

LA NOCIÓN DE PERSONA EN MESOAMÉRICA: UN DIÁLOGO DE PERSPECTIVAS

Roberto Martínez González

Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.
rmtzgnlz@unam.mx.

Carlos Barona

Universidad Nacional Autónoma de México/Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras
Unidad de Posgrado, Edificio "H" números 105, 113 y 114, Circuito de Posgrados,
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Deleg. Coyoacán, México, D.F.

RECIBIDO: septiembre de 2012; ACEPTADO: noviembre de 2012

Resumen: En este trabajo describiremos el modo en que los conceptos de cuerpo y persona fueron introducidos en la antropología mexicana y la manera en que el estudio de esta temática particular ha contribuido al entendimiento de los pueblos nativos de Mesoamérica. A partir de una revisión histórica, explicaremos cómo diferentes perspectivas de investigación han generado distintas clases de datos en función de intereses políticos. Sin embargo, la intención de este artículo también es criticar a todos aquellos antropólogos que han tendido a adoptar conceptos y teorías exógenos sin un análisis previo.

Palabras clave: cuerpo; persona; alma; antropología mexicanista.

THE NOTION OF PERSON IN MESOAMERICA: A DIALOGUE OF PERSPECTIVES

Abstract: In this work, we will describe how the concepts of body and person have been introduced in Mexican anthropology and how the study of this particular subject has contributed to understanding the Mesoamerican native peoples. Through a historical overview, we'll explain how different research perspectives have produced different kinds of data according to political interests. Nevertheless, the intention of this article is also to criticize all those anthropologists who have tended to adopt exogenous concepts and theories without a previous analysis.

Keywords: body; personhood; soul; Mexican anthropology.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, para las sociedades tradicionales, el ser humano no es una entidad perfectamente delimitada, sino que se trata de un producto progresivamente elaborado por la intervención de fuerzas y entidades naturales, sociales y sobrenaturales. Desde un punto de vista sociológico, la condición humana, más allá de una caracterización biológica, está dada por la

interacción entre el mundo social (que modela el comportamiento del individuo en la producción de la identidad personal y su adscripción al grupo) y las cualidades psicofisiológicas que le dotan de una cierta singularidad y permiten su reconocimiento como sujeto en la comunidad. En otras palabras, la propia concepción de lo humano implica un diálogo con la sociedad y el ambiente natural en que se desenvuelve. A través de metáforas, las cualidades humanas son usadas para la interacción y apropiación de los objetos circundantes, mientras que, simultáneamente, nos valemos del medio para figurar nuestro propio funcionamiento. Es por ello que, para comprender lo que una determinada sociedad define como una persona, no basta con explicar el simbolismo de los distintos elementos corporales sino que, por el contrario, el problema debe ser situado en la interfase entre el ser humano y su entorno circundante; lo cual comprende las relaciones simbólicas que puedan presentarse entre el hombre y la naturaleza, la sociedad y sus miembros, y el mundo sobrenatural (o naturaleza humanizada).

Los pensadores de las más diversas épocas y regiones del mundo han generado gran cantidad de hipótesis y cuestionamientos en torno a la naturaleza del hombre; de suerte que, prácticamente, todas las sociedades presentes y pasadas poseen y han poseído una teoría sobre el funcionamiento del ser humano. No obstante, no fue sino hasta fechas relativamente recientes que los científicos sociales comenzaron a ocuparse del modo en que el otro concibe la vida, el cuerpo y el ser.

Aun cuando dichas hipótesis no hayan sido explicadas, una breve revisión de los trabajos que hasta ahora se han generado en la antropología mexicanista revela que las nociones de cuerpo y persona atraviesan las más diversas temáticas y fronteras espacio-temporales. Siendo que la bibliografía consagrada es por demás extensa, conviene hacer una revisión de los principales enfoques que han dado pie a los numerosos estudios sobre el tema para tratar de comprender cuáles han sido los aportes y deficiencias de una u otra perspectiva.

Dada la magnitud de la empresa, de momento no será posible abordar todos los autores ni todas las regiones culturales y deberemos conformarnos con discutir aquellas propuestas que, en nuestra opinión, han tenido mayor impacto en el desarrollo de la disciplina. Siendo así, lo que a continuación se presenta no debe ser entendido como un continuo sino como una serie de saltos en el espacio y el tiempo que se articulan para ilustrar tanto las rupturas y cambios como las permanencias.¹

¹ Somos igualmente conscientes de que pocas veces los “ismos” reflejan la verdadera complejidad del pensamiento antropológico; pero, bajo un esfuerzo de síntesis, hemos debido clasificar a nuestros autores de acuerdo con aquellos principios generales con los que mostramos mayor afinidad.

LA NOCIÓN DE PERSONA Y LAS IDEOLOGÍAS DEL DESCUBRIMIENTO

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 posibilidad 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).²

Contrariamente a lo sucedido con los esclavos procedentes del África subsahariana —a quienes en el siglo XVII se llegó a considerar como bienes muebles—, parece claro que, desde la misma llegada de Colón, los amerindios siempre fueron vistos como personas.³ Dicho reconocimiento se hizo oficial con 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 Cortés como Nuño de Guzmán, no implica por sí misma que se negara la humanidad de los mesoamericanos,⁴ 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.⁵

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. Varios cronistas, como Durán (1995 [1587], vol. I: 53) y García (1981 [1607]: 7-19), optaron por suponer que dichos pueblos provenían de tribus perdidas de Israel o cartagineses que, en algún momento,

² Véanse Aguado (2004) y Barona (2012) para una revisión de la historia de las nociones corporales en Europa.

³ El almirante los llama en repetidas ocasiones “gente” u “hombres” y más de una vez se detiene en sus descripciones para explicar cuán amorosos eran los caribes y cuán fácilmente se les podría reducir a la fe católica (Colón 1999 [1493]: 5-8). Para una discusión sobre el tema de la supuesta animalidad de los indios, véase Gómez Canedo (1966: 1-28). Para mayor detalle sobre las actitudes que los europeos adoptaron frente a los africanos negros véanse Louis XIV, Roi de France (2010 [1680]), Carlos III, rey de España (1996 [1789]), y las obras de Lucerna Salmoral (1996) y Winthrop (1968).

⁴ Véase Zavala (1952) para mayores detalles sobre la trata de esclavos indígenas en la Nueva España.

⁵ “Está admitido por el Derecho de gentes y natural dar muerte a los enemigos vencidos en justa guerra, someterlos a esclavitud, confiscarles los bienes, pero sólo en tanto cuanto le exige el interés de la paz y bienestar públicos, pues este es el fin de la guerra justa” (Giné de Sepúlveda: 1951 [1892]: 95).

habían cruzado el mar y modificado su cultura. Sus escritos, por consiguiente, se esfuerzan en reconocer semejanzas con el judaísmo que demuestren el vínculo supuesto. 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, por ejemplo, de “El Título de Pedro Velásco” (1989 [1592]: 30r).

Aunque en principio se consideraba que todos los hombres eran iguales en esencia, libertad y dignidad, la cosmovisión cristiana de la época también suponía que, “accidentalmente”, por el ejercicio de su libre albedrío o el de otros hombres, algunos seres terminaron por adquirir un valor inferior.⁶ 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.⁷

Habiéndose gestado desde la mitología grecolatina y consolidado en el Medioevo, el “salvaje” 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, según Bartra (1992), 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, etcétera. Así, el salvaje no sólo es un antihombre sino también un prehombre; 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 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 solo pie, etcétera. 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. 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 [1492-1506]) dijo que los indios que le acompañaban tenían pánico de descender en una isla

⁶ Lo que constituye una reelaboración cristiana de la aristotélica inferioridad natural y la esclavitud natural.

⁷ Dicho sea de paso, la idea de la inferioridad natural no se aplicaba exclusivamente a los infieles pues, como señala Vitoria (1963 [1586], relaciones 20-23): “tampoco entre nosotros escasean rústicos poco semejantes de los animales”.

“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”.⁸ Fernández de Oviedo (1944-45 [1851-1855], II: 86), por su parte, menciona a unas indias que vivían “a imitación de las amazonas”. Aun los más pragmáticos y sanguinarios conquistadores parecieran haber perseguido fantasías; entre éstos, destaca el caso de Nuño de Guzmán, quien, como se ve en la *Relación de Michoacán* (1980 [1541]: 341-342), llegó al occidente de México 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 tenemos de ir a aquellas tierras”.

Sin embargo, un detalle que pocas veces solemos considerar es que, en los primeros años del periodo colonial, la imaginación 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.

Lo que queremos decir es 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.⁹ Es notable, por ejemplo, que la famosa *Junta de Teólogos* en que se definiría la cualidad de los indios —donde se enfrentaron Ginés de Sepúlveda y Casas— se llevara a cabo justamente en Valladolid y no en México. Más relevante aún es que, si nos fijamos en los argumentos esgrimidos por ambos bandos sobre la legitimidad de la Conquista, podemos ver que lo que se discute no es el carácter salvaje de los indios ni su inferioridad con respecto a los españoles, sino tan sólo si éstos deben o no ser esclavizados.¹⁰ Lo que esta

⁸ Para mayor información sobre el tema de los monstruos, véanse también las obras de Oates (1985) y Muchembled (2002 [2000]: 99).

⁹ De acuerdo con Bartra (1992: 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”.

¹⁰ Ginés de Sepúlveda (1951 [1892]: 17-18, 19, 22, véanse también 33, 35) argumentaba que la guerra a los indios era justa porque ésta tenía la finalidad de castigar las faltas que se habían cometido con la idolatría. Declara, además, 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

controversia muestra no es un conocimiento profundo de las culturas indígenas sino la oposición entre dos distintas visiones del salvaje: por un lado, aquella que postula su carácter de bestia que debe ser domesticada para el servicio de los hombres y, por el otro, la que supone su carácter de hombre débil, ingenuo y libre de pecado que, con la debida instrucción, puede ser transformado en el cristiano ideal (Moyano y Casas 2003: 71).

Aunque el libro de Sepúlveda *Democrates secundus sive de justis belli causis* fue censurado y la humanidad de los nativos parecía implícita desde el momento en que, en 1514, Fernando el Católico había expedido una cédula 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. Tan sólo un ejemplo de ello es la opinión de Motolinía (1969 [1541]: 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 [1577-1600]: 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.¹¹

En el lado opuesto, nos encontramos a todos aquellos frailes que creyeron encontrar 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

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”. Bartolomé de 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”.

¹¹ Aún más imaginativo nos resulta Díaz del Castillo (1972 [1632]: 160), quien acusa a los indios de “tener excesos carnales hijos con madres y hermanos con hermanas y tíos con sobrinos”. Recuérdese que, como bien lo ha señalado Graulich (1996), la *Historia verdadera...* es una obra secundaria escrita por un hombre cuya participación real en la Conquista es más que dudosa.

de Dios en la Tierra.¹² Se pensaba que la idolatría de los indígenas –debida a su inocencia más que a su malicia– era menos perniciosa para la Iglesia que la herejía de los españoles.¹³ 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 Quiroga se lanzó a la fundación de sus pueblos-hospitales en el centro de Michoacán. El ideal de este célebre 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 el que la sencilla vida de sus habitantes contrastaría con su profunda moral humanista (Warren 1977). 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, el cual tenía la intención de dar educación superior a los jóvenes hijos de los señores (Gonzalbo Aizpuru 1990: 112).¹⁴

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,¹⁵ el enfoque lascasiano pareció prevalecer, al menos entre los evangelizadores. 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 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 nativos comenzaron a ser abandonados por los evangeliza-

¹² “Niños con barbas” les llama en una ocasión Ximénes (Termer: 1957 [1930]: 148), “párvulos” los nombra Mendieta (1971 [1870]: 529), “niñitos”, Sánchez de Aguilar (1900 [1639]: 27), etcétera.

¹³ 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).

¹⁴ 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.

¹⁵ Motolinía (1969 [1541]: 60) habla de cuatro millones, López de Gómara (1988 [1552]: 325), de seis, ocho o diez millones de bautizados.

dores hacia fines del siglo XVII; una vez que se deja de ver a los indígenas como un peligro o una herramienta de salvación, sólo queda la ignorancia.¹⁶

Por otro lado, podemos señalar que, gracias a la apropiación de algunos conceptos mesoamericanos, los evangelizadores pudieron reformular sus definiciones 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 (*Leyenda de los soles* 1945 [1736-1740]; la *Relación de Michoacán*: 1980 [1541], en comparación con Torquemada: 1975 [1615], I: 69-70; Muñoz Camargo 1984 [1584]: 64).¹⁷ 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 [1719-1722]: 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, nervosos, 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.

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 dentro 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

¹⁶ Véase, por ejemplo, Ajofrín (1986 [1763-1789]: 83, 120) sobre la poca administración de sacramentos a los indios de Tlanepantla y Yuriria, Michoacán.

¹⁷ Es interesante notar las continuas referencias a encuentros pasados con grupos no cristianos en las descripciones de los pueblos insurrectos. Pomar (1964 [1582]: 155) dice que los chichimecas eran “de una generación de indios bárbaros, como los alárabes de África”.

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. 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 a satisfacer las demandas del mercado internacional que se gestaba en el capitalismo naciente.

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 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 de acuerdo con 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 de “hombre”, los evangelizadores se encargaron de traducir a sus respectivas lenguas los preceptos que desde la óptica cristiana eran definitorios de la condición humana. 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 (Martínez: 2008). Caso excepcional es el del franciscano Bernardino de Sahagún (1550-1629 [1540-1585], lib. X) quien, lejos de conformarse con tratar el tema del *tonalli*, dedica buena parte del libro X a las partes del cuerpo, las cualidades de los diferentes sectores sociales y los pueblos de la región. 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. 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 el cuerpo y la persona suelen tener una función contextual más que temática (véanse, por ejemplo, Alvarado Tezozomoc 1998 [1598]; Chimalpahin 1998 [1615]; *Popol Vuh* 1971 [1701]).¹⁸

Tras el desencanto por la empresa evangelizadora y colonial, la perspectiva sobre el indio se endureció considerablemente; lo anterior derivó en una mayor

¹⁸ Un caso excepcional es el de Cruz y Badiano (1964 [1552]), donde se busca hacer converger la medicina hipocrática con la de tradición mesoamericana.

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, la brujería y las nociones corporales amerindias; ejemplo de ello son las obras de Ruiz de Alarcón (1953 [1629]), Serna (1953 [1656]), Núñez de la Vega (1988 [1702]) y una multitud de procesos relativamente abundantes en las regiones oaxaqueña y maya.¹⁹

En la medida en que, bajo la influencia de la Ilustración, las prácticas indígenas iban dejando de ser consideradas como peligrosas, éstas decaían al rango de superstición y se fue perdiendo paulatinamente el interés por las sociedades amerindias de la época. Aun si con la ideología independentista asistimos a un renovado gusto por lo indio, no sería sino hasta fines del siglo XIX que se llevarían a cabo nuevas investigaciones sobre la concepción del ser humano en el pensamiento indígena.

