

María Eugenia OLAVARRÍA, Cristina AGUILAR y Érica MERINO, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa, México, 2009, 249pp.

En opinión de las autoras de esta obra, “el conocimiento sobre el cuerpo humano, su construcción y atributos, las formas en que se relaciona con su entorno, constituye un conjunto de discursos” (p. 5). Este planteamiento inicial nos resulta sumamente interesante pues, en lugar de pretender definir qué es lo que el otro piensa –lo cual, obviamente supone múltiples complicaciones– se coloca la discusión en el nivel del lenguaje. No se trata de un conjunto cerrado y terminado de ideas y conceptos sino que, aunque sí se postula la existencia de una lógica sistémica, se describe un permanente proceso de resignificación. Se trata de algo que no siempre está explícito sino que se expresa en relatos, consejos, recetas y leyendas. “Es la totalidad de los discursos y su articulación en un contexto más amplio, esto es, en una mitología, lo que hace posible la reconstrucción de algunos aspectos del universo cultural yoeme” (p. 5).

El objetivo principal de este trabajo es la recuperación y reconstrucción del universo discursivo yaqui relacionado con las representaciones del cuerpo humano a través de los testimonios orales.

La teoría yaqui del cuerpo “se presenta actualmente como un conjunto de nociones, articulado por un número discreto de principios en común, que gira en torno de la imagen y atributos de la persona” (p. 7). El cuerpo no es visto como un receptáculo, sino como un *locus* que, a través de sus propiedades, productos y partes, puede entablar relaciones con otros seres humanos, con animales y plantas y con otros planos del universo.

Como en muchos otros pueblos cristianizados del mundo, existe la idea de que la verdadera humanidad no se adquirió sino hasta el momento en que Jesucristo llegó a la Tierra; los rituales, las costumbres y la distinción entre humanidad y animalidad se dieron en ese momento. La acción de Dios crea una taxonomía que divide el mundo entre quienes son reconocidos por él y, por consiguiente son de provecho, y quienes no, y son perjudiciales (pp. 24-26). En este sentido, los mitos ubican a los distintos seres en el tiempo y el espacio: abajo están los seres del pasado y en la tierra los del presente. En dicho contexto, el ritual aparece como un lenguaje que permite la comunicación con ambos planos (p. 27).

En términos generales, el ser humano está constituido por dos componentes de diferente naturaleza: el *taaka* “cuerpo” y el *jiapsi* “alma o espíritu”, más una tercera propiedad que sólo se asocia a personas especiales el: *seewa takaa* “cuerpo flor”. A pesar de que también se suelen evocar fundamentos biologicistas –a través

de órganos y fluidos—, se puede describir el cuerpo en términos de intercambios térmicos vinculados a la influencia del entorno. El organismo es pensado como esencialmente caliente y su frialdad se asocia con la muerte y la esterilidad. No obstante, aquí también existe la idea de que las diferencias de “temperatura” confieren a los elementos cualidades distintivas; así, además de un cierto temperamento de nacimiento, existen acciones, actitudes y alimentos que hacen variar la intensidad calórica del ser (pp. 38, 39 y 44). Asimismo, lo frío y caliente ayudan a esbozar una cierta geografía corporal, pues las enfermedades calientes se relacionan con la parte superior del cuerpo y las enfermedades frías, con la inferior (p. 93).

Regularmente, se acepta que lo masculino es caliente y lo femenino, frío; sin embargo, se observa que esto sólo se refiere a cualidades muy generales, pues la calidad térmica de la mujer varía en el ciclo menstrual, el embarazo y a lo largo de la vida. En la reproducción, se considera que la madre provee el espacio donde se alojará el futuro bebé, las características físicas vienen del padre pero es la luna quien asigna tanto el sexo y como el género —pues de ello también depende la orientación sexual (p. 36).

El *jiapsi*, por su parte, radica especialmente en el corazón y se dice que es el aliento que Dios insufla en el hombre para darle vida. Es éste quien proporciona entendimiento y razón al ser humano, quien, bajo la forma de un ave, abandona al cuerpo durante el sueño y quien, al dejarlo de manera definitiva, produce la muerte (pp. 55-56). Desde el momento de la concepción, el feto ya cuenta con un *jiapsi* (p. 98). Se piensa que esta entidad es limpia por naturaleza pero se va ensuciando con las malas acciones (p. 61). A través de los sueños el *jiapsi* de cada persona puede obtener dones como ser buen cazador, danzante, músico o terapeuta. En los sueños en que se obtienen estas dádivas, los venados se presentan bajo la forma de muchachas hermosas (p. 70). De modo que, al parecer, la caza, la seducción y la obtención de una facultad especial seguirían el mismo esquema.

