

Amplitud del concepto de persona basada en aportes del México indígena

Juan Carlos Zavala Olalde*

Recepción: 27 de enero de 2015
Aceptación: 19 de mayo de 2015

*Western Sydney University, Australia.
Correo electrónico: olalde@yahoo.com
Se agradecen los comentarios de los árbitros de la revista.



Resumen. Se propone un modelo del concepto de persona para el análisis antropológico basado en el individuo, la cultura, la sociedad y el conocimiento. El concepto de persona es clave para el conocimiento antropológico del ser humano. La antropología comprende que su importancia no debe limitarse al punto de vista Occidental, sino incluir elementos que desde otras perspectivas muestran su evidente relevancia. A partir de estudios en México, en este trabajo se agregan la unidad entre sensibilidad y pensamiento, la dualidad: dentro y fuera, la ontogenia de hacerse persona, el carácter sistémico y relacional, la parte animal en el concepto y el valor evolutivo que tienen las personas.

Palabras clave: persona, concepto, antropología, ser biocultural, México.

Broadness of the Concept About Person Based on Contributions from the Indigenous People in Mexico

Abstract. A model of the concept about person for anthropological analysis based on the individual, culture, society and knowledge is proposed. The concept about person is a key conceptual element for the anthropological knowledge about human beings. Anthropology understands that its importance should not be limited to the Western concept, but to include elements from other perspectives that show its obvious relevance. Based on this study: the unity between sensitivity and thought is added, the duality between inside and outside, the ontogeny process of becoming a person, the systemic and relational nature, the animal part in the concept and the evolutionary value that people have.

Key words: person, concept, anthropology, biocultural being, Mexico.

Introducción

La amplitud semántica y su estructura constituyen las claves de los conceptos científicos que nos explican la realidad. En este trabajo se hacen planteamientos para complementar el contenido y la estructura del concepto de persona que sean útiles a la antropología. Boecio (449) planteó los cinco elementos que hacen a un ser persona: *a*) poseer sustancia, lo que excluye que lo sea por accidente, *b*) constituye una naturaleza completa, *c*) subsiste por sí mismo, *d*) puede estar separado de lo existente y ese sentido permite asignar ese carácter a Cristo, *e*) es de naturaleza racional. Estas cinco características son tan anejas como actuales.

La historia de concepto de persona en Occidente (Boecio, 449; Cock, 1947; Copleston, 1950; Craemer, 1983; Laín Entralgo, 1997; Sapontzis, 1981; Teichman, 1985; Zavala Olalde, 2010) permite afirmar que posee cuatro notas características: la apariencia, la esencia, la conciencia y la identidad. Es decir, cuando se piensa en la persona en Occidente se establece una relación con lo que es observable y lo que aparenta ser al mismo tiempo, quien se sabe persona reconoce algo en sí mismo que le pertenece como un fundamento sustancial. Así, conoce que posee una conciencia por la cual sabe que es y se ve identificado por su entorno sociocultural, esto es, tiene una identidad asignada y que él mismo reconoce para sí.

No obstante la riqueza semántica del concepto, una serie de investigaciones antropológicas en México muestra que puede ampliarse. En este trabajo se aportan elementos basados en los conceptos que poseen algunos grupos indígenas en nuestro país. Los textos fueron seleccionados porque buscan explícitamente comprender a la persona. A pesar de ser aportaciones valiosas, como las amplias y muy conocidas investigaciones de López Austin (1980 y 1990), no se consideraron por no tener al concepto como objeto de investigación, sino como resultado de la misma.

El trabajo resalta la importancia de la persona para la antropología y la apertura que tiene para comprender la realidad humana en su diversidad cultural. Esta perspectiva está situada en el contexto mexicano de comprensión de la persona; es por lo tanto la aportación que el trabajo antropológico en nuestro país puede hacer en el contexto de su estudio. Por ello, este artículo es un ejemplo de cómo el trabajo antropológico en México genera aportes relevantes en conceptos fundamentales de la tradición Occidental.

1. La universalidad del concepto de persona

Por universalidad transmito la idea según la cual una persona es una construcción sociocultural sobre individuos que caracteriza su modo de vida en cualquier grupo social humano. Como tal proceso de socialización, identidad y conciencia se puede observar en todos los grupos culturales, independientemente de su variabilidad y se puede considerar un carácter universal para los seres humanos. El autor de la idea es Marcel Mauss (1938).

En 1938 Mauss escribe un amplio trabajo en el cual plantea por primera vez la existencia universal del concepto. Identifica que en cada grupo cultural se puede encontrar al menos una noción de persona, que si bien es distinta de un grupo a otro, es equiparable a un modo de existencia sociocultural propia del ser humano.

La variabilidad cultural es tal que el contenido semántico puede ser el resultado de tres formas distintas de pensar e identificar a las personas. Las posibilidades son: *a*) reconocer que todo ser humano es una persona desde el nacimiento, *b*) reconocer que sólo algún tipo de seres humanos son personas y *c*) identificar que una vez transitada una fase del desarrollo un ser humano se transforma y puede ser reconocido como persona.

En todos los casos es una construcción cultural en el individuo que se hace y en el concepto que pertenece al sistema de la lengua. Ser una persona es responder a la pregunta: ¿quién soy yo? Así como también es una respuesta necesaria a ¿cómo debo ser en sociedad? Asimismo surge un sistema de significados que dan coherencia a la respuesta individual en el contexto cultural.