RAZA, MENTE Y MEDIO AMBIENTE: LA NOCIÓN DE PERSONA ENTRE LOS ANTROPÓLOGOS NATURALISTAS

Fueron pocos los viajeros europeos que exploraron Nueva España durante la política de restricción que adoptó la Corona en el siglo XVII; sin embargo, quienes se adentraron en las regiones indígenas y dejaron constancia escrita de ello nos aportan algunos curiosos detalles sobre sus nociones de persona. El irlandés Thomas Gage (1946 [1648]), quien fuera fraile dominico en México y Guatemala, proporciona valiosos datos sobre nahualismo y brujería; el napolitano Francesco Gemelli (1955 [1700], 88-89; véase también Ichikawa 2010: 67), en su *Viaje a la Nueva España*, nos presenta una serie de descripciones físicas de los indios, atiende sus vestimentas y elogia sus habilidades artesanales. Más interesante aún resulta que, al hablar de su temperamento, lo define como algo innato: “Son por naturaleza muy tímidos los indios, mas estando apoyados son cruelísimos”.

Pese a las múltiples vejaciones de las que fueron objeto los indígenas a manos de quienes, considerándolos hombres, los trataban como bestias, los juicios más duros en contra de su capacidad intelectual y plena humanidad suelen provenir de intelectuales europeos que, en realidad, tuvieron muy poco contacto con América. Si bien, desde el siglo XVI, Hernández y Sahagún ya postulaban que las cualidades de los indios derivaban de condicionantes ambientales, este tipo de ideas no parece haberse desarrollado con plenitud sino hasta la segunda mitad de

¹⁹ Para mayores detalles sobre las opiniones que los párrocos de fines del periodo colonial esgrimían en contra de los indios, véase Taylor (1989).

1600.²⁰ Los mejores ejemplos de ello son las tesis de Pauw (1678) y Buffon (Novoa 2002: 21) sobre la inferioridad climática del Nuevo Mundo, frente a la fortaleza de Europa, que, en consecuencia, tendía a producir seres débiles, degenerados y salvajes que, por naturaleza, serían infinitamente más bajos que los hombres civilizados. Aun cuando otros grandes eruditos, como Clavijero (1945 [1780]) y Pernety (1768), se opusieron enérgicamente a la “inferioridad natural” de América, este tipo de argumentos tuvo tanta influencia que incluso los encontramos en gente como Humboldt (1966 [1811]: 57) más de cien años después.²¹

En el paso del siglo XVIII al XIX, comenzó a restársele peso a los condicionantes ambientales y, en su lugar, se optó por explicaciones fundadas en la herencia y la fisiología.

En 1798, el neuroanatomista alemán Franz Joseph Gall pretendió haber descubierto que, en los humanos, la forma del cráneo modifica el tipo de funciones cerebrales; de suerte que ciertas conformaciones predispondrían a los individuos hacia la inteligencia, otras hacia la emotividad, la criminalidad, etcétera. A partir de tales propuestas se desarrolló, a lo largo del siglo XIX y parte del XX, una pseudociencia denominada *frenología* (del griego: φρήν, *fren*, “mente”, y λόγος, *logos*, “conocimiento”) que pretendía predecir el comportamiento de los sujetos en función de la forma de sus cabezas. Evidentemente, tal enfoque también tuvo un papel importante en el estudio de las “razas” y su correspondiente clasificación como “superiores” o “inferiores”. Spurzheim, por ejemplo, postuló la distinción de las “razas frontales”, que calificaba como más inteligentes, y las “razas occipitales”, cuyo desarrollo predominante se observa en el campo de los sentidos (Olivier y Mondragón 2011: 94).²²

²⁰ “Ni las plantas echan profundas raíces, ni cualquiera es de ánimo constante y fuerte, y los hombres que nacen en estos días y que a su vez empiezan a ocupar estas regiones, ya sea que deriven su nacimiento únicamente de españoles o sea que nazcan de progenitores de varias naciones, ojalá que obedientes al cielo, no degeneren hasta adoptar las costumbres de los indios” (Hernández en Bustamante García 2005: 324). Sahagún menciona: “y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados a su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra” (1992, x: 579-580).

²¹ “A pesar de la variedad de los climas y las alturas en que habitan las diferentes castas de hombres, la naturaleza no se separa nunca del tipo a que se sujetó de miles y miles de años a esta parte” (Humboldt: 1966 [1811]: 57).

²² “La tesis de Gall partía de que la función mental se componía de 27 facultades distintas, cada una de ellas situada en un área cerebral específica. Sostenía que la capacidad de funcionamiento de cada una se correlacionaba con su tamaño y expansión periférica [...] Gall pensaba que el contorno

Aunque en México la frenología fue prohibida por el Consejo Superior de Salubridad desde 1846, cabe notar que el Estado nunca contó con medios suficientes para hacer efectiva su censura y, ya fuera que se difundiera a partir de boletines nacionales o extranjeros, ésta sí logró tener cierta popularidad entre las clases ilustradas. Dadas estas condiciones, dicha disciplina nunca logró tener una aplicación real en nuestro país; sin embargo, se suponía que a partir de ella se lograría comprender por qué los indígenas eran pobres y atrasados. Pese a las pocas observaciones realizadas en campo, se estableció que los indígenas tenían “una predisposición a la tristeza, a la taciturnidad, a la desconfianza, a la cólera, a la vergüenza y a las pasiones sexuales” (López Ramos 1999: 240).

Acompañando a las tropas invasoras, la Misión Científica Francesa introdujo una serie de preceptos metodológicos para el estudio de las poblaciones indígenas que, sobre todo, tuvieron impacto en la conformación de la antropología física (Urías Horcasitas 2007: 42). Entre los estudiosos que trabajaron en México y Centroamérica durante la ocupación sobresale la figura de Broussais (1859), un sacerdote de Dunkerque que dedicó buena parte de su vida al estudio de los mayas y la compilación de documentos indígenas. Aunque este célebre erudito no parece haber estado particularmente interesado por la noción de persona, en su extensísima obra dedicó un capítulo entero al nahualismo: un sistema simbólico que, en su opinión, no tenía más fundamento que el aborrecimiento que los indios manifestaban hacia el cristianismo y los europeos en general. Sin embargo, la mayor influencia de la escuela francesa a la naciente antropología mexicana se hace mucho más evidente en los estudios sobre las razas que en los de las culturas prehispánicas.

A tono con los revolucionarios descubrimientos de Darwin (2012 [1859]) y Mendel (1901 [1865]) en torno a la genética y la evolución de las especies, hacia 1865, Sir Francis Galton propuso que no sólo tendían a prevalecer las especies más aptas sino que la ciencia podía intervenir en su mejoramiento a través de la selección artificial. A través de la noción de “raza”, que ya había entrado en uso desde el siglo XVI, se planteaba que los diferentes grupos humanos poseían características sociológicas y psicológicas inmutables que se transmitían por mecanismos genéticos (Sason 1866: 96-97). La mezcla incontrolada de razas podía desencadenar su degeneración y, por consiguiente, una de las tareas fundamentales de la antropología sería repertoriar las cualidades de los grupos raciales y, en función de ello, planear estrategias adecuadas para un mestizaje más provechoso. Bajo la influencia de la biología, los investigadores del siglo XIX emprendieron

craneal era paralelo a la superficie del cerebro de modo que se podían leer características mentales a partir de la forma del cráneo” (Castañeda 2009: 242).

diversas clases de estudios, ahora francamente ridículos, para tratar de establecer relaciones entre raza, cultura y mezcla. Périer (1868, 511), por ejemplo, se basaba en observaciones zoológicas para mostrar que, en el ser humano, la mezcla de razas produce individuos fértiles. Daly (1871), por su parte, sostenía la existencia de vínculos entre los tipos de raza y el desarrollo de la arquitectura, mientras que Fetis (1867) sostenía que se podían emplear los sistemas musicales para clasificar las razas humanas.²³

Dicha corriente también tuvo un importante impacto en la academia mexicana. Claro que como tales postulados contravenían el enorme grado de civilización que, desde la época preindependentista, se había atribuido al indígena prehispánico, en nuestra región no faltaron quienes se apoyaron en argumentos racistas, e incluso frenológicos, para tratar de demostrar que los pueblos autóctonos no eran inferiores. Algunos, como Henning (1911: 80), se conformaron con exaltar la pureza de los grupos locales y la consiguiente belleza de sus cuerpos; otros, como Pontón (1934: 361-422), aceptaron la noción de raza pero negaron la degeneración de los indios; y otros más, como Pimentel (1903 [1864]: 131-132), se basaron en estudios craneométricos para señalar que los indios tenían la misma capacidad intelectual que los europeos pero poseían rasgos psicológicos que habría que modificar; para solucionar esta situación, se sugería fomentar la inmigración (para mayores detalles sobre el eugenismo mexicano, véase Stern: 2000).²⁴ Así, pese a que en otros países se pugnaba por la pureza racial, en México

Los eugenistas mexicanos ortodoxos se preocuparon por mantener los esquemas europeos y orientar el desarrollo y dominancia de la raza blanca, ya que ésta se consideraba la portadora de las *cualidades deseadas*; para ellos, se debía instrumentar, por medio del mestizaje, el aclaramiento racial, pero además considerar las razas blancas que habían demostrado fehacientemente su adaptabilidad al medio (Suárez y López-Guazo 2009: 20).²⁵

Tras la Revolución, surge con más fuerza que nunca la imagen del mestizo como ideal de lo mexicano. A través de la eugenesia, se pretendían mejorar las

²³ La biotipología era la herramienta clave para el estudio de las razas. “Integral a las visiones del cuerpo político en Italia, Francia y los Estados Unidos durante el periodo entre las guerras, la biotipología jugó un papel de crítica importancia asimismo en la reimaginación de la nación mexicana en las décadas de 1940 y 1950 y sus fantasmas taxonómicos aún acechan a las disciplinas de antropología, criminología y sociología” (Stern 2000: 59).

²⁴ En su atípico trabajo, Macías (1912: 181) sostiene que “se nota cierta armonía entre los resultados que se obtienen por el estudio de las lenguas para la determinación de un grupo étnico y los que se obtienen por el estudio de los caracteres físicos”.

²⁵ Véase Martínez y Koričančić (Rydving 2012: introducción) para un ejemplo sobre las políticas adoptadas por los gobiernos escandinavos en torno a sus pueblos indígenas.

cualidades genéticas de la población, la higiene mental y las misiones culturales serían las encargadas de suprimir los vicios que habían derivado en la degeneración de las razas indígenas, y la antropología daría cuenta del estado actual de los indios.²⁶ Es así que, bajo el influjo de Gamio –quien, por cierto, era miembro de la Sociedad Mexicana de Eugenesia para el Mejoramiento de la Raza–, comienza a gestarse una ciencia particularmente enfocada en la transformación de las condiciones de vida de los grupos rurales y su consecuente integración a la modernidad (Gamio 1942: 17-22).

Es difícil determinar el modo en que las políticas integracionistas modificaron las nociones indígenas de la persona; mas, el hecho de que el Código Penal mexicano haya tipificado al curanderismo como una forma de usurpación de la profesión médica definitivamente terminó por repercutir en las políticas públicas que se implementaron en torno a las terapéuticas tradicionales.²⁷ En la década de 1970, la Secretaría de Salud comenzó a dar cursos y expedir títulos a yerberos y parteras; esto provocó que quienes recurrían a procedimientos simbólicos se vieran marginados frente a quienes se limitaban a la práctica empírica; es como si lo que se hubiera buscado fuera la aplicación de procedimientos autóctonos a una lógica alópata al tiempo que se buscaban erradicar las concepciones corporales exóticas.²⁸

Aunque las perspectivas racistas continuaron en boga hasta bien entrada la década de 1940, desde inicios del siglo XX comenzaron a desarrollarse otros enfoques que, sin poner al indígena en pie de igualdad con el blanco, preferían explicar sus formas de ser a partir de cuestiones psicológicas.

²⁶ Pueden encontrarse varios argumentos eugenésicos en la obra de Vasconcelos (1948: 47-51).

²⁷ Véase Código Penal citado en Page Pliego (2002: 26-30). Sintetizando a Villoro, Dorotisky (2003: 71-72) describe la existencia de tres grandes periodos en el indigenismo: “El primero corresponde a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo [...] En esta etapa, la pregunta es si los indios son o no humanos, si tienen alma, si puede salvárseles [...] El segundo momento corresponde a la del moderno racionalismo que culmina en la Ilustración del siglo XVIII y el cientificismo del XIX. Aquí se gesta un indigenismo que se preocupa, a través de la razón, por diferenciar a América de Europa, y descubrir en la primera lo que le da especificidad para defenderla de la segunda [...] Finalmente, el tercer momento, el indigenismo del siglo XX donde aborda los trabajos de Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizabal y Carlos Echánove Trujillo entre otros, y resalta el papel de la educación como herramienta para resolver los problemas indígenas”.

²⁸ Para algunos ejemplos, véanse Ruiz Méndez (2000: 81) y Gallardo Ruiz (2005: 123, 158-170). A pesar de la amplia difusión que tuvo en nuestro país el indigenismo, cabe recordar que este tipo de políticas sociales siempre tuvo ciertos detractores. De la Fuente (1941: 46), por ejemplo, sostenía que “se ha creído demasiado en lo ventajoso de insistir ante el indígena en lo anticientífico del curandero, en lo inútil o pernicioso de sus prácticas, en lo ineficaz de sus medicamentos, en lo irracional de la creencia y se ha hecho todo esto cuando no se ha estado en aptitud de substituir sólida y permanentemente lo que se quita”.

A inicios del siglo XX, Carl Lumholtz (1945 [1902-1904], vol. 2: 81), patrocinado por el Museo Americano de Historia Natural, emprendió una larga exploración etnográfica por la Sierra Madre Occidental. A él debemos los primeros informes confiables sobre los rarámuri, los huicholes y, en menor medida, los p'urhépecha. Además de haber hecho excavaciones arqueológicas y colectado ejemplares botánicos y zoológicos, durante su estancia en México, el originalmente teólogo noruego procuró estudiar los más variados aspectos de las culturas con que se encontraba; buena parte de sus datos estaba íntimamente ligada a las nociones indígenas de la persona. Adelantándose a su época, el autor muestra una cierta preocupación por la mentalidad de las “razas inferiores” e incluso llega a sostener sobre un cierto ritualista que éste “vivía como en un mundo sobrenatural que él creía real” —algo muy cercano a lo que después se llamaría la “participación mística”.

Lévy-Bruhl (1957 [1922]) sostiene que, para los primitivos, el individuo sólo puede ser pensado como miembro del grupo y aun después de la muerte continúa formando parte de la comunidad. Así, el alma constituye una psicología colectiva que asocia una experiencia religiosa en la que la naturaleza y lo sobrenatural se compenetran. De hecho, en su trabajo sobre “el alma primitiva” se ve a la noción de persona de las sociedades tradicionales como respuesta prelógica a la eterna interrogante de la naturaleza del *yo* (Lévy-Bruhl 1974 [1927]). Freud (1972 [1913]), por su parte, creía que la mentalidad del niño, el neurótico y el salvaje eran comparables, declara que “ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción [...] el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea”.

