarado, Tezozómoc Hernando.

Crónica Mexicayotl, Adrián León (trad.), IIH/ UNAM, México, 1998 [1598].

Álvarez Heydenreich, Laurencia. “

“Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos”, en: *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (ed.), Instituto mexicano para el estudio de las plantas medicinales, A. C., México, 1976a, pp. 85-111.

“El embarazo y el parto en Hueyapan, Morelos”, en: *Las fronteras de Mesoamérica*, XIV Mesa redonda, Sociedad mexicana de antropología, Jaime Litvak King y Paul Schmidt, tomo 1, México, 1976b, pp. 335-344.

La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos, INI, Colección INI, núm. 74, 1987.

Anales de Cuauhtitlán, véase *Códice Chimalpopoca*.

Ánjel R. y José Guillermo.

“Maimónides, La experiencia entre fe y razón”, en : <http://www.monografias.com/trabajos17/maimonides/maimonides.shtml>, 2012.

Aramoni Burguete, María Elena.

Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena, CONACULTA, México, 1990.

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH).

Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo. Magdalena Coalpitan, 1798.

Aristóteles.

La política, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.

Metafísica, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

De anima, en <http://www.mercaba.org/Filosofia>, 2012.

Averroes, Ibn Rushd.

Grand Commentaire de la Metaphisique d'Aristote, trad., al francés y notas de A. Martin, Les Belles Lettres, París, 1984.

Discours décisif, trad., al francés de Marc Geoffroy, Flammarion, París, 1996.

Barona, Carlos.

“Las figuras híbridas del arte olmeca”, en: *Mesoamérica. Una mirada a través del tiempo*, La palabra de Clío, trabajo presentado en el *Primer Coloquio de Maestría en Estudios Mesoamericanos* (2010), UNAM, en prensa.

Barcelos Neto, Aristóteles.

“Wĩtsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os wauja da Amazônia meridional”, en: *Journal de la Société des américanistes*, tomes 93-1 et 93-2, Paris, 2007, pp. 73-95.

Barraud, Cécile.

“De la résistance des mots. Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l'Indo-Pacifique”, en: *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, André Iteanu (ed.), Les éditions de la Maison de sciences de l'homme, Paris, 2010. pp. 83-146.

Barrera Sánchez, Oscar.

“El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault”, en: *Voces y contextos, Iberofórum Revista de ciencias sociales de la Universidad Iberoamericana*, Año VI, núm 11, enero-junio, México, 2011.

Bartolomé, Miguel Alberto.

“La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), UNAM/IIA/DGAPA, México, 1996, pp. 51-71.

Bartra, Roger.

El salvaje en el espejo, FCE, México, 1998.

Basave Benitez.

Historia silenciosa, Cámara de diputados, México, 1994.

Belzen, Jacob A.

“Religion as embodiment. Cultural-psychological concepts and methods in the study of conversion among ‘Bevindelijken’”, en: *Journal of the scientific study of the religion*, vol. 38, núm. 2, June, Utah, 1999, pp. 236-253.

Benavente [Motolinia], Fray Toribio de.

Historia de los indios de la Nueva España, PORRÚA, México, 1979.

Bidou, Patrice.

“Les organes de la pensée”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 33-42.

Biord Castillo, Raúl.

“Del signo al símbolo”, en: *Anthropos Venezuela*, ½, núm. 32/33, Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Librería Editorial Salesiana, Caracas.

Bonfiglioli, Carlo.

“El yúmarí, clave de acceso a la cosmología Rarámuri”, en: *Cuicuico*, Nueva época, vol. 15, núm. 42, enero-abril, 2008, pp. 45-61.

Breton Le, David.

“Corps et symbolique sociale”, en: *Cahiers internationaux de sociologie*, vol:73, juillet-décembre, Paris, 1982.

Brun, Jean.

Le néoplatonisme, Presses Universitaires de France, París, 1988.

Carlos III, Rey de España.