Ante la presencia de la persona como unidad cultural surge la pregunta: ¿por qué existen personas? (Barresi, 1999). Esa pregunta me llevará a presentar el valor evolutivo de la misma y su conceptualización, lo cual haré hacia el final del texto. Por ahora, nos muestra que el concepto Occidental no es la única manera de pensar en la persona, e incluso que el concepto desde Occidente aún expone dudas.

La importancia del concepto de persona en antropología es evidente en la investigación que se realiza en México. Pongo a consideración si es posible hablar del ser humano como ente sociocultural sin hacer mención, tangencial o directa, a algún aspecto relativo a la persona. Al tratar el tema, adjetivamos algo sobre el ser humano. La antropología nace precisamente de dicha adjetivación, su ser cultural, para tomarlo como objeto de estudio (Wallerstein, 1990). En ese sentido, mostraré ejemplos de la relevancia del concepto de persona en la antropología que se hace en México.

Veamos en qué medida en algunos grupos indígenas de México nos permiten acceder a un sistema conceptual del concepto de persona más completo para comprender la existencia cultural de las personas.

2. Aportaciones del concepto de persona desde México

Presento ahora algunos ejemplos relacionados con el concepto de persona en grupo, de indígenas mexicanos. Seleccioné los ejemplos en los grupos indígenas que aportan datos relevantes para ampliar el concepto y proponer posteriormente una estructura explicativa. Ello no excluye que otros elementos puedan ser agregados por más estudios con otros grupos culturales en México. En ese sentido, este trabajo servirá como una guía.

2. 1. La unidad entre sensibilidad y pensamiento

El trabajo de Ruth Rosas Mérida (2006) con los ódami presenta una argumentación creativa para el concepto que analizo en este trabajo. “La persona supone un proceso que involucra la posesión de un cuerpo, que condensará en él un conjunto de representaciones colectivas del grupo” (Rosas Mérida, 2006: 89). La noción es un elemento inseparable dentro de un conjunto simbólico propio de los ódami que forma parte de la cosmovisión tradicional que está centrada en una compleja unidad entre el desarrollo personal y el entorno de relaciones sociales.

El estudio del ciclo de vida ódami le permite a Rosas Mérida establecer fases del desarrollo desde una primera infancia en la cual no se es persona en plenitud, pues se está aprendiendo a pensar y a actuar. En esta etapa de la vida, como el corazón es el receptáculo del sentir y del pensar para los ódami, se dice

que aún no se acaba de desarrollar. A través de la niñez y la adolescencia, los ódami “aprenden a pensar para convertirse en personas” (Rosas Mérida, 2006: 125). Aprender a pensar es posible cuando se piensa con el corazón y con la cabeza. Es en la juventud cuando los ódami poseen ambos pensando en consonancia, cuando pueden ser buenos ódami, lo cual significa que poseen tranquilidad y paz que expresan en su relación con el entorno social.

“La persona ódami, entonces, se caracteriza por la estrecha relación que existe entre el pensar y el sentir. Para este pueblo es necesario poder desarrollar esta habilidad que adquiere, por un lado gracias al desarrollo físico del cuerpo, y, por otro, se aprende al interior de la comunidad interactuando con otros ódami” (Rosas Mérida, 2006: 126). Tenemos con esta argumentación una aportación al concepto de persona, donde sensibilidad y pensamiento no se encuentran en esferas separadas, sino al contrario que su mutua confluencia y comunicación hacen posible la existencia.

El concepto ódami de persona nos conduce a identificar la unidad entre requerir de un cuerpo y de la interacción social (lo cual considero que ningún concepto de persona lo niega), entonces es necesario dar un lugar a la sensibilidad como se lo da a la razón. En el mejor de los casos ambas características humanas deben comunicarse para la realización del individuo como persona. El argumento en cuanto a la relación entre el corazón y el pensamiento también está presente entre los rarámuri (Martínez Ramírez, 2007-2008).

2. 2. La dualidad dentro y fuera

Varios son los grupos étnicos en México que consideran fundamental la dualidad dentro y fuera como clave en el concepto de persona. Para Martínez Ramírez (2007-2008) es una prioridad para comprender el cuerpo humano en la perspectiva rarámuri. Dentro y fuera son necesarios para la existencia corporal y personal rarámuri, aún cuando fuera sea peligroso.

La vida del rarámuri está ligada a su alma, al vínculo de las emociones con su corazón, al equilibrio. Si se considera, como lo hace Martínez Ramírez (2007-2008), que la persona rarámuri se compone del cuerpo y el alma que habita en el corazón, y que al unirse ambas dan origen a la vida, entonces para la investigadora se hace fundamental reconocer la realidad de una oposición: dentro vs. fuera, para la existencia de la persona y su concepto. Esto se debe a que la vida y su dinámica sociocultural dependen de la unidad de existencia, la relación de oposición y el lugar en la cosmovisión rarámuri de oponer dentro y fuera.

Además de las peculiaridades, resaltaré el carácter dual y de oposición para definir a la persona. Esta peculiaridad del pensamiento humano es sumamente poderosa porque establece enfáticamente y sin mucha duda los límites entre lo que

es y lo que no es. Sin negar esta base cognitiva, el concepto rarámuri además reconoce su interacción generadora. Los opuestos no dejan de serlo, al mismo tiempo que su unión genera algo nuevo y diferente. El concepto es por lo tanto de un carácter complejo y emergente. La persona surge como unidad de opuestos y por lo tanto es algo peculiar en sí mismo.