En México, Peter (1926: 357) se basó en los trabajos del sabio francés para argumentar que la psicología azteca era esencialmente totemista y atribuye a la educación un carácter civilizatorio capaz de redimir al “salvaje”. Sostiene que si nos olvidamos de la ciencia, “serán sucesos reales nuestros sueños, nuestras autosugestiones, ilusiones y alucinaciones. Todos tendrían el mismo valor como lo que llamamos ‘real’ nosotros”. Bassauri (1944: 271-272) compara al esquizofrénico con el indio para mostrar que, en ambos casos, “existe una ambivalencia del Yo, una ubicuidad de la persona que se transfiere en parte o en todo a otras gentes, animales, cosas o divinidades [...] Muchas tribus indígenas se hallan en la etapa mágica y se comportan como los enfermos mentales”. En su opinión, ello se explicaría por ciertas circunstancias históricas, sociales o económicas que habrían provocado el detenimiento de la evolución psíquica de ciertos pueblos. Peinado (1944: 20), quien buscaba elaborar un “retrato psíquico” de los tarascos, supone que el pobre rendimiento de los niños indígenas frente a los no indígenas en el desarrollo de una prueba de inteligencia derivaba de deficiencias en la alimentación, educación e higiene.

Aun si Lévy-Bruhl y Freud son referencias poco habituales en la antropología mexicanista, hoy en día son todavía muchos los que, desde una u otra perspectiva, sostienen que el indígena vive en una realidad diferente; más adelante presentaremos algunos ejemplos.

En síntesis, ya sea que se atribuyeran sus características al clima o el medio ambiente, a la raza o a un defectuoso desarrollo psicológico, parece claro que, cuando la Biblia dejó de ser vista como fuente única de todas las explicaciones, se optó por entender la naturaleza del indio más allá de la cultura. Para los evangelizadores, el discurso indígena tenía un valor de realidad que, aunque apreciada desde una óptica equivocada, repercutía directamente en sus acciones y maneras de ser. Los naturalistas, por el contrario, decidieron reducir lo indígena a un estado casi patológico cuyas causas se encontraban fuera de la cultura misma. Los textos producidos desde este enfoque parecen muy poco preocupados por el propio contenido de las creencias y, por consiguiente, proporcionan muy pocos datos sobre las visiones del cuerpo, la persona o el cosmos en general.

Lo interesante es que, a pesar de los recurrentes discursos racistas, no sólo las políticas eugenésicas nunca entraron en vigor, sino que, en la realidad, la mayor parte de los estudios desarrollados en esta época podrían haber prescindido de esta clase de argumentos, ya que una gran cantidad de ellos no consiste más que en recopilaciones más o menos ordenadas de datos etnográficos variados. Entre los documentos más preciados, encontramos trabajos, como los de Eduard Seler (1990), Daniel Brinton (1894) y Carl Lumholtz (1945 [1902-1904]), que, aunque no se dedicaron específicamente a las concepciones de la persona, nos aportan valiosos datos sobre el pensamiento de los nahuas, los mayas, los huicholes y los rarámuris.

PERSONA, CULTURA Y ESTRUCTURA

Franz Boas y la escuela relativista rompen con el paradigma evolucionista y renuncian a tratar de ver a las sociedades como producto de leyes universales que, en diferentes épocas y regiones, tienden a producir idénticos resultados. A principios del siglo XX, el sabio germano-americano rechazó categóricamente el valor analítico de la raciología y propuso que, en lugar de estudiar las relaciones entre la cultura y sus posibles determinantes biológicos, “deberíamos tratar a la humanidad como un todo y estudiar los tipos culturales prescindiendo de la raza” (Boas 1964 [1911]: 31-33).²⁹ La idea central de su tesis es que un grupo humano

²⁹ “Resulta así que ni las relaciones culturales ni la apariencia exterior ofrecen base sólida para juzgar la aptitud mental de las razas” (Boas 1964 [1911]: 32).

sólo puede ser comprendido a partir del estudio de sus propios elementos constitutivos y su devenir histórico-social; debido a ello, el énfasis se encuentra en el trabajo de campo y la colección rigurosa de toda clase de datos.

Desde la fundación del Museo Nacional de México y la publicación de sus *Anales -1877-1977-*, encontramos un constante esfuerzo por compilar datos variados sobre las culturas indígenas de la región. Tras la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas -1910-1923-, la ciencia social mexicana se vio claramente influenciada por las posturas boasianas; por consiguiente, asistimos a un amplio periodo esencialmente centrado en la acumulación de información (Medina 1955: 23). Lo llamativo es que, aunque el propio Gamio fue alumno de Boas, en México no se comenzó a criticar abiertamente la noción de “raza” sino hasta la década de 1950. En otros términos, pareciera ser que la principal influencia del culturalismo se dio en las metodologías de campo pero sus propuestas parecen haber tenido poco efecto sobre las maneras en que pensamos la antropología.³⁰

A inicios del siglo XX, la aparición de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim marcó un hito en la historia de la antropología, pues, lejos de postularse la existencia de un pensamiento primitivo irracional, se propone que las diferentes prácticas y creencias tienen una utilidad social. Dicha tesis ve a las instituciones como medios desarrollados colectivamente para la satisfacción de necesidades biológicas o culturales.

Emile Durkheim (1998 [1912]) afirma que “la persona es lo que hay de social en nosotros”; es la sociedad quien determina lo que significa cumplir un rol en ella y el cuerpo quien permite la individuación del sujeto. Robert Hertz (1990 [1907-1917]), en su obra sobre la dualidad izquierda-derecha, se enfoca a la extrapolación de las cualidades corporales a la imagen del cosmos. “Para este autor no es necesario negar la existencia de tendencias orgánicas hacia la asimetría, pero no bastarían para determinar la preponderancia absoluta de la mano derecha, es necesario considerar aspectos sociales que la refuerzan” (Guillén y Martínez 2005: 37). Mientras que, al tratar el tema de la muerte, se da cuenta de que ésta “tiene para la conciencia social una significación determinada, y constituye un objeto de representación colectiva [...] La muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal visible de un vivo, sino que del mismo golpe destruye al ser social inserto en la individualidad física a quien la conciencia colectiva atribuía una importancia”

³⁰Tal perspectiva ha sido sumamente criticada por los estudiosos contemporáneos; sin embargo, cabe destacar que el celo y rigor con el que, en aquel tiempo, se recogieron los datos de campo, hoy en día suele perderse en pro de interpretaciones sofisticadas. Ya son pocos los etnólogos que realizan estancias largas de investigación; y, frente al creciente bilingüismo de los indígenas, cada vez son menos los que se preocupan por aprender las lenguas locales.

(Hertz 1990 [1907-1917]: 16). En “Les techniques du corps”, Marcel Mauss (1936: 3-4) pone el acento en las actitudes y manifestaciones corporales como elementos aprendidos y significativos de la pertenencia cultural, mientras que en “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne et celle de ‘moi’”, el autor se refiere a la persona como conjunción de la capacidad de conciencia individual y el reconocimiento como tal por parte de un determinado grupo social; así, se le aborda esencialmente desde la perspectiva de una entidad jurídica y moral. Entre otras cosas, aquí el sabio francés postula que, aunque las sociedades tradicionales no posean un concepto análogo al de “persona” que maneja la academia en Occidente, siempre existirán nociones indígenas que definan lo que es el humano más allá de su ser biológico (Mauss 1938).

En México, dicha perspectiva fue importada por investigadores estructural-funcionalistas, como Redfield, Beals y Tax. Al igual que los culturalistas, los investigadores procedentes de la Escuela de Chicago compartían un profundo interés por el trabajo de campo. No obstante, si para los primeros la cultura era un vehículo para la construcción de la realidad, para los segundos ésta no constituía más que un conjunto de respuestas institucionalizadas y socialmente heredadas. Así, el interés central versaba sobre las maneras en que los diferentes elementos de la cultura se articulaban entre sí para dar coherencia a las interrelaciones que establecían los grupos con su entorno social y natural (Altbach 2010: 43). Aunque hoy el enfoque estructural-funcionalista parece casi olvidado, cabe recordar que muchas de las monografías clásicas sobre nuestra región de estudio fueron generadas bajo tal perspectiva.

A partir de la década de 1930, con el auspicio de la Carnegie Institution de Washington, y bajo la dirección de Redfield, comenzó a desarrollarse una serie de investigaciones, sobre todo en el sureste del país. Desde el decenio siguiente, se estableció una estrecha colaboración entre la Universidad de Chicago, el Viking Fund y el INAH. Fue entre 1942 y 1944 cuando el Proyecto Chiapas, dirigido por Tax y Villa Rojas, comenzó a participar directamente en la esfera formativa al incorporar a varios estudiantes de la ENAH en la investigación de campo. De ahí derivaron trabajos tan importantes como los de Pozas (1959) en Zinacantán y los de Guiteras Holmes (1961) en San Pedro Chenalhó (Albores 1974).

Contrariamente a lo que pudiera esperarse, el estructural-funcionalismo en México no rompió con el indigenismo, sino que, a dichas políticas públicas, sólo se sumaron nuevas perspectivas y temas de investigación.

Si bien es cierto que, desde el siglo XVI, en nuestra región de estudio siempre se ha prestado una atención particular a las terapéuticas indígenas, resulta innegable que la influencia de la Escuela de Chicago produjo un importante

cambio de orientación en esta clase de estudios; si en un principio se privilegiaron los procedimientos empíricos, ahora el énfasis recaía en aquellos medios simbólicos que involucraban diversos aspectos de la vida social. Resaltan las investigaciones emprendidas por Mak (1959) entre los mixtecos, Garate García (1960) en Tehuantepec y Robinson (1961) entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Podemos ver así que la antropología estructural-funcionalista muestra una mayor preocupación por la persona enferma que por la persona sana, por el desorden social que por la estabilidad, por los momentos de ruptura que por la continuidad. Es como si, bajo sus propuestas, subyaciera la idea de que a través del estudio de las anomalías fuera posible entender mejor lo cotidiano.

Pese a lo anterior, también encontramos variados trabajos que tocan las nociones indígenas de la persona desde perspectivas más relacionales. Redfield (1956) estudió las relaciones entre los ladinos e indígenas de Agua Escondida, Guatemala, para mostrar que, más allá de la “raza”, lo que tiende a prevalecer es la noción misma de “diferencia”. Aunque muchas de las prácticas culturales son compartidas, se observa la existencia de comportamientos corporales específicos para cada grupo que denotan una vivencia orgánica distinta. Este trabajo también subraya las variadas actitudes que indios y mestizos adoptan los unos frente a los otros. En un bellissimo artículo, ahora casi perdido, Modiano (1961) se enfoca en la infancia tzeltal para mostrar el modo en que cada etapa del desarrollo construye diferentes tipos de personas en función del entorno social en que su vida se enmarca. Obviamente, también merece especial atención la investigación desarrollada por Guiteras Holmes (1961) entre los tzotziles, pues, además de haber compilado un gran número de detalles sobre la vida religiosa de tal pueblo—cuya especificidad, según la hija del héroe cubano, se vinculaba íntimamente a la vida agrícola—, *Los peligros del alma* tiene la virtud de haber dado plena voz a uno de los informantes en la descripción de sus creencias y prácticas rituales; aunque la obra de Guiteras Holmes se convirtió en una referencia obligada para los estudiosos de los Altos de Chiapas, resulta llamativo que muy pocos etnólogos hayan retomado su metodología, pues muchas veces encontramos que quienes pretenden “tomar en serio al otro” no se toman la molestia de transcribir sus propias palabras o, siquiera, traducir correctamente los discursos en lengua indígena.

Entre las tesis funcionalistas que han tenido mayor impacto en la antropología mexicanista, encontramos la de “el principio del bien limitado”, de Foster, y la de “la brujería como medio de control social”, de Villa Rojas. A partir de las investigaciones que desarrolló en Tzintzuntzan, Michoacán, Foster (1972 [1967]) propuso que la mayoría de las prácticas y creencias de tal pueblo se fundaban en la simple idea de que todo lo necesario para la vida humana, incluyendo la buena

suerte, existe en cantidades limitadas y no es posible producir un aumento. Así, la acumulación de riqueza por parte de individuos o grupos particulares implicaría un perjuicio para el resto de la comunidad; y es a partir de ello que se generarían mecanismos redistributivos, como las fiestas patronales, que obligan a los más acaudalados a transformar la plusvalía en prestigio social. La falta de participación en dichos procedimientos se traduce en envidia—un sentimiento negativo centrado en quienes poseen más recursos—lo que el autor identifica como el principal motor de la brujería. Incluso en la actualidad, investigadores como Gallardo Ruiz (2005) sostienen que la principal función de los terapeutas es la resolución de aquellos conflictos que desencadenan en el cuerpo la pérdida de la salud.

A través de una amplia casuística chiapaneca, Villa Rojas (1963) muestra que, en múltiples ocasiones, la salud y la enfermedad dependen de la armonía en las relaciones sociales. Siendo el conflicto una de las principales causas de malestar, la brujería sería una acción punitiva que busca encauzar los comportamientos antisociales, en tanto que la terapéutica como medio correctivo tendría la función de restablecer el equilibrio al interior de la sociedad. Aunque las figuras del brujo y el curandero se encuentran plenamente definidas, en la realidad, ambas suelen coexistir en las mismas personas. El reconocimiento del individuo como uno u otro no dependería más que del prestigio alcanzado: cuanto más peligroso fuera un ritualista, mayor sería su capacidad para sanar. El punto en que un sujeto goza de más estima coincidiría así con el momento en que existen mayores sospechas acerca de su actividad nociva. En situaciones de crisis, la sociedad transforma al especialista en una suerte de “chivo expiatorio” cuya ejecución permitiría la recuperación de la estabilidad perdida.

Sin embargo, un aporte que definitivamente superó los límites del estructural-funcionalismo es la creación del concepto de “cosmovisión” por parte de Redfield (1952); una categoría antropológica que, como veremos adelante, le vendría “como anillo al dedo” a las posturas mesoamericanistas que, en aquel entonces, apenas comenzaban a construirse.

Pese al rigor con el que se recogían los datos de campo, este grupo de estudiosos cometió el error de construir una antropología demasiado mecanicista. Las culturas quedaron reducidas a la articulación de múltiples estructuras o funciones y los individuos, relegados a simples personajes que ejemplificaban lo social. Se prestó poca atención a la variabilidad y la transformación cultural; se privilegió aquello que, supuestamente, daba estabilidad al sistema social. No obstante, cabe señalar que, si perdemos de vista la utilidad de las instituciones sociales, corremos el riesgo de convertir a la antropología en un simple instrumento de traducción que, más allá de describir las lógicas culturales particulares, sería

incapaz de alcanzar la más mínima explicación; esto se aprecia, por ejemplo, en aquellos enfoques simbólicos que, demasiado preocupados por el problema del significado, se olvidaron de abordar el modo en que lo ideal y lo discursivo se articulan con la práctica social.