El cerebro se encarga de hacer trabajar cada parte del cuerpo; en él se encuentran la razón, el entendimiento, la conciencia y los pensamientos; el cerebro está en blanco al momento de nacer y se va llenando con el paso de la vida (p. 57). Las cualidades del cerebro determinan generalidades de la persona; ser dominante y egoísta o tímido e influenciado, eso depende de la herencia, la forma del nacimiento e incluso la alimentación (p. 58). Es el cerebro fuerte el que causa el “mal de ojo” (*idem*), pero es la acción conjunta del *jiapsi* y el cerebro la que permite el dominio de los sentidos (*idem*).

Otros órganos de importancia en la imagen corporal yoeme son los pulmones, que filtran los “malos aires” y distribuyen el “aire bueno” por el cuerpo (p. 59), los

riñones, que almacenan el agua con la que ha de producirse la sangre (*idem*), y el hígado y la vesícula, que actúan como receptores de las emociones negativas (*idem*).

Las cualidades del cuerpo se proyectan al cosmos incluyéndose ambos en un mismo sistema de representaciones: procreación, envejecimiento, digestión y sexualidad son las funciones más comunes.

Los cuerpos masculino y femenino son pensados como incompletos y sólo adquieren la completitud a través del matrimonio; es a partir de este momento que se les considera adultos (p. 36). Después de la concepción, el calor tiene un rol importante en la formación del bebé, pues se dice que la exposición a un eclipse de sol implica la posesión de partes extra y la irradiación de uno de luna, la falta de ellos (p. 96). Las emociones y sentimientos pueden afectar tanto a este componente como al cuerpo; burlarse de alguien con labio leporino hace que el niño nazca igual (p. 98). La formación del feto es descrita como un paso de la animalidad a la humanidad; se habla de él como culebrita, palomita... a los dos meses “tiene forma de cruz” (pp. 101-102).

La persona que corta el cordón umbilical transfiere al recién nacido algunas de sus cualidades (p. 119). De igual modo, algunas partes de animales pueden ser usadas para transferir sus cualidades a un infante que padece alguna deficiencia; pluma de perico para el habla, placenta de becerro para caminar, etc. (p. 125). Lo que parece indicar que el recién nacido es pensado como un ser que, por estar en formación, resulta particularmente maleable.

Dios decide cuánto tiempo va a vivir cada persona; los curanderos leen algunos signos del inevitable fin de la vida de una persona (p. 132). Tras la muerte, el *jiapsi* del difunto –bajo la forma de “pájaro muertero”– deberá recorrer sus pasos tratando de recuperar todas las partes que hubieran podido desprendérsele durante la vida. El cuerpo es devuelto a la tierra para que, a partir de él, se vuelva a generar vida (pp. 76-77, 113). También existe la idea de que alguien que tuvo una vida incompleta puede volver a vivir (p. 79). Y, a veces, el *jiapsi* de algún familiar vuelve a la vida en el cuerpo de un recién nacido. Como entre los mexicas, las mujeres muertas en parto van a vivir para siempre en el cielo (p. 81). Los *jiapsi* que no logran entrar a su morada celeste deben esperar al pie de un álamo que se encuentra en la Luna (p. 82). Los que mueren en accidentes y no pueden recoger sus pasos se convierten en sombras que vagan sobre la tierra esperando poder penetrar en el cuerpo de un nuevo ser humano al momento de la concepción (p. 82). Los incestuosos se transforman en serpientes ligadas al cerro y al agua (*idem*).