Una segunda aportación procede de la visión semántica entre los mayas. El trabajo de Gabriel Bourdin (2007-2008) presenta la oposición: dentro vs. fuera, por la oposición maya: *ool*, voluntad vs. *pixan*, alma, envoltura. La persona maya se caracteriza por poseer un interior donde se encuentra aquello relativo a su *ool* como la voluntad y el corazón. Esta unidad sostiene al cuerpo que le cubre y alrededor de éste se encuentra el *pixan*. Por ello, para entender el concepto entre los mayas es necesario reconocer que existe un interior y un exterior, que ambos están ligados y que una vez que se separan la persona maya deja de existir para sólo identificar al *pixan* como un ser espiritual que habita una realidad distinta.

La persona en estos grupos indígenas es, de nuevo, unidad de elementos disímiles. Un algo viene de fuera, otra parte es inherente, pero no es sino la unidad lo que proporciona su constitución. Esta perspectiva nos muestra una profunda reflexión acerca de lo que influye en ser persona y el papel que cada uno tiene.

En perspectivas inmediatas de la persona se le asocia directamente con la individualidad; sin embargo, los conceptos mencionados nos permiten asegurar que es a mismo tiempo el individuo y la sociedad de la que procede. Si bien la conciencia de individualidad le pertenece a la persona, también depende de una construcción social y cultural que le hace ser quien es.

2. 3. La identificación del proceso de hacerse persona

El desarrollo es un elemento que está presente y en íntima relación con la persona. En maya yucateco para decir persona se utiliza el vocablo *uinic*; al decir *uinic-hal*, se hace referencia a la formación del ser humano, tanto en el vientre como en su desarrollo en el ciclo de vida. Específicamente en cuanto al desarrollo infantil en el vientre se dice *pataan u uinicil* (Arzápalo Marín, 1995). Además del papel entre los mayas, dos ejemplos sobre la importancia del desarrollo para reconocer a alguien como persona son los trabajos de Lourdes de León Pasquel (2005) y Esperanza Penagos Belman (2000).

León Pasquel (2001; 2005) en su trabajo con infantes tzotziles de Zinacantán muestra que para que un infante sea considerado una persona debe primero ser capaz de hablar. De este modo, una condición es la capacidad comunicativa que refiere a la posibilidad de interacción social de los infantes en su comunidad. Es la comparación entre un estado y el otro el que hace que los tzotziles establezcan con claridad qué es una persona.

El trabajo de Lourdes de León Pasquel nos permite decir que en el concepto de persona mayense de Zinacantán es fundamental la interacción comunicativa. Sin la capacidad para comunicarse un infante aún no puede ser considerado una persona. Como argumenta la autora, la llegada del alma se evidencia por el desarrollo de la capacidad lingüística.

La llegada del alma nos parece como si algo externo pasase a formar parte del cuerpo para hacerlo persona. Sin embargo, en los grupos mayas tradicionales aún se consideran como parte del entorno. Las personas no están aisladas ni son independientes del entorno biológico, geológico y ambiental. Al contrario, el entorno forma parte de su existencia así como de su desarrollo (Dzib May, 1999). La llegada del alma puede considerarse en ese contexto como un principio elemental de la relación entre la persona y su medioambiente.

Penagos Belman (2000) identificó entre los mazatecos que para la construcción sociocultural de una persona es necesaria su participación en el consumo del maíz. La importancia socioeconómica del maíz hace que en la cultura mazateca su producción y consumo esté ligado al reconocimiento social. Un infante, al no consumir maíz, aún no es considerado una persona; en cambio, los jóvenes, hombres y mujeres que participan en su producción agrícola y en el consumo básico del maíz son reconocidos plenamente como tales.

Asimismo, el proceso de hacerse persona lo encontramos descrito por una serie de etapas rituales que los infantes deben atravesar. Entre los mayas yucatecos existe el *hetsmek* que es una expresión simbólica de la construcción de los niños mayas como personas (Cervera Montejano, 2007-2008). Por medio de este ritual se representa el rol de los niños y niñas para el trabajo en el campo o en el hogar. Es un proceso que señala el desarrollo del niño maya.

Rosales (2007-2008) presenta rituales, muy distintos en forma y similares en el fondo para el caso mam. El autor se refiere, entre otros, a la *siembra del niño* y a la *siembra del ombligo*. Aún cuando son distintas las formas rituales con el *hetsmek*, su función es similar. Las similitudes consisten en la construcción social de un sistema de significados para los niños y las niñas que les provea de identidad. Se basa en la noción de persona, ya sea entre los mam, como en su caso entre los mayas. Se apoya en actividades cotidianas que dan contenido al ritual. Termina generando una iniciación para la descendencia y un sistema de compadrazgo. El rito de paso sirve para establecer la construcción cultural del concepto, su valoración e integración en el sistema social de significados.

Los ejemplos citados hacen patente la importancia que algunos grupos indígenas otorgan al desarrollo para establecer su concepto y reconocer a alguien como persona. Si ponemos atención, resalta un elemento fundamental.