CUERPO, ALMA Y PERSONA EN MESOAMÉRICA

A partir de la década de 1960, bajo la creciente influencia de la Revolución cubana y la Unión Soviética, en Latinoamérica comenzó a gestarse un tipo de ciencia social que veía en el estudio de los pueblos indígenas una clave para la promoción del desarrollo nacional. Desde un paradigma materialista que veía a la religión y la ideología como subproductos de devenires histórico-sociales particulares, comenzó a ponerse mayor énfasis en los aspectos estructurales de los grupos estudiados que en las propias concepciones del mundo.³¹ Ante el rechazo al funcionalismo, visto como dependiente de las actitudes colonialistas anglosajonas, y el estructuralismo, demasiado alejado de las condiciones materiales de la existencia humana, se produjeron nuevas e interesantes discusiones en torno a los sistemas económicos, los modos de producción, la esclavitud, el género y la reproducción sexual.

Aun cuando en la teoría marxista el tema de lo humano tuviera una posición central—visto como un ser que se construye a sí mismo a través del trabajo—, resulta notable que, a diferencia de lo que sucedía en otras latitudes, en la antropología mexicana de corte materialista histórico los tópicos del cuerpo y la persona hayan sido casi ignorados en la época.³² En nuestra región, tales temáticas sólo pudieron desarrollarse hasta que se produjo una suerte de matrimonio entre materialismo

³¹ Es notable, por ejemplo, que, desde la década de 1970 hasta 1990, no se publicó en *Nueva Antropología* un sólo artículo sobre temas cosmovisionales.

³² En Francia, por ejemplo, las corrientes marxistas terminaron conduciendo a los especialistas al estudio del cuerpo y la persona (Godelier 1982, 2000; Bourdieu 1991 [1979]). La carencia de este tópico en México se debe en parte a la realidad política y social del país expresada con el indigenismo (desde Gamio, pasando por Lázaro Cárdenas, hasta Aguirre Beltrán) y sus respectivos matices. Las políticas indigenistas orientaron, en la mayoría de las veces, la investigación antropológica en México, más preocupada por el problema de qué hacer con el indio a nivel estatal que por saber acerca de sus intereses y de su forma de ver el mundo. El marxismo mexicano se pronunció como opuesto a esta situación, aunque eso no niega que en otros temas se hayan elaborado trabajos importantes durante el periodo indigenista (Medina 1986, 1988; Warman 1984; Krotz 1987; Vázquez León 1987; Méndez Lavielle 1987; Coronado Suzán 1987; García Mora 1986, 1988; Bartolomé y Robinson 1986).

histórico y la corriente mesoamericanista que derivó del estudio difusionista de las áreas culturales.³³

Si bien la identificación de áreas culturales tenía un papel central en el proyecto antropológico de la primera mitad del siglo XX, es preciso notar que el impacto del concepto de Mesoamérica rebasó por mucho la propuesta inicial de la época. Lo anterior se debe en gran medida a que, en la definición original de Kirchhoff (1960 [1943]), tal región no sólo se delimitaba por la acumulación de una serie de rasgos compartidos sino, sobre todo, por la coexistencia de un conjunto de grupos humanos interrelacionados por una historia común.³⁴ A través de la recuperación del concepto estructural-funcionalista de “cosmovisión”, donde se resaltaba la unidad de los principios lógicos que estructuraban tanto los procesos productivos como la reproducción ideológica, la mesoamericanística fue capaz de establecer un nuevo marco teórico para el abordaje de la unidad cultural indígena. Asimismo, gracias a la “larga duración” de Braudel (2002 [1997]: 147-177), se consolidó una metodología capaz de explicar la transmisión, la transformación y la desaparición de los elementos culturales. Más allá de la simple enunciación de elementos críticos, López Austin (1994, 2001) ha procurado redefinir esta área cultural a partir de la existencia de cierta unidad en los sistemas de pensamiento; más que una uniformidad total, se plantea la existencia de una matriz de ideas compartidas, o núcleo duro, y una serie de elementos que tienden a modificarse con mayor facilidad a través del tiempo, el espacio, los grupos y los individuos. Lejos de existir un consenso absoluto sobre las representaciones del mundo, la “cosmovisión mesoamericana” actuaría como una suerte de lenguaje interregional que, admitiendo la existencia de múltiples variantes, permite cierto grado de inteligibilidad. Dicha concepción conlleva en sí misma un enfoque metodológico particular, pues, suponiendo la existencia de elementos de durabilidad variable, es posible recurrir a la comparación entre datos de diferentes culturas antiguas y modernas ya sea para estudiar la variación y el cambio cultural o para reconstruir, de modo hipotético, aquellos sistemas simbólicos que, en su momento, fueron mal documentados, no documentados o nunca percibidos.

³³ En el materialismo histórico, el cuerpo aparece como un “producto social, fruto de sus condiciones materiales de existencia y de las relaciones sociales de producción [...] Para Marx, lo que el hombre es, no puede establecerse desde el espíritu ni de la Idea sino a partir del hombre mismo, de lo que éste es concretamente, el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y respirando y exhalando todas las fuerzas naturales. El hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo sino que el hombre es en el mundo, esto es el Estado y la sociedad” (Barrera 2011: 121-124; Engels 1981 [1876], t. 3: 66-79).

³⁴ Para mayores detalles sobre la historia del concepto de Mesoamérica, véase Altbach (2010).

Sin lugar a dudas, una de las obras que más ha influenciado el estudio de la noción de persona en nuestra zona es justamente *Cuerpo humano e ideología*. No sólo se trata de la más completa investigación sobre las nociones corporales de los antiguos nahuas, sino que además destaca por el uso de un enfoque novedoso y el estudio de muy variadas fuentes de información: datos históricos, lingüísticos, etnográficos y, en menor medida, iconográficos. En dicha obra, López Austin (1989 [1980]) parte del análisis filológico de los nombres nahuas de las partes del cuerpo para identificar una serie de partículas que tienden a indicar relaciones entre los distintos órganos y muy diversas funciones, actitudes y emociones. Una vez reconocidos estos elementos semánticos, se les contrastó con una amplia diversidad de descripciones de partes del organismo, enfermedades y procesos rituales ligados al nacimiento, la enfermedad y la muerte. A partir de ello, el autor generó un complejo modelo en el que el funcionamiento de la persona estaría, a muy grandes rasgos, condicionado por las interacciones que establece una serie de elementos internos difícilmente perceptibles (llamados “centros anímicos”, “fuerzas vitales” y “entidades anímicas”) y un ambiente exterior sumamente cargado de volición e intencionalidad.

Después de López Austin, prácticamente todos los investigadores han reconocido la preeminencia de las entidades anímicas en el tratamiento de los procesos de salud-enfermedad. En múltiples obras, el asunto de la brujería y la terapéutica se vio transformado en una suerte de combate por la gestión o apropiación de las almas. De este modo, recuperando el vocabulario y la metodología del sabio mexicano, poco a poco se ha ido construyendo un amplio corpus bibliográfico en el que, más que centrarse en la especificidad histórico-cultural, se busca descubrir el modo en que tal o cual grupo adopta o complementa los principios básicos de la cosmovisión mesoamericana.

Aunque la multicitada publicación tiene la gran virtud de haber abierto una línea de investigación que, hasta entonces, había sido poco explorada, también tiene el inconveniente de haberse convertido en una suerte de paradigma para el tema del cuerpo, la persona y sus tratamientos; de suerte que, hoy en día, son raros los trabajos que no pretenden explicar las concepciones corporales indígenas a partir del constructo de “entidad anímica”³⁵—aun cuando el propio López Austin ya haya abandonado esta terminología (2009, comunicación personal)—, como si se debiera dar por hecho que todo grupo humano considera que elementos de esta índole regulan su funcionamiento y como si el cuerpo, por sí mismo, fuera incapaz de portar sentido. No obstante, si en el estudio de la persona privilegiamos las cualidades simbólicas y nos olvidamos de su soporte material, corremos el

³⁵ Incluso Baschet (2000), especialista francés del medievo, hace referencia a dicho concepto.

riesgo de perder de vista justo aquello que debería constituir el centro de nuestra investigación: lo humano. En otros términos, ¿es posible acceder al modo en que el “otro” concibe a la persona sin antes interrogarse sobre el modo en que piensa y representa su propio cuerpo?

Es cierto que “López Austin concibe la continuidad no como una forma mecánica en la cual la religión y las instituciones mesoamericanas se proyectan en el presente, sino a partir de una cultura que recupera y reproduce algunos elementos fundamentales de la cultura prehispánica, al tiempo que transforma y extingue otros” (Altbach 2010: 71). Sin embargo, tampoco podemos negar que muchos de sus seguidores han tendido a adjudicar mecánicamente los principios de las cosmovisiones prehispánicas a los pueblos contemporáneos; de hecho, no han sido infrecuentes los investigadores que pretenden definir los equivalentes nahuas, otomíes o p’urhépechas de las entidades anímicas que, supuestamente, existían en la antigüedad –tal es, por ejemplo, el caso de las investigaciones de Signorini y Lupo (1989), Fagetti (1996) y Dow (1986).

Un ámbito en el que la obra de López Austin parece haber tenido un impacto particular es, sin duda, el de la historia de la medicina que, si bien había comenzado a desarrollarse desde hacía ya mucho tiempo, encontró en las propuestas de *Cuerpo humano e ideología* un nuevo sustento teórico para sus propuestas.

Pese a las múltiples críticas que los religiosos novohispanos esgrimieron en contra de las ideologías indígenas, resulta claro que, para la Corona, el conocimiento de su medicina sí tenía un lugar relevante. Y es que no sólo se incluyó una pregunta explícita sobre los remedios empleados para combatir las enfermedades en el cuestionario que Felipe II envió a sus administradores coloniales –la número 17 de las *Relaciones geográficas*–, sino que además el propio rey encomendó a su protomédico, Francisco Hernández (1959 [1577]), la realización de una amplia obra sobre terapéutica indiana. A ello se suma la contribución de los indígenas Cruz y Badiano (1964 [1552]) quienes, en su *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, compilaron un extenso herbario local para hacerlo llegar al rey Carlos I. La falta de médicos de tradición europea, aunada a la existencia de enfermedades desconocidas en el Viejo Mundo, llevó a las autoridades virreinales a asumir cierta tolerancia frente a las prácticas de los curanderos locales (Archila 1973-1974). El propio Cortés dirigió una carta al emperador solicitándole que no dejara pasar a Nueva España a doctor alguno, pues consideraba que con los de los indígenas era suficiente (Gutiérrez Colomar 1948: 331). Incluso varios de los viajeros que recorrieron la región durante el periodo colonial parecen haber mostrado cierto interés por la medicina indiana; tal es, por ejemplo, el caso del napolitano Francesco Gemelli (1955 [1700]: 212), quien, en su *Viaje a la Nueva España*, dedica un

espacio a la descripción de las cualidades medicinales de algunas plantas desde la perspectiva de la teoría de los humores.

En los textos relativos al tema, se suelen tratar con detalle los remedios empíricos pero se guarda silencio en lo tocante a los elementos rituales. Lo relevante es que, así como en Europa se buscaba distinguir entre magia y ciencia, estos dos abordajes parecieran postular que la práctica empírica y simbólica podían coexistir de manera aislada sin que lo uno contaminara lo otro. El desprecio de la ritualidad y la aceptación de la medicina empírica figuran igualmente en los cinco capítulos relativos al tema que consagró Clavijero (1945 [1780]) en su *Historia antigua de México*. Lo interesante aquí es que la práctica terapéutica se convirtió en uno de los argumentos del jesuita para refutar las opiniones que, hacia fines del siglo XVIII, profería Paw sobre la supuesta inferioridad de América. Todavía en las últimas décadas del siglo XIX, Paso y Troncoso (1886: 137-235) abordaba el tratamiento indígena de la enfermedad sin aludir a ninguno de sus aspectos simbólicos.

Ya en pleno siglo XX, Aguirre Beltrán (1963), preocupado por definir el modo en que se conformaron los curanderismos actuales, analizó una gran cantidad de materiales coloniales —en su mayoría, procedentes del Ramo Inquisición del AGN— para tratar de tipificar las prácticas europeas, africanas e indígenas que tenían lugar en Nueva España. Años más tarde, Quezada (1989) retomaría la propuesta lópezaustiniense para llegar a conclusiones semejantes. En ambos casos, subyace la idea de que en el periodo colonial cada una de las terapéuticas empleadas respondía a principios lógicos diferentes derivados de cada una de las tres cosmovisiones consideradas. El problema aquí es que no contamos con la misma cantidad de datos para cada uno de tales sectores sociales y, como lo muestran numerosos procesos novohispanos, parecen olvidarse de que, en muchos casos, una persona puede recurrir a ritualistas de diferentes tradiciones buscando solucionar aquello a lo que su propia visión del mundo no ofrece remedio. Eso muestra que, al menos ocasionalmente, práctica y cosmovisión pueden dislocarse.

Los trabajos que les siguieron se caracterizan por un apego excesivo a ese modelo de las “entidades anímicas” que emplean como punto de partida para elaborar una historia de la medicina tradicional desde lo prehispánico hasta las comunidades indígenas modernas. Ortiz de Montellano (2003 [1990]) estudia la dieta mexicana a partir del contraste con la terapéutica, la nutrición y la salud de los pueblos nahuas modernos. Viesca Treviño (1997, 1998 [1992]), aborda el sistema médico indígena procurando clasificar las enfermedades en función de sus causas —cosa a la que, en nuestra opinión, sigue faltando bastante claridad.³⁶

³⁶ Entre otras cosas, 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.

McKeever Furst (1995) parte de la vivencia del organismo para tratar de explicar el origen del sistema anímico de los antiguos nahuas; así, por ejemplo, el *tonalli* se vincularía con la temperatura corporal del parto, las marcas de sangre en la espalda de un cadáver con el “ave del corazón” y la pestilencia de un cuerpo en descomposición con el *ihiyotl*. Más allá de lo acertadas que pudieran ser tales asociaciones, vale la pena preguntarse si conocer los fenómenos biológicos que se vinculan con las distintas creencias realmente nos permite un mejor conocimiento de una cultura, pues, como ya lo había señalado Lévi-Strauss (1965 [1962]) con respecto al totemismo, la elección de un fenómeno biológico para la construcción de una representación es arbitraria y la reducción de un sistema a sus correlatos físicos no da cuenta de su coherencia interna.

Si bien es cierto que tradicionalmente la arqueología se ha mantenido refractaria a las temáticas más antropológicas, también es importante señalar que, en últimos tiempos, la iconografía mexicanista se ha interesado cada vez más por las complejas nociones que pudieran evidenciarse a partir de la silueta antropomorfa. Partiendo de la metodología lópezaustiniiana, Houston, Stuart y Taube (2006) presentan un cuidadoso análisis de partes corporales, posiciones anatómicas, ornamentos y composiciones anímicas para aproximarse a lo que podría haber sido la noción maya de corporalidad. Siguiendo el esquema tripartita de las almas de los antiguos nahuas, Velásquez (2011) establece cierta correspondencia con las entidades anímicas del Clásico maya. No obstante, se nota cierta falta de claridad en su propuesta, pues, además de presentar una mayor cantidad de componentes, no se alcanzan a apreciar diferencias sustanciales entre sus funciones específicas; en ocasiones, da la impresión de que habla de las mismas cualidades bajo un término distinto. En un estudio inédito sobre la representación humana del antiguo Michoacán, Sanjuan (2011) parte del contraste entre la evidencia material, la información histórica y la documentación etnográfica para proponer la lectura del cuerpo p'urhépecha como un lenguaje en el que tanto las posiciones como las composiciones dan cuenta de los significados que se atribuyen a sus diferentes partes.