Real cédula sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos, Archivo General de Indias, Indiferente general 802, fol. 1-8v, 1789, tomado de Manuel Lucerna Samoral, *Los Códigos Negros de la América*, Universidad de Alcalá, UNESCO, Madrid, 1996.

Castro-Leal, Marcia.

“Representación y sentido del cuerpo humano entre los huastecos prehispánicos”, en: *Antropología simbólica*, Marie Odile Marion (coord.), INAH/CONACYT/ENAH, México, 1995, pp. 53-64.

Chamoux, Marie Nöelle.

“La noción nahua de individuo: un aspecto del tonalli en la región de Huauchinango, Puebla”, en: Pérez Ivan (coord.), Roberto Martínez G. (trad.), *Antología de textos de la Sierra norte de Puebla*, INAH, México, 1989, (proporcionado por Roberto Martínez sin paginado).

“Persona, animacidad, fuerza”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), UNAM/IIF/CEMCA, 2011 [2008], pp. 155-180.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón.

Las ocho relaciones de Chimalpahin, 2 vols., Rafael Tena (trad.), Cien de México, CONACULTA, México, 1998 [1615].

Clavijero, Francisco Javier.

Historia antigua de México, 4 vols., Porrúa, México, 1945 [1780].

Códice Chimalpopoca. *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*.

Primo Feliciano Velázquez (ed.), IIH/UNAM, México, 1945.

Colón, Cristóbal.

Los cuatro viajes del almirante y su testamento, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1971 [1492-1506].

Cartas de relación, editorial Océano, México, 1986.

La carta de Colón, elaleph.com en <http://www.educ.ar>, 1999.

“Ordenanzas y otros documentos”, en: Lucas Alamán, *Hernán Cortés y la conquista de México*, editorial Jus, México, 1985 [1850].

Copleston, Frederick

Historia de la filosofía 2, De San Agustín a Escoto, Ariel, Barcelona, 1978.

Cruz, Martín De la y Badiano, Juan.

Libellus de medicinabulus indorum herbis. Ángel María Garibay (trad.), IMSS, México, 1964 [1552].

Csordas, Thomas F.

“Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, en: *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, *Studies in medical anthropology*, Núm. 2, 2003a [1994], pp: 1-24.

“Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology”, en: *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, *Studies in medical anthropology*, Núm. 2, 2003b [1994b], pp: 269-291.

D’Angelo, Patricia.

“Cuerpo y psicoanálisis”, en: *Escuela clínica psicoanalítica del Centro Oro-Textos*, http://www.centrooro.org.ar/co_archivos/Cuerpo_y.pdf, 2012, pp. 1-5.

De La Fuente, Beatriz.

Los hombres de piedra. Escultura Olmeca, UNAM, 1977.

Demócrito.

“Fragmentos sobre la ética”, *Sobre las cosas del mundo invisible*, en: *Los presocráticos*, FCE, México, 1982.

Descartes, René.

Discurso del método, Colofón, S.A., México, 2001.

Descola, Philippe.

Par-delà nature et culture, Gallimard, Paris, 2005.

Detienne, Marcel.

L'invention de la mythologie, Gallimard, París, 1981.

Díaz del Castillo, Bernal.

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Joaquín Rodríguez Cabañas (ed.), PORRÚA, México, 1972.

Diógenes, Laercio.

Vidas, Opiniones Y Sentencias de Los Filósofos Mas Ilustres, Maxtor, Valladolid, 2008.

Dolmatoff, G. Reichel.

“Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest”, en: *Man*, New series, Royal anthropological institute of Great Britain and Ireland, vol. 11, núm. 3, septiembre, 1976, pp. 307-318.

Douglas, Mary.

Símbolos naturales: exploraciones en cosmología “Los dos cuerpos”, Alianza Universidad, Madrid, 1978.

Durán, Fray Diego.

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, 2 vols., José Rubén Romero y Rosa Carmelo (eds.), Cien de México, CNCA, México, 1995 [1587].