El concepto agrega un carácter particular al ser humano cuando se usa en el contexto cultural preciso, lo que quiere decir que si bien se reconoce a un individuo como ser humano, cuando se le identifica como una persona se ve en el individuo un elemento más: el fundamental es el desarrollo dentro del entorno cultural. Eso significa que un ser humano se desarrolla para acceder a ser reconocido como persona debe vivir de acuerdo al modo de vida de una cultura particular que lo calificará y reconocerá por ello. Este proceso es estructuralmente importante para la sociedad porque la cultura provee de identidad a sus miembros que asumen su pertenencia al grupo, así como es importante para el individuo que como persona adquiere un lugar.

2. 4. El carácter sistémico y relacional del concepto de persona

El concepto de persona en los grupos indígenas no posee una carga semántica de individualidad que sea de mayor importancia que su valor de relación con los otros. Entre los mayas kaqchikeles la palabra *k'u'x* habla de una parte que se contiene en el concepto de persona. Varios son los significados que posee: en su sentido de parte del cuerpo se refiere al corazón y como potencias de la persona hace referencia a la memoria, el entendimiento y la voluntad. Por esta razón, es asociado al significado de vida y sensibilidad. Cuando se utiliza en *ruk'u'xrupan* significa “la placenta”, y tanto en *ruk'u'x kaj* como en *ruk'u'x ulew* quieren decir “la divinidad creadora”, “sustentadora” (Hinojosa, 2001). Es por estas acepciones que Hinojosa (2001) plantea que *k'u'x* es la forma en la cual los mayas kaqchikeles hacen referencia a la relación corporal con el mundo espiritual maya y también cómo la persona maya kaqchikele posee un vínculo con la esencia divina cósmica.

Cito el ejemplo de los maya kaqchikeles porque entre los mayas yucatecos el vocablo *cuxaan* (relacionado con *k'u'x*) se utiliza para hacer referencia a todo ser vivo (Arzápalo Marín, 1995). *Cuxaan* es también parte del concepto maya (Arzápalo Marín y Zavala Olalde, 2010). Los seres vivos para los mayas son todos los entes; así como las personas poseen vida, los animales, los árboles y demás plantas, los cerros, el viento, en fin, para los mayas la vitalidad se encuentra en todas partes. Así es como comparten el *cuxaan* como propiedad de lo vivo, y los seres comparten una naturaleza sagrada.

La idea de unidad de todo lo que ha sido creado está presente en la existencia de una entidad anímica de la persona que está relacionada con el cosmos. Cuando se crea el universo maya, los dioses crean en unidad a todos los seres, lo que hace que compartan la naturaleza, sagrada y viva, que se asocia con *cuxaan*. La vida maya en Xocén, que pertenece

al municipio de Valladolid en Yucatán, es un ejemplo de ello. Los mayas de dicha comisaría acostumbran agradecer cada una de las cosas que toman de la selva. Están constantemente en íntima relación con la milpa y realizan rituales hacia los seres sagrados que pueblan la selva y la comisaría (Dzib May, 1991). Su vivencia está ligada al reconocimiento de la naturaleza divina de la cual son parte. Su concepto por ello incluye en *cuxaan* un sentido de unidad de lo vivo y un sentido de sacralidad.

Ya he apuntado que *uinic* en maya es la forma para decir persona, también los es para referir a lo humano. Al hablar en maya y decir: *uinicil te uninicil tu* se hace referencia al cuerpo del hombre como imagen del cuerpo del mundo. Se recuerda con ello que la creación del hombre, en el pensamiento maya, es el objetivo final de la creación del cosmos y que el cosmos, como los dioses, son sostenidos por los mayas. *Uinicil te uninicil tu* se refiere al carácter arbóreo y pétreo del ser humano que está contenido en el fundamento humano de la persona que es *uinicil* (Garza, 1978; Morales Damián, 2007; Morales Damián, 2010).

El concepto de persona desde estas perspectivas incluye una cualidad que es compartida por todos los seres. Es por ello incluyente de la relación con otros seres, no se aísla, sino que se reconoce dentro de un universo mayor que el de la sociedad humana. El concepto no se restringe a una visión de individualidad; en cambio, traza su vertiente de unidad cultural en el modo de ser.

Este sentido del concepto de persona ha derivado de una noción de sacralidad; sin embargo, también puede reconocerse que en un sentido evolutivo las personas efectivamente pertenecen a un nivel de organización que supera el de la sociedad humana.

2. 5. La parte animal en el concepto de persona

La persona se opone, de forma general y comúnmente, al animal. Esta oposición se encuentra enriquecida en algunos grupos indígenas mexicanos, porque al mismo tiempo reconocen que la persona posee una base animal.

Un replanteamiento de lo dicho en el párrafo precedente tiene como ejemplo al nahual. La persona nahua tiene como principales componentes, *toanima* y *totonal* (Romero, 2007-2008). Según Romero “se encuentran dentro de la envoltura material del cuerpo [...]. Sin embargo, el *totonal* no sólo está dentro del cuerpo, sino que es la entidad que las personas comparten con un animal” (Romero, 2007-2008: 9). Ese elemento de la persona se conoce como *totonalikniuh* que traduce Romero (2007-2008) como *tonal hermano*, un *alter ego* animal y que como *totonal* puede abandonar el cuerpo varias veces a lo largo de la vida (Romero, 2007-2008).