Aun cuando las semejanzas, continuidades, variaciones y procesos de cambio nunca han pasado desapercibidos a los ojos de los investigadores, fue gracias al enfoque mesoamericanista que estos tópicos pudieron convertirse en un tema central de la antropología mexicana. Dicha perspectiva permitió trasladar los problemas de investigación del ámbito de la etnia al del área cultural; los datos de cierta época o región se convierten así en meras variantes de modelos más amplios cuya pertinencia rebasa fronteras lingüísticas y temporales. En la historia y la arqueología, la analogía sirvió principalmente para llenar de manera hipotética

los huecos de información; mientras que, en la etnología, ésta permitió valorar el grado de adhesión de los grupos contemporáneos a esa matriz cultural general.

Sin embargo, si el propio Kirchhoff (1960) se quejaba de la facilidad con la que la antropología mexicanista había aceptado su propuesta sobre el concepto de Mesoamérica, la academia tampoco parece haber sido mucho más crítica en lo que respecta a la propuesta lópezaustiniana sobre el cuerpo y la persona. El hecho de que, hasta ahora, la historia indígena haya privilegiado los temas religiosos por encima de los sociológicos o económicos se debe en gran medida al propio contenido de sus fuentes de información; el problema es que, bajo la influencia de los modelos prehispánicos, la antropología también ha tendido a tratar de manera inconexa el ámbito de lo simbólico y a descuidar temas tan importantes como el parentesco, el intercambio y los modos de producción.³⁷ La novedosa metodología interdisciplinaria que en su momento empleó el sabio mexicano ha sido recurrentemente retomada por los historiadores en sus trabajos de reconstrucción de culturas extintas —la que Neurath (2007) ha llamado despectivamente “el método del rompecabezas”—. Los etnólogos, por el contrario, se han conformado muchas veces con señalar las semejanzas entre lo que López Austin define como “prehispánico” y lo actual sin que en ello medie el menor atisbo de crítica historiográfica; este vicio ha sido tan recurrente que incluso se presenta en algunos de sus detractores (véase, por ejemplo, Millán 2009).³⁸ Si el modelo anímico de *Cuerpo humano e ideología* derivaba de un riguroso estudio de los órganos, sus simbolismos y sus funciones, las investigaciones que en él se apoyaron tendieron a olvidarse del cuerpo y centraron toda su atención en las cualidades de las almas. La preponderancia de lo prehispánico sobre lo actual hizo que, en lugar de buscar comprender a las poblaciones en sus propios contextos, muchos investigadores se conformaran con señalar la manera en que uno u otro modelo antiguo se ajustaba a la realidad del momento. Así, tal como la cita ha tendido a remplazar a la reflexión, encontramos numerosos trabajos en los que la comparación sustituye a la interpretación.

³⁷ La mayoría de las crónicas realizadas por religiosos muestran una mayor preocupación por los aspectos “peligrosos” de las culturas indígenas que por la cotidianidad.

³⁸ Después de haber criticado el modo en que, para construir sus modelos, los mesoamericanistas mezclan datos procedentes de diferentes épocas y regiones, el autor recurrió a ejemplos mexicas, nahuas, otomíes, mayas y tlapanecos para respaldar su propuesta acerca del nahualismo y la depredación. La cuestión es que, a diferencia de lo que hace el historiador, cuando Millán (2009) compara lo antiguo con lo moderno, atribuye el mismo valor a fuentes de muy diversas calidades.

EL CUERPO EN LAS ALTERNATIVAS SIMBÓLICAS

Si bien, en su momento de auge, el estructuralismo fue débilmente acogido por la academia norteamericana, a partir de la década de 1970, asistimos a un breve periodo dominado por la antropología simbólica —claramente influenciada por Lévi-Strauss— y una serie de propuestas esencialmente relativistas.

Mary Douglas (1973) parte de la premisa de que el cuerpo es un objeto sobre el que la cultura inscribe sus propias normas sociales. Es así que en *Natural symbols* se considera al organismo como un símbolo de la sociedad, en el que se reproducen, a manera de tabúes, los peligros atribuidos a la estructura social. Más que tratarse de un cuerpo biológico idealizado, se trata de una percepción social que se introyecta en cada sujeto. En otro trabajo, Douglas, Scheper-Hughes y Lock (1987, en Csordas 2000: 177) proponen la existencia de tres cuerpos: un “cuerpo individual”, que nos remite a la experiencia del organismo como sí mismo, un “cuerpo social”, que comprende los usos del ser biológico como representación de la naturaleza, la sociedad, etcétera, y un “cuerpo político”, que significa los mecanismos de regulación y control de los cuerpos. La “antropología del cuerpo” fue definida por John Blacking (1977: v-vi) como la que se ocupa de la relación entre cuerpo y sociedad; los medios por los que el organismo físico es constreñido e inspira patrones de interacción social. Este autor (*ibidem*: 8-18) da cuatro premisas básicas: 1) la sociedad humana es un fenómeno biológico y producto de un proceso evolutivo, 2) todos los miembros de la especie poseen un repertorio común de estados somáticos, 3) una condición básica de esta especie es que la percepción y las sensaciones se expresan en formas no verbales de comunicación, 4) la mente no puede separarse del cuerpo. Así, se estudian la percepción, la práctica, las partes, los procesos y productos de los hechos corporales. El cuerpo es visto como una herramienta, un instrumento para comunicarse, reproducirse y conocer el mundo.

Nancy Scheper-Hughes (1997 [1993]) utiliza el constructo de *embodiment* —“encarnación” o “en-corporación”— como “las formas que la gente tiene de ‘habitar’ el cuerpo [...] formas de praxis corporal, expresivas de relaciones dinámicas sociales, culturales y políticas”. Dicho concepto se refiere a cómo habitamos nuestro cuerpo, cómo lo entendemos, cómo percibimos a través de él y cómo nos valemos del cuerpo para expresarnos. En otros términos, es la plasmación individual de las múltiples y ubicuas relaciones estructurales de poder que configuran la vida social.

Clifford Geertz (1997 [1973]) describe el modo como el lenguaje y las instituciones definen al sujeto frente al resto de la sociedad. Françoise Héritier (1985, 1996) ve al cuerpo como un “referente simbólico” al que se acude para dar explicación a numerosos fenómenos sociales. De suerte que la distinción entre los sexos

se encontraría en la base todos los pares de oposiciones existentes: la sangre y el esperma, la noche y el día, lo húmedo y lo seco, etcétera. Se establece cómo “puede construirse un conjunto conceptual acabado, globalizador, donde encuentra su lugar en un mismo punto de mira la definición de persona, la del vínculo social y el mundo natural donde se inscribe el hombre en sociedad” (*ibidem*: 1990: 164). Siguiendo una tónica semejante, Le Goff y Truong (2005 [2003]) estudian el modo en que diferentes partes del cuerpo, y en particular la dualidad cabeza-corazón, sirven de metáforas para referirse a la sociedad y el poder político.

Para David le Breton (1990), el organismo aparece como un vehículo de comunicación entre el individuo y el grupo; de tal modo que, a su parecer, la persona no se distingue de la trama social y cósmica sino que se trata simplemente de una de sus modalidades, pero es sólo dentro de una determinada red que el hombre toma conciencia de su subjetividad. “No existe una naturaleza del cuerpo sino una condición del hombre que implica una condición corporal cambiante de un lugar y de un tiempo a otro” (*ibidem*: 91). “El cuerpo es importante en la noción de persona pues la concepción del primero dependerá de la concepción de la última. El cuerpo está cargado de valores atribuidos a la persona” (Le Breton 1997, en Guillén y Martínez 2005: 62). En “Embodiment as a paradigm of anthropology”, Csordas (2003), quien además hace un análisis crítico de los trabajos anteriores sobre la antropología del cuerpo, propone que el organismo no es un objeto que pueda ser estudiado con relación a la cultura, sino un sujeto de la cultura.³⁹

Tras la caída de la Unión Soviética y el aparente fracaso del socialismo, el paradigma marxista comenzó a ser desplazado por posturas cada vez más relativistas. Entre otras cosas, se acusaba –tal vez, injustamente– al materialismo histórico de imponer generalidades a realidades particulares (Altbach 2012, comunicación personal). Curiosamente, es también en esta época que notamos un primer alejamiento de las posturas mesoamericanistas. Frente a los autores más dogmáticos, para quienes las pervivencias prehispánicas constituían claras evidencias de una cosmovisión casi inalterable, a partir de la década de 1990, comenzó a generarse una serie de trabajos específicamente dedicados a la noción de

³⁹ Csordas (2000, 2003) estudia el proceso que permitió pasar del cuerpo como materia implícita a un tópico explícito. Según su análisis, ocurrió en cuatro fases: en la primera se define al cuerpo como posible objeto de indagación teórica (Paul Radin, Maurice Leenhardt, Robert Hertz, Marcel Mauss); en la segunda, tienen lugar las primeras formulaciones explícitas de una antropología del cuerpo (Mary Douglas y John Blacking); en la tercera fase, el cuerpo adquiere el estatus de problema teórico (Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Maurice Merleau-Ponty): ya no es sólo una entidad fija sujeta a las reglas empíricas de la ciencia biológica, no es un hecho bruto de la naturaleza. En la última etapa pasa a ser considerado como un sujeto y agente.

persona que se caracterizaban por señalar un cierto distanciamiento con respecto a la propuesta lópez-austiniana.

Partiendo del complejo simbólico, la iconografía y la lingüística, Galinier (1990, 1999) realiza un análisis exhaustivo de los rituales para evidenciar particularidades binarias significativas en torno a la corporalidad otomí. El autor explica que, a diferencia de las complejas concepciones teológicas que se expresan en los mitos, aquí se trata de concepciones con un “carácter eminentemente práctico, inscrito en los rituales mismos” (*ibidem*: 675). De Pury Toumi (1992) y más tarde Chamoux (2011) dejan un tanto de lado el asunto de las entidades anímicas para procurar definir las nociones nahuas de humanidad que se construyen en la alimentación y depredación; se produce así un desplazamiento en el foco de interés de las investigadoras francesas, pasando de una interpretación esencial a una de orden relacional.⁴⁰

Si bien García Ruiz (1987) ya había planteado el estudio de la noción de persona entre los mochos, tradicionalmente se reconoce a Bartolomé (1996) el mérito de haber explicitado dicho problema de investigación por primera vez en México. En su artículo “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, el antropólogo argentino sigue los postulados de Durkheim, Mauss y Geertz para proponer la distinción entre “persona física” –a partir de lo cual se establecen sistemas clasificatorios–, “persona anímica” –entidades anímicas que otorgan significados colectivos a los sujetos y les dotan de vitalidad– y “persona social” –subjetividad colectiva que determina qué tipo de persona es uno. La persona, para él, es algo que se construye en la interacción social. “Se trata entonces de entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano” (*ibidem*: 53). En esta construcción, “parentesco y política fundan entonces a la persona como ser social al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forman parte” (*ibidem*, 60).⁴¹ Fue a partir de ese momento que llegaron a nuestra zona de estudio autores como Le Breton,

⁴⁰ A través de la lengua náhuatl, Pury (1992) relaciona la esfera semántica y conceptual de los vocablos con los mitos de creación y da cuenta de 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 plano simbólico como en el social, pues la autora atestigua relaciones de identidad y alteridad mediante categorías espaciotemporales derivadas de la cosmovisión que se traducen en la relación de los nahuas con su otredad.

⁴¹ “Persona física” y “persona social” son conceptos que pertenecen a una terminología descriptiva de la ciencia social, “persona anímica” no. Las “almas” o “entidades anímicas” son un constructo cultural que no puede observarse empíricamente y que pertenece a un discurso de un orden muy diferente; lo primero se refiere a lo que el antropólogo dice del “otro”, lo segundo a lo que el “otro” considera sobre sí mismo pero traducido a sus propias categorías por el investigador.

Csordas y Hérítier –véanse Guillén y Martínez (2005), Romero (2006). Y fue entonces cuando comenzó a hablarse con mucha mayor frecuencia de la “noción de persona” de tal o cual pueblo como si fuera algo que, por *default*, debiera existir en todas las culturas y épocas. En 2000, la revista *Trace* dedicó un número especial al estudio de “El cuerpo, sus males y sus ritos” (Gervais [coord.] 2000), mientras que en su número 2007-2008, *Pueblos y Fronteras* dedicó un volumen entero a “La noción de persona en México y Centroamérica” (Page Pliego [coord.] 2007-2008).

Fue en buena medida bajo este impulso que se produjeron muchos de los más renombrados trabajos contemporáneos sobre el cuerpo y la persona. Las investigaciones de Pedro Pitarch (1996) y Elios Figuerola (2005) constituyen, hasta el momento, la más importante contribución al estudio de la imagen corporal de los tzeltales, ya que, además de explicar con detalle el modo en que tales creencias se articulan con el resto de la cosmovisión, evidencian algunas de las formas en que las ideas indígenas se han modificado y transformado a partir del periodo colonial. En el estudio de la noción de persona de los tzotziles, sobresale la obra de Jaime Page Pliego (2001, 2002) quien, a partir de su mirada de médico, presenta una imagen comparativa y global de lo que, en dos distintos pueblos de los Altos de Chiapas, constituye el complejo terapéutico tradicional. La obra de Barbara Tedlock (1981) resulta particularmente valiosa por su contribución al estudio de las explicaciones quichés del sueño. Entre los múltiples trabajos sobre la noción náhuatl de “persona”, resaltan los escritos de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), donde, partiendo de los conceptos expuestos por López Austin, presentan una visión de conjunto de la concepción del ser humano y su tratamiento en una comunidad indígena contemporánea. James Dow (1986) y Jacques Galinier (1990, 1999) son quienes mayores informaciones han recogido sobre la noción de persona de los otomíes; el primero se centra en la terapéutica tradicional desde el punto de vista del especialista ritual, mientras que el segundo nos aporta una visión de conjunto del papel que el hombre, y en particular el hombre otomí, juega en la imagen indígena del cosmos. También contamos con obras que, tocando este tópico de manera tangencial, nos aportan valiosos datos sobre las nociones indígenas de persona; mas, dada la falta de espacio, de momento, evitaremos referirnos a ellas.

Entre los temas tratados destacan la imagen indígena de la feminidad, el tiempo y el espacio en la noción de persona, la relación entre humanidad y animalidad, la concepción del organismo y el control social, el cuerpo en el cosmos, las explicaciones del sueño, lo corporal como modelo y, sobre todo, el cuerpo en la dinámica salud-enfermedad.