Durkheim, Émile.

Las formas elementales de la vida religiosa, COLOFÓN, México, s/f [1° ed. original en francés 1912].

Empédocles.

“Poema”, en: *Los presocráticos*, FCE, México, 1982.

Fagetti, Antonella.

Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza, BUAP / PyV, México, 2002, [1998].

Farnese, Alessandro [Paulo III].

“Sublimis Deus” traducción tomada de *America Pontificia primi saeculi evangelizationis*, 1493-1592, Joseph Metzler (ed.), vol. I, Vaticano 1991 [1537], pp. 364-366, en: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.htm.

“Sublimis Deus”, en: *America Pontificia primi saeculi evangelizationis*, 1493-1592, Joseph Metzler (ed.), I, Vaticano, 1991, [1537].

Fernández Buey, Francisco.

“La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión”, Barcelona, 1992.

Fernández de Oviedo y Valdés Gonzalo.

Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del Mar Océano, 14 vols., ed. Guarania, Asunción de Paraguay, 1944-1945 [1851-1855].

Figueiredo, Cristina.

“Le roc et le corps. Lieux d’objectivation de l’esprit chez les Touaregs (Mali)”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 105-120.

Figuerola Pujol, Helios.

“El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en: *El cuerpo, sus males y sus ritos*, dic-núm. 38, *TRACE* (revista), Travaux et recherches dans les amériques du centre, México, 2000.

Franklin, Karl J.

“Kewa ethnolinguistic concepts of body parts”, en: *Southwestern journal of anthropology*, vol. 19, núm. 1, (spring), New Mexico, 1963, pp. 54-63.

Furst, Peter y Salomon Nahmad.

Mito y arte huicholes, S.E.P., México, 1972.

Gagnon, Claude.

“Avicenne et Averroès”, en: *Encyclopédie de L’Agora*, [http:// agora.qc.ca/documents/Averroes--Avicenne_et_Averroes_par_Claude_Gagnon](http://agora.qc.ca/documents/Averroes--Avicenne_et_Averroes_par_Claude_Gagnon), 2012.

Galinier, Jacques.

“La peau, la pourriture et le sacré: Champ sémantique et motivation dans un exemple otomí (México)”, en: *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 66, 1979, pp. 205-218.

La otra mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes, UNAM/CEMCA/INI, México, 1990.

“Cuerpo aéreo versus aire corporal. Reflexión sobre la antropomorfización de los fluidos de las cosmologías mesoamericanas”, en: José González y Carmelo Lison Tolosana (ed.), *El aire: Mitos, ritos y realidades: Coloquio internacional Granada, 5-7 mayo 1997*, Anthropos editorial del hombre, Barcelona, 1999, pp. 262-276.

García, Fray Gregorio.

Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Pedro Patricio Mey, Valencia, 1607.

Origen de los Indios del Nuevo Mundo, edición aumentada [1729] y alterada, FCE, México, 1981.

García Gual, Carlos.

“El cuerpo humano y su descripción en los Tratados hipocráticos”, en: A. Pérez Jimenez, (ed.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano*, Madrid, eds. Clásicas, 1998, pp. 63-79.

“Cuerpo y alma. De Homero a Platón”, en: *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, Año 11, Núm. 32, Enero, 2012 [2004], pp. 47-61.

Geertz, Clifford.

La interpretación de las culturas, GEDISA, Barcelona, 2003 [1973].

Gobineau, Joseph Arthur.

Essai sur l’inégalité des races humaines, Pierre Belfond, Paris, 1967 [1853–55].

Gómez Canedo, Lino.

“¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 1, 1966, pp. 1-28.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar.

Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana, México, El Colegio de México, 1990.

Goodman, L.

Avicenna, Routledge, A useful introduction to central features of Ibn Sina's philosophical theories, London, 1992.

Gossen, Gary H.

