SABIDURÍA POPULAR

Arturo Chamorro
EDITOR

EL COLEGIO DE MICHOACÁN

SABIDURÍA POPULAR

Arturo Chamorro
Editor

El Colegio de Michoacán

ÍNDICE

Agradecimientos 13
Presentación 15
Introducción: La historia contada, cantada y para verse 19
Luis González y González

I. Arte verbal

Folklore vivo/folklore transcrito en torno al cancionero folklórico de México. 33
Margit Frenk
Algunas observaciones sobre el romancero tradicional de México 39
Mercedes Díaz Roig
Las series enumerativas en la lírica infantil mexicana 49
María Teresa Miaja
Y otra vez lo popular: poesía popular, identidad regional y comunidad cultural 59
Yvette Jiménez de Báez
Refranes y refraneros 73
Herón Pérez Martínez

II. Perspectivas de la etnomusicología

Enfoque etnográfico en el estudio de la ejecución musical 93
Gerard Béhague
Los juegos de garganta de los esquimales del Canadá Oriental 101
Nicole Beaudry
Organología aplicada a instrumentos prehispánicos: silbatos mayas 109
Felipe Flores Dorantes y *Lorenza Flores García*
La marimba de México y Centroamérica 119
Roberto Garfias

III. Música indígena mexicana

Sobrevivencias de la música prehispánica en México 135
E. Thomas Stanford
Alucinógenos musicales y música alucinógena 143
Abraham Cáceres Díaz
Estilos de ejecución en la música indígena mexicana con énfasis particular en la pirecua tarasca 153
Henrietta Yurchenco
La música ritual como práctica cultural: el caso tzeltal-maya 165
María del Rosario Pérez
La música maya: producción del significado musical en el oriente del estado de Yucatán 171
Max Jardow-Pedersen

IV. Simbolismo y conocimiento

El simbolismo de las aves en las molas de los Kunas de San Blas 179
Arnulfo Prestán S.
Estudio comparativo de etnoanatomía: kunas de Panamá, shuar del Ecuador y nahuas de México 191
Axel Ramírez M.
Pasado y presente de la medicina tradicional mexicana 209
Xavier Lozoya

V. Cultura y tradición en Michoacán

La Guatapera u hospital michoacano, antecedente a las Casas de la Cultura 219
Francisco Miranda Godínez
Notas para tocar una tradición musical en Michoacán: los agustinos 229
Álvaro Ochoa Serrano
Instrumentos musicales en las fuentes pictográficas del mundo purépecha 239
Arturo Chamorro

Los mitos y las leyendas: de cómo una comunidad indígena se apropió de su historia 257
Rosa Plá
La Japingua en la mitología purépecha 275
Agustín Jacinto Zavala

VI. Folklore y educación

Educación e identidad nacional 291
Constantino Rábago T.
La educación para los indígenas mexicanos y su folklore 299
Erasmo Cisneros Paz
Preescolares y docentes frente a la tradición folklórica 309
María del Carmen Díaz Mendoza
La relación entre profesores y alumnos con el folklore en la educación artística en el nordeste de Brasil 319
José Nilton Da Silva

Homenajes

Vicente T. Mendoza y sus aportes a la investigación etnomusicológica y folklórica. 343
Gabriel Moedano Navarro
La obra de la profesora Virginia Rodríguez Rivera 353
Gabriel Moedano Navarro
Américo Paredes: El maestro y su obra 361
Axel Ramírez y *Arturo Chamorro*
Henrietta Yurchenco: Pionera de la etnomusicología en México 371
Arturo Chamorro
Fernando Horcasitas: Semblanza biográfica 375
Francisco Miranda Godínez

Índice analítico 383

LA JAPINGUA EN LA MITOLOGÍA PURÉPECHA

Agustín Jacinto Zavala

Este mundo está siempre en vilo entre las múltiples posibilidades del devenir. En ese mundo del multiforme poder llegar a ser, se construye nuestra historia. Sólo una parte de esas posibilidades se hacen efectivas. Al realizarse en el correr del tiempo dentro de una sociedad y cultura dadas, decimos que hay formación histórica. La sociedad purépecha, tiene en "el costumbre" un modo de formación histórica que le es peculiar.