CUERPO Y PERSONA EN PERSPECTIVA

En respuesta a los abusos comparativos y a la predominancia de la historia frente a la etnografía, durante el primer decenio del siglo XXI, un grupo de investigadores comenzó a lanzar una serie de críticas al paradigma mesoamericano argumentando muy acertadamente que las metodologías empleadas para el estudio del pasado, necesariamente incompleto, no tendrían por qué emplearse para el tratamiento de sociedades contemporáneas cuyo conocimiento, en principio, debería poder ser más amplio. Ciertamente, la etnología no tendría por qué ser subsidiaria de la historia (Millán 2007; Neurath 2007). El problema es que, como consecuencia del llamado “antimesoamericanismo metodológico”, ha comenzado a gestarse una antropología que no sólo ignora a sus antecedentes prehispánicos sino que se muestra más propensa al contraste con regiones remotas (como Siberia y el Amazonas) que a la búsqueda de afinidades con pueblos vecinos. El tema está abierto a debate, mas difícilmente un enfoque ahistórico puede ser una alternativa viable para enfrentar el anacronismo con el que se venía trabajando. Dicho sea de paso, ignorar la riqueza de las fuentes tempranas de nuestra zona de estudio es simplemente un desperdicio.

Desde Durkheim (1898), la cultura había sido vista como un conjunto estructurado de representaciones colectivas; es decir, como una serie de formas simbólicas que reemplazan o sustituyen a una única realidad medianamente conocible. De esta forma, uno de los principales objetivos de la antropología sería justamente determinar cuáles son esas realidades a las que la cultura refiere. Dado que la cultura es, al mismo tiempo, el objeto de análisis y el medio para su interpretación, se requeriría de una mirada externa –distinta a la de la cultura estudiada– para establecer correctamente la relación entre significado/significante y cultura/realidad. El resultado de ello es una especie de metadiscurso que, siendo ajeno a la sociedad tratada, pretende explicar su funcionamiento y contenidos. Desde una perspectiva positivista, ello implicaría que el investigador tiene pleno acceso a la realidad y que los sujetos de estudio no. Mientras que, desde una postura relativista, se tendería a suponer que la realidad es incognoscible y que la labor del antropólogo se limita a un mero ejercicio de interpretación en el que el discurso resultante no haría más que traducir la cultura del otro a los términos de la visión del mundo del propio estudioso.

La solución que ofrece el llamado giro ontológico es dar por sentado que lo que el otro dice es una “realidad”, abandonar la interpretación y, a partir de ello, establecer cuáles son las lógicas que operan en ese mundo radicalmente ajeno

al del investigador.⁴² El resultado es una antropología más preocupada por las relaciones que se establecen entre los diferentes aspectos de las sociedades que por el contenido de sus símbolos, y una metodología más cercana a la pragmática que a la semiótica o la hermenéutica.

A tono con la crítica al enfoque mesoamericanista que se produjo entre 2006 y 2008, una buena parte de los estudiosos del curanderismo y la brujería comenzaron a buscar nuevos modelos explicativos en la antropología de otras regiones del mundo. Gracias al impulso del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas, del INAH, los trabajos de autores como Descola y Viveiros de Castro comenzaron a tener mayor difusión en nuestra región. Aunque ambos investigadores ya eran clásicos para los estudiosos de la Amazonia, al parecer no fue sino hasta mediados de dicha década que hicieron aparición en la antropología mexicana, pues, a partir de 2006, figuran en alrededor de 10 % de las tesis de posgrado en Antropología y Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Entre los temas vinculados aparecen la territorialidad, la meteorología indígena, la resistencia cultural, la muerte y el sacrificio, la noción de persona, las redes sociales, el chamanismo y el nahualismo.

En *Par-delà nature et culture*, Descola (2005) se propone superar la dicotomía entre naturaleza y cultura –anteriormente postulada por Lévi-Strauss– y “cuestionar la universalidad de aquella polaridad, mediante un repaso de las figuras de lo continuo que trazan otras cosmologías, diferentes de la occidental moderna” (Pazos 2006: 186). Así, a partir de las múltiples relaciones entre fisicalidad –el cuerpo y las maneras de actuar– e interioridad –la conciencia, lo emotivo– ordena las diferentes fórmulas en cuatro grandes ontologías o sistemas de propiedades de los existentes.⁴³ Cada modo ontológico implica una noción específica de sujeto “y

⁴² En dicha perspectiva se nota una fuerte influencia de Wagner (1981 [1975]: 22, 35, 47, 54-56), quien sugiere que la antropología debiera “tomar en serio al ‘otro’”, esto es, no comprender sus testimonios como meras creencias, sino admitirlas como un saber, asemejándolas a la “verdad”. “En lugar de preocuparnos sobre cómo usar mejor los conceptos que tenemos a nuestra disposición para explicar o interpretar algo, deberíamos estar preocupándonos sobre el hecho de que nuestros conceptos disponibles puedan ser inadecuados incluso para describir adecuadamente nuestros datos, dejemos de lado el ‘explicarlos’ o ‘interpretarlos’. Nuestra tarea debe ser entonces localizar esas inadecuaciones en nuestros conceptos para poder reemplazarlos por otros mejores” (Holbraad 2008: 33). Véase Stépanoff (2009) para una crítica a los argumentos ontologistas en relación con los ejemplos siberianos; para este investigador, el error 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”.

⁴³ La interioridad es “la gama de propiedades ordinariamente asociadas al espíritu (o mente), al alma o a la conciencia –intencionalidad subjetividad, reflexividad, afectos, actitud para significar o soñar– pero también los principios inmatereales que suponen causar la animación, tales como el aliento o la energía vital, al mismo tiempo que nociones más abstractas como la idea de compartir con otro una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen. Por contraste, la

cada tipo de sujeto se enfrenta a problemas epistemológicos y metafísicos igualmente específicos, que trata de resolver instituyendo zonas de objetividad (de ‘no sujeto’) respecto de las que elabora tratamientos adecuados” (*ibidem*: 188). Si bien reconoce que en la realidad se presentan proporciones y distribuciones diversas de componentes de uno u otro modelo, el autor defiende la funcionalidad de éstos como tipos ideales. Los cuatro modos de identificación que plantea en función de la unidad y diversidad de los componentes de los existentes son naturalismo (misma fisicalidad, diferente interioridad), animismo (misma interioridad, diferente fisicalidad), totemismo (misma fisicalidad, misma interioridad) y analogismo (diferente fisicalidad, diferente interioridad).⁴⁴ “Cada uno de estos modos permite un determinado tipo de colectivo” (Otaegui 2008: 147).

Para ilustrar cada uno de estos “modos de identificación” Descola recurre a casos etnográficos específicos. Así, debido a que, a su parecer, Mesoamérica es representativa del analogismo, usa al nahualismo como un ejemplo más del modo en que la personalidad se encuentra disgregada en múltiples componentes (*tonal, tonalli, nahual-ihiyotl*) que sólo pueden ser metafóricamente reintegrados a partir de la comparación. El problema es que, además de basar su explicación en una única fuente –López Austin–, Descola manifiesta una profunda ignorancia con respecto a nuestra región de estudio y, por consiguiente, todavía son pocos los que se adhieren a la explicación analogista.⁴⁵

Sin embargo, sabemos de varios investigadores que, sintiéndose atraídos por la propuesta animista, han buscado reconocer algunas de sus cualidades en los sistemas simbólicos mesoamericanos.

De acuerdo con la reciente propuesta de Descola, la característica esencial del animismo es “la imputación por parte de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya”. De modo que, sin importar su apariencia física, todos los seres del mundo tendrían formas culturales más o menos semejantes a las de los hombres –lenguaje, parentesco, sistemas de intercambio, etcétera. fisicalidad concierne a la forma externa, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y senso-motores, se incluye el temperamento o la manera de actuar en el mundo en tanto que manifiestan la influencia ejercida sobre las conductas o los *habitus* de los humores corporales de los regímenes alimentarios de los rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular” (Descola 2001: 2, 627).

⁴⁴ Obviamente, la obra del autor es mucho más compleja pero es justo sobre este punto que converge con nuestro tema de interés.

⁴⁵ Dicho desconocimiento conduce a Descola a exagerar el carácter analógico de la cosmología mesoamericana; dice, por ejemplo, que “el rasgo dominante de la ontología nahua, como de todo sistema analógico es en efecto reunir en cada existente una pluralidad de instancias” y habla incluso de una diferenciación obsesiva. Su estudio de Mesoamérica parte de la premisa de que existen pocas diferencias entre los pueblos que la constituyen; la cuestión es que esa impresión de homogeneidad cultural –que no es lo mismo que unidad– no deriva de un análisis minucioso de los datos sino de lo reducidas que son sus fuentes de información (Descola 2005: 289-291, 290, 292, 295, 571 nota 15).

Esto permite a las plantas, los animales y los espíritus comportarse bajo los preceptos y normas morales de los humanos y, al mismo tiempo, comunicarse con ellos (Descola 2005: 183-199).

En el llamado perspectivismo amazónico, considerado como una suerte de corolario al animismo, se supone que el mundo “está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprenden según puntos de vista distintos” (Viveiros 2002: 347-399). De suerte que, en principio, todos los seres se verían a sí mismos como humanos y verían a las otras especies como animales o espíritus; en este sentido, los humanos serían los “tapires” que cazan los jaguares y “jaguares” antropófagos para los tapires (*ibidem*: 350). Debajo de todo cuerpo habría, así, “una forma interna humana, normalmente sólo visible a los ojos de la propia especie” (*idem*). En numerosos relatos, los animales se despojan de sus pieles para vivir como hombres en una morada similar a una aldea; existiendo así una cierta unidad de espíritu y diversidad de cuerpos. De tal modo que el hecho de que muchos etnónimos signifiquen “los verdaderos humanos” no implica, en realidad, un etnocentrismo sino más bien una suerte de uso pronominal; es decir, llamarse a sí mismos “humanos” significa que ellos se están colocando en tal posición frente a la alteridad; algo que, en principio podría hacer cualquiera (*idem*). No obstante, cabe aclarar que el perspectivismo no supone una suerte de visión engañosa de la realidad, sino que, por el contrario, todos los seres ven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven (*ibidem*: 378-379). El punto de vista depende del cuerpo, no del espíritu; por “cuerpo” no se refiere a lo fisiológico sino a los hábitos: comportarse como animal equivale a animalizarse y, en este sentido, el cuerpo es la manera en que apprehendemos al otro (*ibidem*: 380).

“Identidad y diferencia se comunican por la depredación, que es el esquema trascendental de relación, el operador prototípico del juicio sintético *a priori* en este universo simbólico” (Viveiros de Castro 1992: XIV). Comer es colocarse en posición de sujeto y situar al otro-comido en la de un objeto que se incorpora en el proceso de construcción del propio ser. No obstante, esto no significa que lo depredado pierda por ello su cualidad humana, sino que, por el contrario, lo que se come siempre es “persona” –sea humano, animal o vegetal–, la comida es “inevitable e inmediatamente una relación social [...] Las relaciones de depredación se constituyen como esencialmente reversibles y recíprocas: aquello que se come comerá, y aquello que me come será comido” (*idem*). Se instaura así un juego de perspectivas, donde las posiciones de sujeto-depredador y objeto-presa circulan entre humanos y animales, “nosotros” y los “enemigos”. Esta lógica no se restringe a la interacción con aquello de lo que es posible alimentarse –presas animales o cautivos enemigos–, sino que, además, es constitutiva del parentesco. De modo que la alianza no sería otra cosa que un medio más para incorporar

la alteridad y, con ello, transformar a los afines en “consanguíneos”. En otros términos, el intercambio con el otro es esencialmente rapaz y recíproco; “de tal manera que todo intercambio, comenzando por el matrimonial, es una forma de depredación” (Martínez 2007: 235).

Gracias a la existencia de seres transespecíficos, capaces de adoptar la perspectiva de otras clases de entidades, existe la posibilidad de que los hombres, los animales, las plantas y los espíritus se transporten de uno a otro ámbito para actuar sobre las alteridades —esta es, por ejemplo, la función principal de los “chamanes”. De hecho, “el chamanismo amazónico puede ser definido como la habilidad manifestada por ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, a fin de administrar las relaciones entre éstas y los humanos” (Viveiros 2002: 358). El cuerpo es una especie de ropa que puede ser mudada; sin embargo, eso no significa que se trate de un disfraz para ocultar la identidad de su portador, sino de algo más parecido a una escafandra que permite a su usuario adaptarse a un medio diferente y funcionar como un ser de la especie que se busca emular (*ibidem*: 394).

La influencia de estas nuevas perspectivas y su contraste con datos mesoamericanos ha dado lugar a la construcción de nuevos tópicos de investigación. Si bien la agricultura constituye hasta la actualidad el principal paradigma para la lectura de la mitología mesoamericana, hoy en día, trabajos como los de Dehouve (2008) y Olivier (2008) han comenzado a mostrar que, en algunos casos, la caza puede tener mayor valor simbólico que el cultivo del maíz. Para el tema específico de la terapéutica, sobresale la propuesta de Millán (2009) en torno a que tanto el “robo del alma” como la curación siguen un modelo cinegético. Pitarch (2011), por su parte, muestra que, en el caso maya, el clásico binomio cuerpo-alma más bien debería ser entendido como un modelo “cuaternario” en el que existe un cuerpo-objeto, con características animales, un cuerpo-sujeto, humano, un alma antropomorfa y otra espiritual de apariencia variable. En la terapéutica, cada una de estas partes requiere de un tratamiento diferente, acorde con la perspectiva que se adopte y con el tipo de entidad sanada. Tomando como punto de partida las cuatro ontologías propuestas por Descola, Neurath (2011) muestra que la ritualidad huichola es demasiado compleja como para ser encasillada en cualquiera de estos modelos y que, en la realidad, sus concepciones terapéuticas cuentan tanto con elementos analogistas como con nociones animistas. Chamoux (2011) señala con razón que el estudio de las entidades anímicas es insuficiente para el entendimiento de las nociones contemporáneas de la vida y, en su lugar, propone relacionar dicho tópico con el de las relaciones sociales. La autora comparte con Descola la idea de que los nahuas creen que un ser humano tiene la misma

interioridad que las muchas entidades no humanas del mundo, pero indica que aquí no se trataría de un “animismo” homogéneo y universal.

Sin embargo, también existen otros casos en los que, en lugar de partir de la premisa epistemológica de la existencia de realidades diferentes, los investigadores simplemente han traslapado los modelos amazónicos a las situaciones de nuestra región. A diferencia de los que sucede en Amazonia, donde, antes de Viveiros ya se había notado que, de algún modo, el punto de vista modifica la “realidad” (véanse, por ejemplo, Goldman 1975; Chaumeil 1983), en nuestros casos, no es nada claro que la idea de un “perspectivismo” realmente esté presente en el discurso nahua. Ello sin mencionar la arbitraria extensión de conceptos como “persona” y “no humano” que no toman en cuenta la forma en que dicho grupo construye y usa tales categorías (Millán: 2009).