“Animals souls and human destiny in Chamula”, en: *Man*, New series, vol. 10, núm. 3, septiembre, 1975, pp. 448-461.

Goulard, Jean-Pierre.

“Du héron cendré au jaguar ou comment l'identité clanique fait le corps chez les Ticuna”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 77-92.

Graulich, Michel.

“La mera verdad resiste a mi rudeza. Forgeries et mensonges. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Bernal Díaz del Castillo, en: *Journal de las Sociétés des Americanistes*, vol. 82, núm. 82, 1996, pp.63-95.

Green, Otis H.

“The Concept of Man in the Spanish Renaissance”, en: *The Rice Institute Pamphlet*, vol. 46, núm. 4, 1960, pp. 41-56.

Guiteras Holmes, Calixta.

Los peligros de alma. Visión del mundo de un tzotzil, FCE, México, 1990 [1965].

Heráclito.

La sabiduría presocrática, Sarpe, Madrid, 1985.

Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou.

“Présentation”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 7-25.

Holbraad, Martin.

“The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again)”, en: *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Martin Holbraad, Amiria Henare y Sari Wastell (eds.), Routledge Taylor & Francis Group, London & New York, 2007, pp 37.

“Ontology is just another word for culture”, Soumhya Venkatesan (ed.), en: *Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological, Theory (GDAT)*, University of Manchester, 2008, pp. 1-51.

Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen.

“Planet M. The intense abstraction of Marilyn Strathern”, en: *Anthropological Theory*, Vol. 9 (4), SAGE, 2009, pp. 371–394.

Holbraad, Martin, Amiria Henare y Sari Wastell.

“Introducción”, en: *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Martin Holbraad, Amiria Henare y Sari Wastell (eds.), Routledge Taylor & Francis Group, London & New York, 2007.

Holland, William R.

Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio de cambio socio-cultural, INI, Serie de antropología social, México, 1978 [1ª ed., en español 1963].

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube.

The memory of bones: Body, being and experience among the Classic Maya, University of Texas press, Austin, 2006.

Ichikawa, Shin-ichi.

“Alejandro de Humboldt y la Nueva España”, en: *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, Waseda University, núm 7, 2010, pp. 67-80.

Ichon, Alain.

La religión de los totonacas de la Sierra, SEP/INI, núm. 16, México, 1973.

Jamard, Jean-Luc.

“Des techniques du corps? Non, du technique dans les corps”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 43-58.

Jenófanes.

“Poema”, en *Los presocráticos*, FCE, México, 1982.

Kappler, Claude.

Monstres demons et merveilles á la fin du moyenne age, Payot, Paris, 1980.

Karadimas, Dimitri.

“Le petit chaparon rouge, Comment dire le corps sans le nommer”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 121-135.

Kearney, Michael.

“Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido”, en: *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.), México, 3ª ed., 1986 [1983], pp. 130-149.

Los vientos de Ixtepeji: Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco, ediciones especiales 59, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971.

Kirchhoff, Paul.

“Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en: *suplemento de la revista Tlatoani*, (2ª ed.), Al fin LIEBRE ediciones digitales, México, 2009 [1960], pp. 1-13.

Knab, Tim.

“Sueños y realidad en la Sierra de Puebla”, en: *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, tomo III, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1984, pp. 409-415.

Lafitau, Joseph-François.

Moeurs des sauvages américains, comparéess aux moeurs des premiers temps, 2 vols., tomo I, la Découverte, París, 1994 [1724].

Lain Entralgo, Pedro.

La medicina hipocrática, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua. Espasa, Madrid, 1987.

Lamrani, Maria Miriam.

Nagualism and tonalism: An insight on human/non human relationship in Mesoamerica, Tesis de maestría, Londres, University College of London, 2008.

Las Casas, Fray Bartolomé de.

Historia de las Indias, tomo II, FCE, México, 1986.