Otro ejemplo conocido es el del *uaay* entre los mayas yucatecos. El *uaay* es un elemento conceptual del concepto de persona. Entre los mayas yucatecos se reconoce como la capacidad de algunas personas de transformarse en animal y ser capaz de volver a su forma humana (Arzápalo Marín y Zavala Olalde, 2010). Es por lo tanto una capacidad del maya retomar su corporalidad animal seguida de un comportamiento salvaje y volver a su cuerpo humano.

En ambos ejemplos citados se habla de la íntima relación entre la capacidad y concepto de animal y el de persona. Tal situación resulta extraña para nuestra formación occidentalizada que los toma sólo como opuestos; no obstante la naturaleza animal de nuestra especie ha sido reconocida científicamente desde que Lineo nos nombró *Homo sapiens* y ubicó a nuestra especie dentro del reino animal.

Considero que esta aportación es fundamental al concepto, por su grado de certeza y al estar completamente fuera de la idea Occidental. Muestra que una diferente manera de pensar en lo humano se desarrolló en los grupos indígenas que no niegan completamente la animalidad del ser humano.

La argumentación que sostiene su importancia deriva de considerar al ser humano como un ser que resulta de una ontogenia biocultural. Es decir, el ser humano, en su cualidad animal pertenece a una especie y a lo largo del ciclo de vida se transforma en una persona que sigue las costumbres de un grupo cultural. De este modo, se le reconoce su carácter cultural y su base biológica animal, incluso es de donde se hereda la capacidad y la necesidad de vivir en un entorno sociocultural. La base biológica está ligada a la cultural precisamente en la ontogenia de la persona. Alguien completamente animal no sería reconocido como una persona, al mismo tiempo que no existe una persona que pueda desprenderse de su naturaleza biológica y por tanto animal. Si se olvida uno de los elementos (animal y persona), significa que no se hace un justo análisis del fenómeno de ser una persona.

Cuando los grupos culturales mexicanos hablan de la dualidad animal vs. persona que integran en un concepto de persona, nos muestran una forma precisa de reconocer un elemento que constituye, querámoslo o no, en la persona y su concepto.

Es necesario hacer una precisión sobre el punto tratado. Si bien actualmente se considera como un mito o como mala la transformación del nahual o el *uaay*. Estos calificativos proceden de la devaluación que el proceso de conquista generó. Por eso he planteado considerar la base biológica reconocida por los grupos indígenas citados.

2. 6. El valor evolutivo del concepto de persona

Presento una última consideración desde una perspectiva teórica. Parto de la teoría evolutiva como una postura

explicativa para el ser humano, dada la importancia que el concepto y que las personas tienen para la existencia de los grupos socioculturales. Recuerdo la pregunta de Barresi (1999): ¿por qué existen personas?

La pregunta se puede abordar desde distintos puntos de vista. Pueden sólo tomarse en cuenta los aspectos semánticos y guiar una solución por la vía del entramado de significados que constituyen al grupo cultural. En otra vertiente es necesario también reconocer, como se anotó en la sección 2. 3., que es fundamental el proceso ontogénico que lleva a la existencia de la persona, en el cual se hace posible integrar en un ser biológico una naturaleza biocultural que incluye su vivencia y concepto. Considero que ambas respuestas requieren, al menos, de una más para responder a la pregunta de Barresi; esa es, como se apunta en el título de esta sección, el valor evolutivo de la persona.

Se ha planteado (Zavala Olalde, 2012) que la persona puede ser considerada la unidad de selección para el proceso evolutivo de los grupos socioculturales que han hecho posible la evolución del linaje *Homo*. La explicación que la sostiene está en la naturaleza evolutiva de las personas y que en los grupos sociales se propicia su desarrollo por la existencia de una selección ontogénica en un nicho construido que se hereda de una generación a otra. Las personas constituidas en grupos sociales hacen que de una generación a la siguiente los grupos culturales entren en el proceso evolutivo que ha hecho posible la diversificación y evolución de la especie.

El concepto de persona tiene un valor evolutivo sólo en cuanto que la persona posee una vida biocultural. Por la ontogenia de los individuos como personas es posible que conceptos clave, como el de persona, se integren en su modo de ver el mundo y de reconocerse en él. El concepto se hace una parte de la persona como lo son sus sentimientos y como parte de sus pensamientos.

Lo anterior no basta para establecer su valor evolutivo, sino que es necesario recurrir a la importancia de la ontogenia en el proceso. La ontogenia tiene una repercusión en la filogenia porque la ontogenia crea a la filogenia (Garstang, 1921). Si los grupos culturales tienen injerencia en la existencia de las personas, y si las personas son unidades de variabilidad sujetas a procesos evolutivos, entonces la evolución sociocultural es posible en tanto que la ontogenia provee de personas basadas en un concepto de cómo ser reconocidos en el grupo cultural.

Por lo anterior considero dos respuestas a ¿por qué existen personas? Una es que la ontogenia de la persona tiene un valor en el proceso evolutivo y la otra es que existe un concepto que tiene su realización en la ontogenia de los individuos como personas. Al unir estas dos respuestas tenemos un mecanismo evolutivo. La respuesta a ¿por qué existen personas? tiene una solución por la comprensión explicativa del papel semántico, ontogénico y sus repercusiones antropológicas.