Entre los seres humanos ordinarios, existen ciertas personas que, por haber recibido de Dios “un aire” o “espíritu” especial –llamado *seewa takaa*, “cuerpo flor”– tienen la posibilidad de mediar con los diferentes seres del mundo. Esta

cualidad se manifiesta al tener la muy mesoamericana peculiaridad de contar con un remolino en la coronilla y dos o más en la nuca (p. 56). Al igual que el *jiapsi*, el *seewa takaa* se aloja en la cabeza y puede desprenderse del cuerpo sin que en ello intervenga la voluntad de su poseedor (p. 72). Los danzantes, los músicos, los curanderos, las parteras, los hechiceros, los videntes, los cazadores y los vaqueros son poseedores de un “cuerpo flor” (p. 72). Tener *seewa takaa* significa tener un vínculo más estrecho con Dios y con el Yoania “el hogar precristiano de los yaquis” —el lugar de los seres del monte—, donde viven quienes venden su alma a los espíritus animales (p. 73). Aunque no es claro que todos los gemelos tengan dicha característica, se suele decir que, por pertenecer al monte, son capaces de influir sobre su entorno por medios extraordinarios ya sea de manera positiva o negativa (pp. 98, 104-106).

Para convertirse en ritualista, no basta con contar con dicha singularidad; se requiere recibir el “don” por parte de algún ser sobrenatural —esto sucede preferentemente durante el sueño (p. 141)—. De manera que, aunque el conocimiento terapéutico se trasmite de generación en generación, es Dios quien enviste individualmente a cada uno de los practicantes (p. 106). Una vez reconocida esta cualidad se procede al entrenamiento entre los curanderos más experimentados y a una iniciación privada en la que se pide la protección de Dios para el futuro ritualista (p. 148). A partir de este momento, la existencia del nuevo terapeuta será dada a conocer por el ejercicio de la curación (p. 149).

Gracias a su carácter divino, el rol de *jitebii* no es visto como un oficio ni como una manda, es una obligación que se debe cumplir más allá de lo que se pueda obtener a cambio (p. 135). A pesar de que el terapeuta se vale de numerosos instrumentos rituales, se considera que es, sobre todo, su propio cuerpo quien permitirá la sanación de los pacientes. Los santos y ancestros actúan como espíritus auxiliares que, mediante la plegaria, facilitan la comunicación con Dios. Así, la práctica curativa se presenta bajo la forma de un diálogo entre el enfermo, lo patológico y las divinidades a través del *jitebii* —no es sólo la lectura de una sintomatología, sino el establecimiento de acuerdos lo que determina la naturaleza de la enfermedad y posibilita la curación.

Como contraparte del terapeuta, aparece la figura cuasi-fantástica del brujo; un ser que, configurado por una estructura semejante a la del *jitebii*, se vale de su poder para dañar a los demás. Produce enfermedades actuando sobre muñecos que emulan a su víctima, deposita agentes patógenos en las inmediaciones de las viviendas de sus enemigos, les hace comer alimentos con cualidades nefastas pero, sobre todo, son la acción de la palabra, la mirada, el aliento o el contacto físico las que pueden inducir el mal (p. 176). En lugar de tener a santos y ancestros como

protectores, los brujos hacen uso de los espíritus de aquellas personas que, habiendo causado mucho daño, reciben el castigo de no poder regresar a arreglar los males que causaron, por lo que quedaron vagando en la tierra (p. 169).

En el imaginario yaqui, existe una constante lucha entre terapeutas y brujos por la salud del enfermo; en la realidad, nadie se asume como productor de enfermedades, sino que son los propios curanderos quienes se refieren unos a otros como tales (p. 180). Son ellos “quienes describen con detalle las prácticas de la hechicería”, pues se supone que para deshacer los conjuros es necesario saber cómo se hicieron (p. 181).

Sin embargo, cabe destacar que los brujos no son los únicos causantes de enfermedades en el universo yoeme, sino que, en ocasiones, los espíritus animales del monte pueden penetrar en el cuerpo para causarle afecciones. Se dice que una persona que va al monte nunca debe ir pensando en su amado, pues los animales leen la mente y pueden tomar su forma para engañarlo y hacerle mal (p. 190). El riesgo es que el espíritu de la persona se quede en el bosque y el espíritu del animal se quede en el cuerpo humano y le haga actuar como animal (p. 191).