De unico vocationis modo ómnium gentium ad veram religionem, oc, tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Brevísima relación de la destrucción de las Indias, André Saint-Lu (ed.), Cátedra, Madrid, 1999 [1552].

Laws, Glenda.

“Embodiment and emplacement: Identities, representation and landscape in Sun City retirement communities”, en: *International Journal of aging and human development*, vol. 40:4, New York, 1995, pp. 253-280.

Leibniz, Gottfried Wilhelm.

Meditación sobre la noción común de la justicia, en: *Tres ensayos: El derecho y la equidad, La justicia, La sabiduría*, UNAM/ IIF, México, 2009.

Levi, Jerome M.

“The embodiment of a worker identity: Power and preces in Raramuri ritual healing”, en: *American Indian Culture and Research Journal*, 23:3, Special issue: Disease, health and survival among native Americans, American Indian Studies Center, University of California, Los Angeles, 1999, pp. 13-46.

Lévi-Strauss, Claude.

El totemismo en la actualidad, FCE, México, 1965 [1962].

El pensamiento salvaje, FCE, México, 1988 [1962].

Mitológicas. Lo crudo y lo cocido, FCE, México, 2010 [1964].

Leyenda de los soles, véase *Códice Chimalpopoca*.

López Austin, Alfredo.

“Cosmovisión y medicina náhuatl”, en: *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (ed.), Resumen de la conferencia del 9 de mayo de 1975, Instituto mexicano para el estudio de las plantas medicinales, A. C., México, 1976, pp. 13-27.

Tamoanchan y Tlalocan, Sección de obras de antropología, FCE, México, 1994.

“El núcleo duro, la Cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/FCE, México, 2001, pp. 47-65.

Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas, segunda reimpresión, tomo 1, UNAM/IIA, 2004 [1980], México.

Los mitos del tlacuache, UNAM/IIA, México, 2003.

López de Gómara, Francisco.

Historia de la conquista de México, PORRÚA, México, 1988.

López Farjeat, Luis Xavier.

“Al-Farabí”, en: Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica* on line, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/alfarabi/Alfarabi.html>., 2012.

Louis XIV, Roi de France.

Le code noir. Édít du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique, Extrait de Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales* (pp. 158 à 166) Hachette (Paris), 1897 XXII-472 p, Versión digital de Jean-Marie Tremblay, <http://www.uqac.ca/sociologue/>, 2010 [1680].

Lorente Fernández, David.

“Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas”, en: *Indiana*, núm. 27, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin, pp. 163-191.

Lupo, Alessandro.

“La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, FCE, México, 2001, pp. 335-389.

Lyon, Margot L.

“The material body, social processes and emotion: “Techniques of the body” Revisited”, en: *Body and society*, Núm. 3:83, <http://bod.sagepub.com>, SAGE publications, 1997, pp. 1-21.

Madsen, Claudia.

A study of change in Mexican folk medicine, Middle American Research Institute, 1977 [1965].

Madsen, William.

The virgin's children. Life in an Aztec village today, University of Texas Press Austin, 1960.

Martínez, Isabel.

“Eduardo Viveiros de Castro: De imaginación, traducción y traición”, en: *Anales de Antropología*, Vol. 41, núm. 2, IIA, UNAM, México, 2007.

Martínez Cortes, Fernando.

Las ideas en la medicina Náhuatl, La Prensa Médica Mexicana, México, 1965.

Martínez González, Roberto.

“El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones”, en: *Anales de antropología*, vol. 40-II, UNAM/IIA, 2006a, pp. 117-151.

“El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en: *Cuicuilco*, septiembre-diciembre, año/vol. 13, núm. 38, 2006b, pp. 177-199.

“Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, en: *Estudios de Cultura Maya*, vol. 30, 2007a, pp. 153-174.

“El alma de Mesoamérica: Unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, en: *Journal de las Sociétés des Americanistes*, 93-2, 2007b, pp. 7-49.