En otros términos, es claro que la mirada refrescante del llamado “giro ontológico” nos ha traído nuevas problemáticas de investigación y nuevas soluciones a viejos temas regionales, mas el simple hecho de partir de sus supuestos no implica, por sí mismo, una ventaja cuando se descuidan los aspectos metodológicos más esenciales. No se trata de calcar, como muchas veces se ha hecho, los modelos procedentes de otros contextos culturales sino de partir de las propias categorías indígenas para traducirlas a un lenguaje antropológico más universal.⁴⁶

BALANCE FINAL

Cuando estudiamos las nociones de persona, establecemos un diálogo entre las formas en que vemos al otro y las maneras en que nosotros creemos que el otro se ve a sí mismo; independientemente de cuan cercanos o alejados estemos de la “verdad”, nuestras actitudes reflejan buena parte del desarrollo de la propia cultura y las disciplinas antropológicas en particular.

La visión del indio como salvaje o niño descarriado llevó a sostener a los primeros cronistas que sus percepciones sobre el cuerpo y la persona derivaban de una suerte de engaño maquinado por Satán. La raciología y la psicología primitiva dieron por hecho que el discurso del otro correspondía a la vivencia de una realidad diferente y buscaron definir el problema en función de condicionantes externos. A partir del culturalismo, pasando por el estructural-funcionalismo y los enfoques mesoamericanistas, la cultura comenzó a ser vista como telón de fondo para el estudio de estructuras más complejas cuyo contenido debía ser develado

⁴⁶ El mismo Viveiros de Castro no estaría de acuerdo con este traslado superficial y acrítico de una propuesta teórico-metodológica a otro campo de estudio (Bonfiglioli 2012, comunicación personal).

por el investigador; ya sea que se buscaran definir significados o funciones, se suponía que lo verdaderamente importante no estaba en el discurso mismo sino en aquello que se mantenía oculto a los ojos del propio sujeto de estudio. No fue sino hasta el muy reciente ontologismo –influenciado por las antropologías indígenas– que se devolvió a las nociones del otro el estatus de realidad.

Los temas estudiados tienden a seguir los intereses de los enfoques en boga. Si los evangelizadores del siglo XVI se preocupaban por la unidad del ser humano y la diversidad de la idolatría, los datos que éstos compilaron versaban en gran medida sobre el origen del indio y sus concepciones sobre la vida y la muerte. Apegado a los determinantes biológico-ambientales que postulaban los naturalistas, se muestra gran interés por la apariencia física, el temperamento y el comportamiento. En el mismo sentido, el triunfo del culturalismo y el rechazo a la noción de raza parece también haber acarreado la derrota del estudio sociológico del cuerpo, pues, mientras en otras latitudes se realizaban interesantes investigaciones sobre cinética balinesa (Bateson y Mead 1942), en México asistimos a un creciente y casi obsesivo interés por las almas.

Si bien la terapéutica siempre ha sido un tema particularmente privilegiado por la academia, fue la Escuela de Chicago la que trasladó el problema del cuerpo a la interacción social, convirtiéndose así los sucesos orgánicos en meras representaciones de interacciones en el interior de la comunidad. El gusto por lo anómalo que en un momento manifestaron Foster y Redfield fue remplazado en el mesoamericanismo por una permanente búsqueda de continuidades en las formas de pensamiento; en tanto que, con la llegada del ontologismo, particularmente enfocado en las relaciones sistémicas, ha comenzado a aflorar una gran cantidad de datos sobre las maneras en que lo social y lo no humano se construyen bajo los mismos modelos.

Sin embargo, también hemos podido observar que la aparición de nuevas perspectivas no siempre implica que las anteriores desaparezcan. Aunque la idea de la existencia de diferentes calidades de hombres pervivió desde el siglo XVI hasta bien entrado el XX, notamos que los argumentos al respecto se fueron desplazando paulatinamente de la idolatría a la biología, la psicología y la marginación social. La llegada del culturalismo –opuesto a la raciología– y el estructural-funcionalismo no implicó por sí misma el automático abandono de las políticas indígenas, sino que, por el contrario, personajes como Gamio y Villa Rojas adoptaron posturas académicas que aparentemente contravenían las políticas públicas que encabezaron a través de diversos organismos gubernamentales. Vemos incluso que el rechazo abierto a las posturas mesoamericanistas no siempre ha derivado en el abandono por parte de sus críticos del tan despreciado “método del rompecabezas”. Más

aún, sea cual fuere la postura adoptada por los investigadores, la gran mayoría de lo estudios que hasta ahora se han realizado suelen enfocarse en la colección y descripción de datos.

Es ahí donde se demuestra la centralidad de la noción de persona en la antropología mexicanista, pues, hoy en día, contamos con una gran cantidad de información al respecto que en buena medida fue generada por estudiosos que ni siquiera se plantearon el tema de manera explícita.

El problema es que, en la actualidad, muchos de nuestros colegas parecen más preocupados por alcanzar interpretaciones novedosas que por analizar exhaustivamente los datos disponibles. Los trabajos más destacados son referencia obligada para la antropología de sus respectivas regiones pero casi nunca encontramos alusiones a los ricos datos que se recogieron en las primeras décadas del siglo XX. Los estudios regionales son prácticamente nulos y siguen faltando los trabajos que busquen comprender las nociones de cuerpo y persona desde una perspectiva diacrónica, pues aun quienes pretenden dar cuenta de la variación y transformación cultural pocas veces se aventuran a explorar la enorme cantidad de información disponible para los siglos XVII y XVIII; peor aun, el hecho de que cada una de las nuevas propuestas se presente como “la noción de persona” de tal o cual pueblo nos ha impedido ver las frecuentes contradicciones que pueden presentarse internamente en los propios discursos indígenas (véanse, por ejemplo, los trabajos de Pitarch 1996 y Figuerola 2005; Tranfo 1979 y Cheney 1979). En ese sentido, valdría la pena preguntarse si realmente existe una noción de persona o si, más bien, nos encontramos ante una concepción múltiple cuyas variaciones responden a la variedad de contextos en que se produce su enunciación.

Un cambio de perspectiva no debiera implicar el rechazo a las propuestas anteriores; lo local no se opone a lo regional, lo diacrónico no se opone a lo sincrónico, lo esencial no se opone a lo relacional, los “cómo” no se oponen a los “por qué”; son simplemente miradas complementarias que, al converger sobre un mismo objeto, pueden dilucidar realidades diferentes de un mismo hecho social. Lo relevante, en todo caso, no debiera ser el nivel en que consideramos las expresiones sino el rigor con el que tratamos las categorías evocadas.

REFERENCIAS

AGUADO VÁZQUEZ, JOSÉ CARLOS

- 2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Antropología Social), México.

AJOFRÍN, FRANCISCO DE

- 1986 [1763-1789] *Diario del viaje a la Nueva España*, Heriberto Moreno (ed.), Secretaría de Educación Pública (Cien de México), México.

ALBORES ZÁRATE, BEATRIZ

- 1974 El descubrimiento etnográfico del indio chiapaneco, *Anales de Antropología*, 11: 189-214.

ALCALÁ, JERÓNIMO DE

- 1980 [1541] *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Fimax, Morelia.

ALTBACH PÉREZ, CARLOS DANIEL

- 2010 *El concepto de Mesoamérica en el estudio de los procesos históricos: Entre unidad y diversidad*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ALVARADO TEZOSOMOC, HERNANDO

- 1998 [1598] *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ARCHILA, RICARDO

- 1973-1974 La medicina y la higiene en la ciudad, *Revista de Indias*, 131-138: 655-688.

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE CHIAPAS (AHDCH)

- 1709 Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo, Magdalena Coalpitan.

BARONA MARTÍNEZ, CARLOS ARTURO

- 2012 *Enfoques contemporáneos antropológicos sobre el cuerpo humano: el caso de Mesoamérica*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BARRERA SÁNCHEZ, ÓSCAR

- 2011 El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 11: 121-137.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 1996 La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas, Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 51-71.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO Y SCOTT S. ROBINSON

- 1986 Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología en México (Antología de una polémica)*, tomo II. La polarización (1971-1976), Universidad Nacional Autónoma de México, México: 183-191.

BARTRA, ROGER

- 1992 *El salvaje en el espejo*, Era, México.

BASAVE BENÍTEZ, AGUSTÍN

- 1994 *Historia silenciosa*, Cámara de Diputados, México.

BASCHET, JÉRÔME

- 2000 Ame et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 112: 5-30.

BASSAURI, CARLOS

- 1944 El psicoanálisis y la etnografía, *América Indígena*, 4 (4): 265-273.

BATESON, GREGORY Y MARGARET MEAD

- 1942 *Balinese character: a photographic analysis*, New York Academy of Sciences, Nueva York.

BENAVENTE, TORIBIO DE, MOTOLINÍA

1969 [1541] *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Edmundo O'Gorman (ed.), Porrúa, México.

BLACKING, JOHN

1977 Toward an anthropology of the body, John Blacking (ed.), *The anthropology of the body*, Academic Press, Nueva York: 1-28.

BOAS, FRANZ

1964 [1911] *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Susana W. de Ferdkin (trad.), Solar, Buenos Aires.

BOURDIEU, PIERRE

1991 [1979] *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

BRASSEUR DE BOURBOURG, CHARLES

1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, vol. IV, Arthus Bertrand (ed.), Librairie de la Société Géographique, Paris.

BRAUDEL, FERNAND

2002 [1997] La historia y las ciencias sociales, Maurice Aymard (coord.), María José Furió (trad.), *Las ambiciones de la historia*, Crítica, Barcelona: 147-177.

BRINTON, DANIEL

1894 *Nagualism in native american folk-lore and history*, The American Philosophical Society, Filadelfia.

BUSTAMANTE GARCÍA, JESÚS

1992 De la naturaleza de los naturales americanos en el siglo XVI: algunas críticas sobre la obra de Francisco Hernández, *Revista de Indias*, 195-196: 297-328.

CARLOS III, REY DE ESPAÑA

1996 [1789] Real cédula sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos, Archivo General de Indias, Indiferente general 802, fol. 1-8v, Manuel Lucerna Salmoral, *Los códigos negros de la América*, Universidad de Alcalá-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Madrid.

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS

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

CASTAÑEDA LÓPEZ, GABRIELA

2009 La frenología en México durante el siglo XIX, *Anales Médicos*, 54 (4): 241-247.

CHAMOUX, MARIE NOËLLE

2011 Persona, animacidad, fuerza, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos, México: 155-180.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

1983 *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

CHENEY, CHARLES

1979 Religion, magic and medicine in Huave society, Margaret Clark, Robert Kemper, Cynthia Nelson (eds.), *From Tzintzuntzan to the "image of the limited good". Essays in honor of George M. Foster*, The Kroeber Anthropological Society (Papers 55-56), Berkeley: 59-74.

CHIMALPAHINCUAUHTLEHUANITZIN, DOMINGO FRANCISCO DE SAN ANTÓN MUÑÓN
1998 [1615] *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 vols. Rafael Tena (trad.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER

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

CÓDICE CHIMALPOPOCA

1945 [1736-1740] *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

COLÓN, CRISTÓBAL

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

1999 [1493] La carta de Colón, Ministerio de Educación, Buenos Aires, <<http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/?ver.id=70080>>.

CORONADO SUZÁN, GABRIELA

1987 El final de una historia inconclusa (1976-1986), Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico*, vol. 1, Los hechos y los dichos

(1521-1880), Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca INAH), México: 439-522.

CRUZ, MARTÍN DE LA Y JUAN BADIANO,

1964 [1552] *Libellus de medicinabulus indorum herbis*, Ángel María Garibay (trad.), Instituto Mexicano del Seguro Social, México.

CSORDAS J., THOMAS

2000 The body's career in anthropology, Henrietta L. Moore (ed.), *Anthropological theory today*, Polity, Oxford: 292.

2002 *Body/meaning/healing (contemporary anthropology of religion)*, Boston University Press-Palgrave MacMillan, Nueva York: 2002.

2003 Introduction: the body as a representation of being in the world, Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge (Studies in Medical Anthropology), Oxford: 1-20.

DALY, CÉSAR

1871 De l'architecture dans ses rapports avec les races humaines, en *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, serie 2, 6: 224-225.

DARWIN, CHARLES

1859 [en línea] *El origen de las especies*, Antonio de Zulueta (trad.), Feedbooks, <<http://es.feedbooks.com/book/3306/el-origen-de-las-especies>>, [consulta: 22 de mayo de 2012].

DEHOUE, DANIELE

2008 El venado, el maíz y el sacrificio, *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología*, 4: 1-39.

DESCOLA, PHILIPPE

2001 Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo Veintiuno, México: 101-123.

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

1972 [1632] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Joaquín Rodríguez Cabañas (ed.), Porrúa, México.

DOROTISKY ALPERSTEIN, DEBORAH

- 2003 *La vida de un archivo: "México indígena" y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DOUGLAS, MARY

- 1973 *Natural symbols: explorations in cosmology*, Pelican, Nueva York.

DOW, JAMES

- 1986 *The shaman's touch. Otomi Indian symbolic healing*, University of Utah Press, Salt Lake City.

DURÁN, DIEGO

- 1995 [1587] *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., José Rubén Romero y Rosa Camelo (eds.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

DURKHEIM, ÉMILE

- 1898 Représentations individuelles et représentations collectives, *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, París: 1-38.
 1998 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París.

ENGELS, FRIEDRICH

- 1981 El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, *Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels*, Progreso, Moscú: 66-79.

FAGETTI, ANTONELLA

- 1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, GONZALO

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

FÉTIS, FRANÇOISE-JOSEPH

- 1867 Classification des races à l'aide de leurs systèmes musicaux, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2 (2): 134-146 .

FIGUEROLA POJUL, HELIOS

- 2005 *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis, Université, París.

FOSTER, GEORGE M.

1972 [1967] *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.

FREUD, SIGMUND

1972 [1913] *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid.

FUENTE, JULIO DE LA

1941 Creencias indígenas sobre la onchocercosis, el paludismo y otras enfermedades, *América Indígena*, 1 (1): 43-46.

GAGE, THOMAS

1946 [1648] *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, Sinforoso Aguilar (ed.), Sociedad Guatemalteca de Historia y Geografía, Guatemala.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

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

GALLARDO RUIZ, JUAN

2005 *Medicina tradicional p'urhépecha*, El Colegio de Michoacán-Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Zamora.

GAMIO, MANUEL,

1942 Calificación de características culturales de los grupos indígenas, *América Indígena*, 2 (4): 17-22.

GARATE GARCÍA, CATALINA

1960 Los trastornos emocionales como causa de enfermedad en Tehuantepec, *América Indígena*, 20 (3): 201-206.

GARCÍA, GREGORIO

1981 [1607] *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México.

GARCÍA MORA, CARLOS

- 1986 En torno a la etnohistoria y a la unidad de la antropología, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología en México (Antología de una polémica)*, tomo II. La polarización (1971-1976), Universidad Nacional Autónoma de México, México: 45-55.
- 1988 Sobre el presente y el futuro de la etnohistoria en México, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 34 (2): 371-377.

GARCÍA RUIZ, JESÚS

- 1987 Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mocho: los componentes del Yo, Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. 1er Coloquio*, Instituto de investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 263-283.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1997 [1973] *Persona, tiempo y conducta en Bali. La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Gedisa, Barcelona: 299-338.