En resumen, se ve al cuerpo como un proceso de “incorporación, encarnación, personificación que se construye, sobre todo, como una lógica simbólica fundada en los principios de diferencia y de valores contrastados” (p. 197). El cuerpo humano es tanto producto del intercambio de fluidos entre dos personas, como de las relaciones sociales que, en torno a él, se establecen (p. 198). Son estos mismos fluidos los que pueden usarse para afectar el equilibrio del cuerpo, provocando enfermedades o alterar las relaciones sociales, induciendo el conflicto (*idem*). El intercambio de fluidos con el universo vegetal y animal presupone la existencia de una esencia común, pero también implica una cierta contaminación que acaba por alterar las características del sujeto (*idem*). De modo que, como lo señalan las propias autoras, en la cultura yaqui, el cuerpo humano aparecería como “una entidad de límites borrosos” (*idem*).

Aunque se trata de un tema muy presente a lo largo de todo el libro, me parece que este tema de los márgenes de la persona todavía puede dar “mucha tela de donde cortar”.

Aparentemente, es la llegada de Cristo a la tierra la que establece una distinción definitiva entre la gente y la otredad del monte. Sin embargo, luego nos enteramos que algunos comportamientos transgresivos, como el incesto, pueden provocar la pérdida de la humanidad. Aunque se supone que el *jiapsi* se introduce en el cuerpo desde el momento de la concepción, resulta claro que los fetos que, tras el aborto son tratados como animales y enterrados en el monte, terminan por formar parte del mundo no-humano (p. 76).

La apariencia tampoco tiene un carácter distintivo, pues un animal puede presentarse bajo la forma de un ser amado a fin de engañar o castigar a un sujeto (p. 75).

Al mismo tiempo, notamos que la animalidad también es constitutiva del ser humano normal, pues la formación del feto es descrita como un paso de la animalidad a la humanidad (pp. 101-102). La placenta, mencionada como “gente”, es depositada en el monte, ya sea enterrada o colgada de un árbol frondoso (p. 115). Incluso el poder sobrenatural, ese aliento o espíritu de Dios, también puede ser obtenido a partir de la alianza con los seres del monte (p. 74).

Los males que aquejan al hombre son, en ocasiones, la materialización animal de sentimientos abyectos (p. 178); como si, al externarse la emoción, ésta perdiera automáticamente su humanidad y se convirtiera al dominio del monte. Mientras que, a través del nombre, se une el destino de la víctima al del sapo que se procede a torturar en la práctica del daño (p. 182). De modo que, hasta cierto punto, la brujería consistiría en trasladar a las víctimas del mundo humano al de los animales y el monte en general.

Así, vemos que lo humano no es una condición dada de por sí y para siempre; es algo que se debe mantener a través de una conducta sana para reproducción social.

La primera gran virtud de este trabajo y, por supuesto la más evidente, es que viene a llenar un enorme hueco de información; pues, salvo los trabajos de Schutter (1967) y Guiddings (1959), que sólo presentan algunos datos aislados, el conocimiento antropológico del cuerpo ya quí era nulo. En el mismo sentido, el permitir hablar al informante —es decir, que, además de las interpretaciones antropológicas, se incluyan grandes fragmentos de entrevistas—, hace que, a fin de cuentas, todos estos datos queden a disposición del lector y puedan ser reutilizados con un sentido diferente.

Se trata de un trabajo honesto en el que, además de explicitarse cuidadosamente la metodología empleada, se deja en claro cuáles son las limitantes que dicho modo de proceder implica. A ello se suma que el hecho de que se describa a cada uno de los distintos interlocutores ayuda a entender mejor el contenido de sus intervenciones. El trabajo tiene una fuerte base teórica que coloca al cuerpo como un medio para las relaciones entre los diferentes ámbitos de la existencia (p. 13) en el centro de la reflexión antropológica. Lo más destacable es que tales postulados guardan absoluta congruencia con lo descrito desde el inicio hasta el final.

Es también muy remarcable el hecho de que, aunque esta investigación cuenta con un enfoque sistémico, no se ve a la imagen corporal de manera estática sino que, sin tener pretensiones históricas, no se niega la existencia de procesos de transformación cultural que mantienen en un estado dinámico el sistema sim-

bólico que se ha tejido en torno al cuerpo entre los yaquis. En otros términos, se acepta la existencia de discordancias, incoherencias y contradicciones sin negar por ello la existencia de un orden propio al conjunto de ideas y prácticas que aquí se estudian (p. 15).