“La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, en: *Revista española de antropología americana*, vol. 40, núm. 2, 2010, pp. 256-263.

Martínez Terán, Teresa.

Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI, México, BUAP, 2001.

Filosofía y política en Michel Foucault, Plaza y Valdés/BUAP, 2007.

“La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García”, en: *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril, México, 2008, pp. 121-142.

La libertad insumisa. Justicia, rebelión y otras disidencias, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP, México, 2012.

Mártir De Anglería, Pedro.

Décadas del Nuevo Mundo, 2 vols., México, PORRÚA, 1965.

Mauss, Marcel.

“Les techniques du corps”, en: *Journal de Psychologie*, 32, ne, 3-4, 15 mars-15 avril, 1936 [1934], pp. 5-23.

“Une categorie de l’esprit humaine: La notion de personne celle de «moi»”, Un plan de travail (Huxley memorial lectura, 1938), en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, London, 1938, pp. 263-281.

Mckeever Furst, Jill Leslie.

The natural history of the soul inn ancient Mexico, Yale University Press, New Haven and London, 1995.

Mendieta, Fray Gerónimo de.

Historia Eclesiástica Indiana, PORRÚA, México, 1971.

Millán, Saúl.

“Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos”, en: *Cuicuilco*, Nueva época, vol. 15, núm. 42, enero-abril, 2008, pp. 61-75.

“Hacia una mitología menor: Introducción al animismo nahua”, (en prensa).

Millet, Louis y Madeleine Varin D’ainville

El estructuralismo como método, trad. Pere Vilanova, 2º ed., LAIA, Barcelona, 1975.

Mirandola, Giovanni Pico De la.

Discurso sobre la dignidad del hombre, editorial Goncourt, Buenos Aires, 1978 [1486].

“**Miscelánea Histórica**”, en: *Revista mexicana de estudios históricos*, vol. 2, núm. 1, 1928, pp. 5-36.

Montoya Briones, José de Jesús.

Atla: Etnografía de un pueblo nahuatl, INAH, México, 1964.

Montserrat Torrens, José.

Los gnósticos, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid, 1983.

Moyano, Beatriz Elisa y Ángel María Casas Grajea.

“Los discursos del encuentro y el desencuentro surgidos desde el primer contacto entre Europa y América”, en: *Anduli. Revista andaluza de ciencias sociales*, núm. 3, 2003, pp. 67-81.

Muchembled, Robert.

Historia del Diablo. Siglos XII-XX, FCE, México, 2002.

Muñoz Camargo, Fray Diego.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, René Acuña (ed.), IIA/UNAM, México, 1984.

Muñoz, Diego.

Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cuando formaba una con Jalisco, Instituto jalisciense de antropología e historia, Jalisco, 1965.

Mukayovsky, Jan.

Escritos de estética y semiótica del arte, edición crítica de Jordi Llovet, Colección Comunicación Visual, Gustavo Gili, Barcelona, 1977.

Neurath, Johannes.

“Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, en: *Cuiculco*, Nueva época, vol. 15, núm. 42, enero-abril, 2008, pp. 29-45.

“Vecinos, gente y ancestros: Ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), UNAM/IIF/CEMCA, 2011 [2008], pp. 205-229.

Novoa Cain, Mauricio.

“Derecho indiano y demandas y reivindicaciones indígenas: un enfoque para el lenguaje y la comunicación”, en: *Razón y palabra*, núm. 26, 2002, pp. 1-29, en: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n26/mnovoa.html>.

Núñez de la Vega, Fray Francisco.

Constituciones Diosecianas del obispado de Chiapa. María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), IIF/CEM/UNAM, México, 1988.

O’Gorman, Edmundo.

Servando Teresa de Mier. Obras completas. El heterodoxo guadalupano. 3 vols., México, UNAM, 1981.

Oates, Caroline.

“Demologues et lycanthropes”, en: *Metamorphose et bestiaire fantastique au moyenne age*, Lorence Harf-Lancner (comp.), École normale supérieur de jeunes filles, Paris, 1985.