GEMELLI, LARNERI

- 1955 [1700] *Viaje a la Nueva España*, 2 vols., José María Agreda y Sánchez (trad.), Libromex (Biblioteca Mínima Mexicana, 13-14), México.

GERVAIS, VÉRONIQUE (COORD.)

- 2000 El cuerpo, sus males y sus ritos, *Trace*, 38, número especial.

GESSAIN, ROBERT

- 1938 Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo), *Journal de la Société des Américanistes*, 30 (2): 343-370.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, JUAN

- 1951 [1892] *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Ángel Losada (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid.

GODELIER, MAURICE

- 1982 *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, París.
- 2000 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Abya Yala, Quito.

GOLDMAN, IRVING

- 1975 *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*, Wiley-Interscience, Nueva York.

GÓMEZ CANEDO, LINO

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

GONZALBO AIZPURO, PILAR

- 1990 *Historia de la educación en la época colonial*, El Colegio de México, México.

GRAULICH, MICHEL

- 1996 “La mera verdad resiste a mi rudeza”: forgeries et mensonges dans *l'Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Diaz del Castillo, *Journal de la Société des Américanistes*, 82: 63-95.

GREEN, OTIS H.

- 1960 The Concept of Man in the Spanish Renaissance, *The Rice Institute Pamphlet*, 46 (4): 41-56.

GUILLÉN RAUDA, HÉCTOR DANIEL Y MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ

- 2005 *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1961 *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, The Free Press of Glencoe, Nueva York.

GUTIÉRREZ COLOMAR, LEONARDO

- 1948 Médicos y farmacéuticos con Hernán Cortés, *Revista de Indias*, 31-32: 331-338.

HENNING, PABLO

- 1911 Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma, *Anales del Museo Nacional de México*, 3: 59-85.

HÉRITIER, FRANÇOISE

- 1985 Le sperme et le sang. Quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports, Marie-Lise Beffa y Marie-Dominique Even (coords.), *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 32: 111-122.
- 1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, París.

HERNÁNDEZ, FRANCISCO

1959 [1577] *Historia natural de la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HERTZ, ROBERT

1990 [1907-1917] *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid.

HOLLBRAAD, MARTIN

2008 Ontology is just another word for culture, ponencia presentada en la 2008 Group for Debates in Anthropological Theory Meeting, University of Manchester, Manchester.

HOUSTON, STEPHEN, DAVID STUART Y KARL TAUBE

2006 *The memory of bones: body, being and experience among the Classic Maya*, University of Texas Press, Austin.

HUMBOLDT, ALEJANDRO DE

1966 [1811] *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Juan A. Ortega y Medina (ed.), Porrúa, México.

ICHIKAWA, SHIN-ICHI

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

KIRCHHOFF, PAUL

1960 Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales, *Tlatoani* 3: suplemento.

KROTZ, ESTEBAN

1987 Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica, Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 1, Los hechos y los dichos (1521-1880), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 113-138.

LE BRETON, DAVID

1990 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

LE GOFF, JACQUES Y NICOLAS TRUONG

2005 [2003] *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1957 [1922] *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.

1974 [1927] *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (trad.), Península, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1965 [1962] *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

LEYENDA DE LOS SOLES, VÉASE *CÓDICE CHIMALPOPOCA*.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1989 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

2001 El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana), México: 47-65.

LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO

1988 [1552] *Historia de la conquista de México*, Juan Millares Ostos (ed.), Porrúa, México.

LÓPEZ RAMOS SERGIO

1999 *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LUCERNA SALMORAL, MANUEL

1996 *Los códigos negros de la América*, UNESCO-Universidad de Alcalá, Madrid: 279-284.

LUMHOLTZ, CARL

1945 [1902-1904] *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Balbino Dávalos (trad.), Publicaciones Herrerías, México.

LOUIS XIV, ROI DE FRANCE

2010 [1680] [en línea] Le code noir. Édit du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique, Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales*, Hachette, París: 158-166, versión digital de Jean-Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.pdf>.

MACÍAS, CARLOS

- 1912 Caracteres étnicos en general, *Anales del Museo Nacional de México*, 4: 169-183.

MAK, CORNELIA

- 1959 Mixtec medical beliefs and practices, *América Indígena*, 19 (2): 125-150.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO

- 2008 El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas, *Journal de la Société d'Américanistes*, XCIII (1-2): 7-50.

MARTÍNEZ, ISABEL

- 2007 Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición, *Anales de Antropología*, 41 (II): 239-262.

MAUSS, MARCEL

- 1936 [en línea] Les techniques du corps, *Journal de Psychologie*, 33: 3-4, versión digital de Jean-Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf>.
- 1938 Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, , versión digital de Jean-Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/une_categorie_de_esprit.pdf>..

MCKEEVER FURST, JILL LESLIE

- 1995 *The natural history of the soul in ancient Mexico*, Yale University Press, New Haven.

MEDINA, ANDRÉS

- 1955 Los paradigmas de la antropología mexicana, *Nueva Antropología*, 14 (48): 19-37.
- 1986 Tres puntos de referencia en el indigenismo mexicano contemporáneo, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología en México (Antología de una polémica)*, tomo II. La polarización (1971-1976), Universidad Nacional Autónoma de México, México: 171-182.
- 1988 La cuestión étnica y el indigenismo, Carlos García Mora (coord.) *La antropología en México*, vol. 4, Las cuestiones medulares (Etnología y Antropología social), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 715-738.

MENDEL, GREGOR

1901 [1865] Experiments in plant hybridization, C.T Druery y William Bateson (trads.), *Journal of Royal Horticultural Society*, 26: 1-32.

MÉNDEZ LAVIELLE, GUADALUPE

1987 La quiebra política (1965-1976), Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico*, vol. 1, Los hechos y los dichos (1521-1880), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 339-437.

MENDIETA, JERÓNIMO DE

1971 [1870] *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Porrúa, México.

MILLÁN, SAÚL

2007 Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta, *Diario de Campo* 92: 88-97.
 2009 Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua, mecanuscrito, México.

MISCELÁNEA HISTÓRICA

1928 *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 2, apéndice: 5-112.

MODIANO, NANCY

1961 The child's world in Oxchuc, *América Indígena*, 2 (4): 327-337.

MOYANO, BEATRIZ, ELISA Y ÁNGEL MARÍA CASAS GRAGEA

2003 Los discursos del encuentro y desencuentro surgidos desde el primer contacto entre Europa y América, *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales* 3: 67-81.

MUCHEMBLED, ROBERT

[2000] 2002 *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

1984 [1584] *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar Océano para el buen gobierno y el ennoblecimiento de ellas*, edición facsimilar del manuscrito de Glasgow, René Acuña (ed.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MUÑOZ, DIEGO

1965 [1719-1722] *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cuando formaba una con Jalisco*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Guadalajara.

NEURATH, JOHANNES

2007 Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía, *Diario de Campo* 92: 80-86.

2011 Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas, Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 21-41.

NIGH, RONALD

2002 Maya Medicine in the Biological Gaze: Bioprospecting Research as Herbal Fetishism, *Current Anthropology*, 43 (3): 451-477.

NOVOA CAIN, MAURICIO

2002 [en línea] Derecho indiano y demandas y reivindicaciones indígenas: un enfoque para el lenguaje y la comunicación, *Razón y palabra* 26: 1-29, <<http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n26/mnova.html>>.

NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO

1988 *Constituciones diosecianas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OATES, CAROLINE

1985 *Démonologues et lycanthropes*, Lorence Harf-Lancner (comp.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, París: 71-105.

OLIVIER, GUILHEM

2008 Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique, *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (1): 191-230.

OLIVIER TOLEDO, CARLOS Y CARLOS MONDRAGÓN GONZÁLEZ

2011 De protuberancias y perversiones. Frenología e higiene emocional en el mexicano del siglo XIX, *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 14 (1): 84-97.

ORTIZ DE MONTELLANO, BERNARDO

2003 [1990] *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo Veintiuno, México.

PAGE PLIEGO, JAIME TOMÁS

2001 Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y los pedranos de Chenalhó, Chiapas, *Pueblos y Fronteras* 4: 25-56.

2002 *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2002 *Políticas sanitarias dirigidas a los pueblos indígenas de México y Chiapas 1857-1995*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 26-30.

PAGE PLIEGO, JAIME TOMÁS (COORD.)

2007-2008 La noción de persona en México y Centroamérica, *Pueblos y Fronteras* 4.

PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL

1886 La historia de la medicina en México, *Anales del Museo Nacional de México*, 3: 137-235.

PAULO III

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

PAUW, CORNEILLE DE

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

PAZOS, ÁLVARO

2006 Reseña de *Par-dela nature et culture* de Philippe Descola, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1): 186-194.

PEINADO ALTABLE, JOSÉ

1944 La capacidad de aprendizaje de los tarascos, *América Indígena*, 4 (1): 19-30.

PÉRIER, JEAN ANDRÉ NAPOLEÓN

1868 Sur les croisements ethniques, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 2 (3): 309-311.

PERNETY, ANTOINE-JOSEPH

- 1768 *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine. Avec une Dissertation sur l'Amérique & les Américains*, A. Berlin.

PETER, GUSTAV

- 1926 Estudio sobre la psicología azteca, *Anales del Museo Nacional de México*, 4: 354-367.

PIMENTEL, FRANCISCO

- 1903 [1864] Memoria sobre las causas que ha originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla, *Obras completas*, tomo 3, Tipografía Económica, México: 131-132.

PITARCH, RAMÓN PEDRO

- 1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
 2011 Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena, *Estudios de Cultura Maya*, 37: 151-178.

POMAR, JUAN BAUTISTA

- 1964 [1582] Relación de Tezcoco, Ángel María Garibay (ed.), *Poesía Nahuatl*, vol. I, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 149-220.

PONTÓN, JOSÉ MARIANO

- 1934 Las razas indígenas de México. Su pasado, su presente y su porvenir, *Anales del Museo Nacional de México*, 7: 361-422.

THE POPOL VUH OF THE QUICHE MAYA: THE BOOK OF THE COUNCIL OF GUATEMALA

- 1971 Munro Edmonson (trad.), Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans.

POZAS, RICARDO

- 1959 *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista (Memorias, 8), México.

PURY TOUMI, SYBILLE DE

- 1992 *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures essai d'ethnolinguistique*, La Pensée Sauvage, Paris.

OTAEGUI, ALFONSO MANUEL

- 2008 Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico, *Anthropologica*, 26: 143-172.

QUEZADA, NOEMÍ

- 1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

REDFIELD, ROBERT

- 1952 The primitive world view, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 95: 30-36.
- 1956 The relation between Indians and Ladinos in Agua Escondida, Guatemala, *América Indígena*, 16 (4): 253-276.

RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI. MICHOACÁN

- 1987 [1577-1600] René Acuña (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ROBINSON, DOW F.

- 1961 Textos de medicina náhuatl, *América Indígena* 1961, vol. 2 (4): 345-353.

ROMERO LÓPEZ, LAURA ELENA

- 2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1953 [1629] Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, vol. 2, Fuente Cultural de la Librería Navarro, México: 17-130.

RUIZ MÉNDEZ, TERESITA

- 2000 *Ser curandero en Uruapan*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

RYDVIING, HÅKAN

- 2012 *Perspectivas del norte: Cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis*, Roberto Martínez y Velebita Koričančić (eds.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México-Embajada de Suecia en México, México.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1950-1963 [1540-1585] *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), School of American Research, Santa Fe.

1992 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, PEDRO

1900 [1639] Informe contra *Idolorum cultores* del Obispado de Yucatán, *Anales del Museo Nacional de México*, VI: 13-84.

SANJUAN PEREZ, LAURA ELENA

2011 *Las representaciones humanas en Michoacán durante el periodo Posclásico*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SANSON, ANDRÉ

1866 Sur la caractéristique de l'espèce et de la race, *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2 (1): 94-98.

SCHEPER-HUGHES, NANCY

1997 [1993] *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Barcelona.

SELER, EDUARD

1990 *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, Charles P. Bowditch (trad.), Tozzer Library, Peabody Museum, Harvard University, Cambridge.

SERNA, JACINTO DE LA

1953 [1656] Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, 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: 47-368.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

STÉPANOFF, CHARLES

2009 Devouring perspectives: on cannibal shamans in Siberia, *Inner Asia*. 11: 283-307.

STERN, ALEXANDRA

2000 Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario, *Relaciones*, 21 (81): 59-91.

SUÁREZ Y LÓPEZ-GUAZO, LAURA

- 2009 Evolucionismo y eugenesia en México, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, 12 (1): 19-23.

TAYLOR, WILLIAM B.

- 1989 "...De corazón pequeño y ánimo apocado". Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII, *Relaciones*, 39 (10): 5-65.

TEDLOCK, BARBARA

- 1981 Quiché Maya dream interpretation, *Ethos*, 9 (4): 313-350.

TERMER, FRANZ

- 1957 [1930] *Etnología y etnografía de Guatemala*, Ernesto Schaffer y Alicia Mendoza H. (trads.), Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.

TÍTULO DE PEDRO VELASCO

- 1989 *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TORQUEMADA, JUAN DE

- 1975 [1615] *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana. Con el origen y guerras de sus poblaciones descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Seminario para el Trabajo de Fuentes de la Tradición Indígena, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TRANFO, LUIGI

- 1979 Tono y nagual, Italo Signorini (coord.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México: 177-213.

URÍAS HORCASITAS, BEATRIZ

- 2005 Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX), *Revista de indias* 234: 355-374.
2007 *Historias secretas del racismo en México (1920, 1959)*, Tusquets, México.

VASCONCELOS CALDERÓN, JOSÉ

- 1948 *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México.

VÁZQUEZ LEÓN, LUIS

- 1987 La historiografía antropológica contemporánea en México, Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico*, vol. 1, Los hechos y los dichos (1521-1880), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 139-212.

VELÁSQUEZ GARCÍA, ERICK

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

VIESCA TREVIÑO, CARLOS

- 1997 *Ticiotl I. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, Departamento de Filosofía e Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1998 [1992] *Medicina prehispánica de México*, Panorama, México.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1963 El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México, *Estudios de Cultura Maya*, 3: 243-260.

VITORIA, FRANCISCO DE

- 1963 [1586] *Relecciones theologicae*, Javier Malagón (ed.), Unión Panamericana, Washington.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

- 1992 Apresentação, Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*, Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, Rio de Janeiro: XII-XIX.
- 2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, Eduardo Viveiros de Castro, *A incostância da alma salvação e outros ensaios de antropologia*, Cosac Noify, San Pablo: 347-399.

WAGNER, ROY

- 1981 [1975] *The invention of culture*, University of Chicago Press, Chicago.

WARMAN, ARTURO

- 1984 Perspectivas actuales del indigenismo, *Cuiculco*, 11: 54-55.

WARREN J., BENEDICT

- 1977 *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Agustín García Alcaraz (trad.), Fimax, Morelia.

WINTHROP, JORDAN

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

ZAVALA, SILVIO

- 1952 Nuño de Guzman y la esclavitud de los indios, *Historia Mexicana*, 1 (3): 411-428.
- 1971 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México.