3. Aporte antropológico del concepto de persona desde México

La persona y su concepto como parte del trabajo etnográfico sirven como una vía de análisis para conocer elementos característicos de un grupo étnico. Al conocerlos en el análisis etnográfico se logran describir características definitorias del grupo. Como un trabajo antropológico, por medio del concepto de persona se tiene acceso a explicar un elemento propio de la forma de concebir el modo de vida de la cultura que lo sustenta. Por medio de esa explicación es posible generar un trabajo comparativo. En última instancia, la antropología está en posición de evaluar el alcance del uso del concepto de persona para explicar al ser humano. ¿Cuál es el medio para ello?

La persona expresa la construcción del modo en el cual la cultura propicia un modo de ser de los integrantes de la sociedad. El concepto y su ejercicio en el desarrollo de las personas resulta ser una característica de cada grupo étnico. El fenómeno expresa un valor cultural de la persona en áreas dignas de análisis como la cosmovisión, la importancia de la educación, la identidad, la conciencia de sí, las relaciones sociales y diversos patrones culturales. El resultado de este enfoque permite a la antropología profundizar en la comprensión de lo humano con la unidad de análisis de la persona y su concepto.

Como el concepto de persona es un sistema de significado es integrador del fenómeno cultural con un carácter relacional, si un elemento no aparece en un grupo étnico, no significa que no exista. Es un ejemplo en cómo la cultura construye para su reemplazo una vía de entramado simbólico que debe ser constantemente actualizada para excluir tal elemento por la presencia de otro.

Hipotéticamente el sistema de significado permite comprender las variaciones culturales al sistema que propicia cada grupo cultural. Al observar a la cultura desde esta perspectiva nos deja ver la unidad del modo de vida y su variación que modifica el sistema conceptual. Con lo que entra en el entramado de signos de la cultura a partir de un sistema que nos dice cómo se espera que los individuos se comporten para ser reconocidos como personas.

Así es como la antropología que se hace en México: se presenta como una fuente de nuevas aportaciones en la construcción de los fundamentos del conocimiento humano. Si embargo, no existe un único concepto por medio del cual los diversos investigadores del tema puedan hacer comparativo su trabajo y construir una explicación teórica sobre la persona y su concepto.

4. La estructura del concepto de persona

Para proponer una estructura del concepto de persona que explique qué es, e incluya todas sus características, es necesaria una idea general del ser humano. Esta idea y su sistematización fueron propuestas por Morín (1999; 2001; 2003). Su propuesta nos explica cómo el resultado de la realización del sistema complejo que incluye tres elementos: su carácter de especie, su ser individual y su ser social; todos ellos forman un sistema interconectado por su ser cultural. Los cuatro elementos mencionados forman la estructura que explica al ser humano.

Como en el concepto de persona es el individuo sobre quien se construye, es propio reconocer su centralidad en el sistema complejo de interacción del cual emerge la persona. Para proponerlo, también con la guía de Morín (1999; 2001; 2003) se tendrá el siguiente sistema estructurado: el individuo es el centro de interacción de los otros tres elementos más que son la cultura, la sociedad y el conocimiento. Como sistema no existe un guía rector, sino una relación de integridad, con igual importancia de todos sus componentes, complejidad inherente a los mismos y a sus interacciones y la emergencia de la persona.

En la propuesta de Morín el individuo es el punto central del sistema. Si dejase esta estructura sin una explicitación de sus características, el individuo se presenta como un elemento aislado del resto. En cambio, si lo consideramos en el proceso de su constitución como persona, el sistema es explicativo y la estructura nos permite comprenderla.

La persona posee como características del concepto ser racional, ser una totalidad, poseer una esencia y también una apariencia, tener conciencia, reconocer una identidad, resultar de un proceso de desarrollo sociocultural, unificar el sentir y el pensar, poseer un dentro y un fuera de sí, ser resultado de la interacción sistemática de sus elementos, tener un valor evolutivo y una coincidencia-oposición con el animal.

Cada uno de los caracteres señalados hace posible la emergencia del individuo que nos permite caracterizarle como persona. Si tan sólo sumásemos cada carácter o construyésemos una estructura con igual número de elementos que los mencionados, entonces no tendríamos un sistema dinámico complejo tal como son las personas. Una nueva aportación, digamos de algún grupo cultural hasta ahora no analizado, evidenciaría su limitación. No se habría avanzado más allá del trabajo de Boecio de hace más de 1500 años proponiendo sus puntos clave en Occidente. En cambio la propuesta es comprender el lugar y sistema que genera cada elemento dentro de la estructura que la tiene como centro y emergencia.

La persona es un ser racional, le pertenece y es reconocible por su emergencia como un individuo racional. Comencemos

por reconocer que la racionalidad forma parte del conocimiento en cuanto al modo por el cual se autoconoce. Esta facultad humana está influida por la cultura e influye en la vida cultural. Permite un modo de interacción social que determina tipos de interacciones. No hay que considerar sólo como parte de la mente que hace posible su conocimiento, sino también dentro del entorno cultural y de la acción social. Al formar parte de la estructura relacional, la racionalidad como modo de ser hace que emerja la persona.