Olavarría, Ma. Eugenia.

Análisis estructural de la mitología yaqui, INAH, México, 1990.

Ortiz de Montellano, Bernardo.

Medicina, salud y nutrición aztecas, XXI, México, 2003 [1990].

Pané, Ramón.

Relación de la historia antigua de los indios, traducción al francés, presentación y notas de André Ughetto, París, La Différence, 1992.

Panofsky, Erwin.

“*La perspectiva como forma simbólica*”, Tusquets Editores, Barcelona, 1985.

Parménides.

“Poema fenomenológico”, en: *Los presocráticos*, FCE, México, 1982.

Paulo III, véase Farnese, Alessandro.

Pauw de Corneille.

Recherches philosophiques sur les Américains. Ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine, G.J. Decker, imprimeur du Roi, Berlín, 1768.

Pitarch Ramón, Pedro.

“Animismo, colonización y la memoria histórica tzeltal”, en: *Revista española de antropología americana*, vol. 26, Madrid, 1996.

“Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, en: *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37, 2011, pp. 149-178.

Platón.

Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro, Madrid, Gredos, BCG, 1986.

Timeo o de la naturaleza, Edición Electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, 2012.

Pomar, Juan Baustista de.

“Relación (Tezcoco, 1582)”, en: Angel María Garibay, *Poesía Náhuatl*, 1:149-228. México, 1964.

Protágoras.

Protagoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios, Ediciones Orbir, S.A., Argentina, 1980.

Pury Toumi, Sybille de.

Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures essai d'ethnolinguistique, La pensée sauvage, Paris, 1992.

Quezada, Noemí.

Enfermedad y maleficio. El curandero en el México Colonial, UNAM/IIA, México, 2000.

Relación de Michoacán, véase Alcalá.

Rojas Chávez, Juan Martín y Jorge Arturo Talavera González.

“Los usos del cuerpo humano en el México prehispánico”, en: *Diario de campo, Boletín interno de los investigadores del área antropológica*, núm. 41, marzo, CONACULTA/INAH, México, 2002, pp. 15-16.

Romero López, Laura Elena.

Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, INAH, México, 2006.

“La noción de persona y el concepto de *ixtlamatki* en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla”, en: *Revista Pueblos y Fronteras digital. La Noción de Persona en México y Centroamérica*, Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, pp. 1-41.

Roselló Soberón, Estela.

Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España, Serie Historia Novohispana, núm 86, UNAM/IIH, México, 2011.

Ruiz de Alarcón, Hernando.

“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...*, Fuente Cultural, México, vol. 2, 1953, pp. 17-130.

Sahagún, Bernardino de.

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

Salmoral, Lucerna, Manuel.

Los Códigos Negros de la América, España. Madrid, Unesco, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 279-284.

Sánchez de Aguilar, Pedro.

“Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán”, en: *Anales del Museo Nacional de México*, época 1, tomo IV, México, 1900 [1ª ed. 1639], pp. 15-122.

Sanjuan Pérez, Laura Elena.

Las representaciones humanas en Michoacán durante el periodo Posclásico, Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México, 2011.

Saussure De, Ferdinand.

Curso de Lingüística General, 15º ed., trad. Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1976, [1º ed. 1945, ed. original en francés 1915].

Sepúlveda, Juan Ginés de.

Demócrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios, al cuidado de Ángel Losada. Madrid CSIC, 1951 [1892], reimpresión en 1986.

Serna, Jacinto de la.

“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*, vol. 1., Fuente Cultural, México, 1953, pp. 47-368.

Silver, Daniel B.

“Enfermedad y curación en Zinacantan. Esquema provisional”, en: *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966, pp. 455-473.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo.

Los tres ejes de la vida. Alamas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.

Stépanoff, Charles.

“Dovouring perspectives: On cannibal shamans in Siberia”, en: *Inner Asia 11*, 2009, pp. 283-307.