A pesar de que, definitivamente, la presente obra se convertirá en referencia obligada tanto para los estudiosos del cuerpo y la persona como para los especialistas en la cultura yaqui, existen algunas pequeñas deficiencias que valdría la pena corregir en una segunda edición.

Se dice que el conocimiento yaqui actual es una síntesis original de elementos amerindios y europeos (p. 6). Lo cual, aunque seguramente es cierto, no aporta gran cosa cuando las autoras se limitan a enunciarlo; a nuestro parecer, hubiera sido interesante tratar de comprender los procesos de transformación cultural que afectan y han afectado el sistema simbólico que aquí se trata. En el último capítulo se habla de algunos de los factores de cambio que actualmente operan en la región pero no se hace un estudio sistemático de qué es lo que permanece, lo que se modifica y lo que se oculta en el devenir histórico-social yome.

El hecho de que se trabajara principalmente con terapeutas indígenas—quienes mejor conocen el tema— genera una visión sumamente compleja y coherente del cuerpo. Aunque sí se alude a entrevistas con no ritualistas, hubiera sido enriquecedor contar con una más amplia variedad de testimonios que nos ayudara a entender la unidad y variabilidad de la cosmovisión yaqui.

Sin embargo, creo que la parte más débil del texto es el aspecto comparativo; a veces, no se entiende para qué se contrastan datos de diferentes regiones y dichas analogías se presentan casi siempre de manera descontextualizada. Es cierto que existe una gran cantidad de similitudes entre lo que se expone sobre el cuerpo yaqui y lo que describe López Austin, en *Cuerpo humano e ideología*, sobre los nahuas del siglo XVI; pero una comparación sistemática entre las nociones de ambos grupos hubiera permitido observar en qué aspectos existe coincidencia y en cuáles no. Además de evidenciar ciertos nexos con lo mesoamericano, las analogías con otros grupos nortños hubieran podido mostrar elementos de filiación yuto-azteca, influencias locales y, por supuesto, particularidades culturales yaquis. Aquí, me llama la atención, por ejemplo, el hecho de que se subraye la semejanza entre el “alma-corazón” de los yaquis y la de los rarámuris. Lo interesante es que tanto la imagen etérea como su localización en el músculo cardíaco son cualidades que se encuentran ampliamente difundidas entre las entidades anímicas de una enorme cantidad de pueblos indígenas dentro y fuera de Mesoamérica: ejemplos de ello son los teenek, los mames, los quichés, los nahuas, los tojolabales, los p’urhépecha, los huicholes, los matlatzincas, los totonacos, los otomíes, en nuestra región de estudio,

los cœur d'alène y los ojibwa, en Norteamérica, y los quechuas y los aymaras, en América del sur. Lo que sí parece una característica mesoamericana es la imagen del “alma-corazón” como ave; esto se observa entre los nahuas del siglo XVI —con el nombre de *yollotototl*, sus contemporáneos de Milpa Alta, Morelos y Puebla, los mixes, los lencas, los tzotziles y los tzeltales (cf: Martínez González, 2008).

También, hubiera sido interesante ver la presencia del modelo hipocrático en el pensamiento yaqui y, para ello, hubiera sido recomendable leer el trabajo de Foster (1978). En otros términos, considero que lo más apropiado hubiera sido hacer una contrastación de sistemas simbólicos completos o, de plano, no comparar nada; pero en su estado actual, la analogía no aporta ninguna información.

Aunque siempre es interesante leer los relatos de los informantes en una escritura cercana a su modo de hablar, aquí, existen casos en los que la forma en que se transcribió la narrativa dificulta su plena comprensión. El ejemplo más extremo es un párrafo que ocupa las páginas 62-63 y, en más de 40 líneas, no tiene un sólo punto.

Roberto Martínez González

REFERENCIAS

FOSTER, GEORGE

1978 Hypocrates' Latin American Legacy: 'Hot' and 'Cold' in contemporary folk medicine. *Colloquia in Anthropology*, 2: 3-19.

GIDDINGS, RUTH WARNER

1959 *Yaqui myths and legends*. University of Arizona, Tucson.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1996 *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO

2007 El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la Société des Américanistes*, 93-2: 7:49.

SCHUTTER, MARY ELIZABETH

1967 *Persistence and change in the health beliefs and practices of an Arizona yaqui community*. Microfilm, University of Arizona, Tucson.