La persona resulta de un proceso de desarrollo sociocultural. Sabemos que biológicamente el individuo posee un proceso de desarrollo ontogénico. No ocurre tal cual en el vacío. Posee una herencia biocultural señalada en el conocimiento que le permite constituirse como un ser que utiliza signos. También está contextualizado dentro de una cultura que define un modo de vida posible. Además es en un entorno social donde adquiere un rol, un estatus y comprende su identidad de grupo. El proceso de desarrollo sociocultural se da en el individuo quien emerge del mismo como persona. Es en el sentido y de acuerdo a como los elementos; conocimiento, cultura, sociedad, establecen el proceso de constitución de la persona.

La persona posee un valor evolutivo, ya sea por su universalidad como mostró Mauss (1938) y en respuesta a la pregunta básica de Barresi (1999) ¿por qué existen personas? Nos lleva a fundamentar el presente punto de ejemplo. El carácter de unidad y totalidad de la persona está lejos de duda, primordialmente por la vivencia como individuo y la existencia dentro de un entorno al que se pertenece. Las personas son los entes reales que observamos en la naturaleza. Una vez que emerge la persona, la existencia no es de la cultura, de la sociedad o del conocimiento por sí mismo cada uno, sino de la persona que les da vida. Dicho de otro modo, la persona constituye la emergencia donde el conocimiento, la cultura y la sociedad se hacen presentes en el mundo. Es aquella la que está sujeta a las vicisitudes de la vida y de la muerte, es la persona la que transforma y es transformada; en fin, el ente que existe y es. Si el conocimiento se incrementa o se transforma, si la cultura se modifica o si la sociedad evoluciona, es gracias a las personas que son los entes vivos. De modo que en el proceso evolutivo de nuestra especie son aquellas en poblaciones las que hacen que el conocimiento, la cultura y la sociedad expresen su continuidad y transformación. En ello reside su valor evolutivo.

Los tres ejemplos explicados en el sistema estructurado por la persona núcleo de la interacción entre el conocimiento, la cultura y lo social muestran de qué forma se plantea la estructura del concepto de persona que explica qué es una persona. Lo que aseguro es que cada característica participa de la interacción sistémica dentro de la estructura. Es precisamente

por dicho papel relacional y la emergencia que se considera una característica suya. No sumamos elementos, ni hacemos una estructura con un número infinito de partes, sino que reconocemos su papel para la emergencia de la persona.

Señalé los que considero caracterizan a la persona, si existe uno o muchos más, tan sólo se integran y se reconoce su lugar dentro del sistema.

Análisis prospectivo

En el análisis prospectivo considero dos puntos: su papel en el paradigma de la antropología y su importancia en los derechos y la igualdad entre las personas.

El punto de inicio está en replantear el paradigma sobre el concepto de persona. El paradigma actual considera que es exclusivo de Occidente y que en las demás culturas se posee algo diferente y difícilmente comparable. Replantear el paradigma comienza con reconocer la universalidad del concepto (Mauss, 1938). Se sigue por la aceptación de que la forma de existencia del ser humano es como personas, en desarrollo o potencialmente. Finalmente el paradigma debe dejar paso a un trabajo teórico explicativo del modo de hacerse de las personas como complejos sistemas dinámicos de la existencia humana.

Se puede esperar en el futuro que el concepto pierda sus estigmas de construcción occidentalizada para transformarse en uno científico. Como concepto científico puede pasar a formar parte de la antropología. Dados los alcances señalados en el presente trabajo, la antropología puede estudiar lo humano en sus múltiples dimensiones: biológica, psicológica, social y cultural. Todas integradas consistentemente en la vida de las personas. El concepto no tiene porqué sustituir otros como cultura, identidad, rol, estatus, cuerpo o individuo, sino participar de su importancia en la comprensión de los seres humanos en sus contextos socioculturales.

En el sentido de los derechos y de la igualdad entre las personas, ser considerado como tal constituye la base de los derechos humanos. *La Carta Internacional de los Derechos del Hombre* se fundamenta en “la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres” (Asamblea General, 1948: 1). La persona es por ello el fundamento de la unidad de lo humano al mismo tiempo que de la diversidad.

Si consideramos el punto anterior, los derechos humanos no se limitan a una visión occidental de lo humano, sino también se abren a la comprensión de la humanidad como un todo y con sus peculiaridades. Entonces la universalidad de la persona con un concepto ampliado abre la puerta a un mayor nivel de igualdad necesario para todos.

La trascendencia de la amplitud y reconocimiento como propio de todos los grupos socioculturales nos señala el camino de la unidad de la diversidad humana. Nos permite reconocer, como el antropólogo, la importancia de la diversidad en la unidad de lo humano. Nos permitirá comprender que el otro es diferente y que soy igualmente distinto para el otro, al mismo tiempo que somos iguales desde nuestra mirada de la diferencia. Diferencia e igualdad se unen en el valor de ser personas.

Conclusiones

El concepto de persona es un elemento clave del desarrollo de las humanidades, su larga data en el pensamiento Occidental no deja de lado la posibilidad de ser ampliado en su explicación de lo humano. Cuando analizamos algunos conceptos de persona en grupos indígenas mexicanos nos percatamos que se enriquece.

El concepto es una explicación cultural de cómo debe ser considerado el ser humano por vivir en un entorno socio-cultural específico. Significa la forma de reconocimiento, de identidad y de pertenencia. Muchos son los elementos que le caracterizan y de la interacción sistémica entre todos ellos emerge la persona.