Strathern, Andrew y Pamela J. Stewart.

“Embodiment and communication. Two frames for the analysis of ritual”, en: *Social Anthropology, The Journal of the European association of social anthropologist*, vol. 6, parte. 2, june, Cambridge, 1998, pp. 237-251.

Strathern, Marilyn.

O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia, Universidade Estadual de Campinas, Editora Unicamp, 2006, [1988].

Sublimis Deus véase Farnese, Alessandro.

Surrallés, Alexandre.

“Des états d’âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 59-75.

Teixeira, Maria.

“Circulation des fluides et tranformation des êtres. Les Manjak de Guinée-Bissau”, en: *Corps et affects*, Héritier, Françoise y Margarita Xanthakou (dir.), ODILE JACOB, Paris, 2004, pp. 187-203.

Termer, Franz.

Etnología y etnografía de Guatemala, Ernesto Schaffer y Alicia Mendoza (trads.), Publicaciones del seminario de integración social guatemalteca, Guatemala, 1957.

Tezozómoc, véase Alvarado.

The Popol Vuh of the Quiche maya: The book of the counsil of Guatemala, Munro Edmonson (trad.), Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1971.

Tomas de Aquino, Santo.

Suma de teología, parte I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

“Título de Pedro Velasco”, en: *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), UNAM, México, 1989.

Torquemada, Fray Juan de.

Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, VII vols., IHH/UNAM, México, 1975.

Vainfas, Ronaldo y Marina de Mello e Souza.

“Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”, en: *Tempo*, vol. 3, núm. 6, diciembre, Niterói: Sette Letras, 1998, pp. 95-118.

Velasco, Pedro, véase “Título de Pedro Velasco”.

Velásquez García, Erick.

“Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya”, en: Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega Villalobos (eds.), *Los Mayas: Voces de piedra*, Ámbar Diseño, México, 2011, pp. 235-251.

Vernant, Jean Pierre.

Mythe et pensée chez les Grecs, La Découverte, París, 1996.

Viesca, Carlos.

Medicina prehispánica de México, Panorama, México, 1998 [1992].

Ticiotl I. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos, Departamento de Filosofía e Historia de la Medicina/Facultad de Medicina UNAM, México, 1997.

Vilaça, Aparecida.

“Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities”, en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, Núm. 3, september, 2005, pp. 445-464.

Villa Rojas, Alfonso.

“La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en: *Anales de antropología*, tomo II, vol. 17, México, 1980, pp. 31-46.

Villoro, Luis.

Creer, saber, conocer, Siglo XXI, México, 1982.

Vitoria, Francisco de.

Obras. Introducción de Teófilo Urdánoz, BAC, Madrid, 1960.

Reelecciones, Javier Malagón (ed.), Unión Panamericana, Washington D. C., 1963.

De indis, ed. crítica bilingüe por L. Pereña y J.M. Prendes, con estudios introductorios de V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdánoz y A. Truyol Serra, CSIC, Madrid, 1967.

Viveiros de Castro, Eduardo.

A inconstancia da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia, COSACNAIFY, São Paulo, 2006 [2002].

Vogt, Evon Z.

“Los h'iloletik: Organización y funciones del chamanismo en Zinacantan”, en: *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966, pp. 113-128.

Wagner, Roy.

The invention of culture, University of Chicago Press, Chicago and London, 1981 [1975].

Warren, Benedit.

La conquista religiosa de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.

Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck.

El camino a Eleusis, FCE, México, 1980.

Winthrop, Jordan.

White over black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812, Omohundro Institute of Early American History, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968.

Zavala, Silvio.

La filosofía de la conquista. FCE, México, 1947.

“Nuño de Guzman y la esclavitud de los indios”, en: *Historia Mexicana* vol. 1, núm. 3, 1952, pp. 411-428.

Las instituciones jurídicas en la conquista de América, PORRÚA, México, 1971.