Además de las notas del concepto de persona que Occidente ha desarrollado podemos agregar que no se limita al ser racional, sino a su unidad como forma de vida, también posee una realidad interna que se opone a una externa, significa un proceso del desarrollo, constituye una unidad sistemática de comprensión de lo humano y no está aislado de su naturaleza animal. Finalmente puede ser considerado su valor evolutivo que explica su existencia en cada grupo étnico.

Un concepto de persona en este sentido se constituye como unidad de análisis de la antropología, tiene la capacidad de ser unidad de análisis de la antropología evolutiva y como una comprensión del ser humano en su vivencia biocultural. Si se estructura el concepto teniendo como núcleo de interacción sistémica a la persona, el conocimiento, la cultura y lo social propician la emergencia de nuestra comprensión general. El sistema resultante permite comparar los diversos grupos culturales en su unidad y diversidad.

La estructura del concepto es propicia para dar un panorama de cómo se comprende a la persona en un grupo cultural, cómo se puede haber transformado históricamente la noción, cuáles son los puntos de coincidencia con otros grupos y de diferencia. Es así como la estructura propuesta en este trabajo pretende apoyar el desarrollo teórico que sobre el concepto de persona se desarrolla en la antropología.



Referencias

- Asamblea General (1948). *Carta internacional de los derechos del hombre*. Declaración universal de los derechos del hombre. Organización de las Naciones Unidas.
- Arzápalo Marín, R. (1995). *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arzápalo Marín, R. y Zavala Olalde, J. C. (2010). El concepto de persona entre los mayas. *Papeles de Trabajo*, 20, 1-11.
- Barresi, J. (1999). On becoming a person. *Philosophical Psychology*, 12, 79-98.
- Boecio, A. M. S. (449). *Cinco opúsculos teológicos contra Eutiques y Nestorio*. Tratado sobre la persona y las dos naturalezas de Cristo. London: Heinemann.
- Bourdin, L. G. (2007-2008). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1- 31.
- Cervera Montejano, M. D. (2007-2008). El *hetsmek'* como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1-14.
- Cock, A. (1947). What does it mean to be a person? *Meeting of the Aristotelian Society*, 47, 129- 142.
- Copleston, F. (1950). The human person in contemporary philosophy. *Philosophy: The Journal of the International Institute of Philosophy*, xxxv, 92, 3-19.
- Craemer, W. (1983). A cross-cultural perspective on personhood. *Health and Society*, 61(1), 19-34.
- Dzib May, A. (1999). *El centro del mundo. Breve reseña del pueblo de Xocén*. México: Gobierno del Estado de Yucatán/Instituto de Cultura de Yucatán/Programa de Apoyo a las Culturas Municipales Comunitarias/Ayuntamiento de Valladolid, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Cultural Populares/Dirección de Cultural Populares de Yucatán.
- Garstang, W. (1921). The theory of recapitulation: a critical re-statement of the biogenetic law. *Linnaean Journal of Zoology*, xxxv, 81-101.
- Garza, M. (1978). *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hinojosa, S. (2001). K'ú'x como vínculo corporal en el cosmos. *Estudios de Cultura Maya*, xxii, 185-197.
- Laín Entralgo, P. (1997). *Alma, cuerpo, persona*. España: Galaxia Gutemberg.
- León Pasquel, de L. (2001). ¿Cómo construir un niño zinacanteco? Conceptos espaciales y lengua materna en la adquisición del tzotzil, en Cecilia Rojas Nieto y Lourdes de León Pasquels *La adquisición de la lengua materna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- León Pasquel, de L. (2005). *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A. (1990). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Mauss, M. (1938). Une catégorie de l' esprit humain: la notion de personne celle de "moi", en *Les classiques des sciences sociales*. Disponible en: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/indexhtml
- Martínez Ramírez, M. I. (2007-2008). La composición de la persona en el pensamiento rarámuri. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1-22.
- Morales Damián, M. A. (2007). *Uinicil te unicil tu*. La naturaleza humana en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya*, xxix, 83-102.
- Morales Damián, M. A. (2010). Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya. *Cuicuilco*, 17(48), 279-298.
- Morín, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Ediciones México: Unesco.
- Morín, E. (2001, original de 1977). *El método. Tomo 1. La naturaleza de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Morín, E. (2003). *El método. Tomo V. La humanidad de la humanidad*. España: Cátedra.
- Penagos Belman, E. (2000). El consumo del maíz en la construcción de la persona mazateca. *Cuicuilco*, 7(18), 1-9.
- Romero, L. (2007-2008). La noción de persona y el concepto de ixtlamatki en la visión de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 4, 1-41.
- Rosas Mérida, R. (2006). Concepción del cuerpo y la persona ódami: la importancia del corazón como generador de pensamiento. Registro material y documentación escrita. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- Rosales, L. C. (2007-2008). Aproximación a la noción de persona en mam. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 4, 1-35.
- Sapontzis, S. F. (1981). A critique of personhood. *Ethics*, 91, 607-618.
- Teichman, J. (1985). *The definition of person*. *Philosophy*, 60, 175-185.
- Wallerstein, E. (1990). Análisis de los sistemas mundiales, en Anthony Giddens y Jonatha H. Turner, *Los sistemas sociales hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zavala Olalde, J. C. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 28, 293-318.
- Zavala Olalde, J. C. (2012). La persona como unidad evolutiva. *Theoria*, 21(1), 51-64.