Ya en *Mitología y modernización*[1] traté de acercarme al concepto de *pindekua*, tomando como vía de acceso un tanto reducida el estudio de la red de obligaciones y contraobligaciones que se dan en el ciclo vital del miembro de la sociedad. Allí me referí también a lo que a cada uno de los actores principales en los ritos del ciclo vital, le toca dar y recibir.

Pero dar y recibir no son simples actividades económicas, en las que mediante una operación aritmética pueda calcularse lo que hay que dar o con lo que hay que corresponder. Tampoco son meras costumbres antiguas que quien se separa suficientemente de la comunidad simplemente pueda desechar y retomar a su antojo. Dar y recibir se enmarcan como actividades rituales dentro del contexto del tiempo y espacio mitológicos de la vida social.

A. El tener como parte del haber.

El orden normal nos dice que el tener no es atributo existencial sino participación en la posesión comunitaria. El trastocamiento de este orden, cuando alguien quiere apropiarse existencialmente de las cosas y el dinero, es visto por la mente mítica como un descarrío, como entregar el alma al diablo.

Vamos a ver este proceso en una pequeña narración que existe en innumerables variantes. Quiero contarlo como yo recuerdo haberlo oído en la infancia (quizá con adornos de mi propia cosecha).

LA JAPINGUA

Había en Cherán un hombre de Paricutín que era muy pobre. Vivía renegando de su pobreza. Vivía para maldecir todas las cosas y a todos cuantos se encontraba. Atesoraba todo lo que caía en sus manos y no quería regalar nada. Su familia vivía en la miseria. El hombre trabajaba a regañadientes y casi no daba dinero para el gasto de su casa.

Sucedió que un día mientras estaba en el cerro cortando leña, de pronto vio cerca a un individuo vestido de negro, elegante, de buen porte, y de buenas maneras. Se sorprendió al verse de pronto ante un "acomodado" y no tuvo tiempo ni de maldecir. El caballero le habló con palabras mesuradas. Le hizo ver todos los sufrimientos de su familia, su situación de pobreza y poca valía en el pueblo. A todo esto el hombre simplemente asentía con la cabeza pues no encontraba palabras para contestar.

Entonces el caballero de negro le ofreció ayudarlo. Le dijo que podría tener todas las cosas que siempre había querido tener. Que tendría más dinero que los más ricos del pueblo. El hombre se mostró interesado. El caballero le dijo que esa noche tenía que ir a la punta del cerrito de Santiago[2] y desde allí pedirle lo que necesitara. Después de esto desapareció.

El hombre regresó a su casa contento y sonriente. Su familia se maravilló de verlo tan cambiado. Pero no dijo nada y al anochecer salió en silencio de su casa.

La noche era oscura como boca de lobo, se escuchaba a lo lejos el aullido de los coyotes y una que otra gallina cacareó desde su árbol cuando pasó por Cumitzaro y se encaminó hacia el cerrito. Los perros aullaron cuando empezó a subir. Tenía miedo, pero podía más la esperanza de llegar a tener las cosas que siempre había deseado.

Al llegar a la punta del cerrito empezó a gritar todas las cosas que quería. En la oscuridad de la noche, no se dio cuenta de que ya el caballero de negro estaba junto a él. Solamente se veían las dos brasas ardientes que brillaban donde debía tener los ojos. Pero el hombre ni lo notó. El caballero de negro le habló. Le dijo que le podía dar todo lo que deseara, pero a cambio de ello, cuando llegara el momento de su muerte tendría que entregarle su alma. Para cerrar el trato lo hizo que le jurara que le entregaría su alma. El hombre juró. Entonces el caballero le dijo que al llegar a su casa debía hacer la figura de un animal. Ese animal debía estar bien escondido, de manera que nadie más lo viera. En noches oscuras debía sacarlo del escondite y azotarlo mientras

pronunciaba maldiciones sobre la figura. Entonces el animal cobraría vida y empezaría a defecar. El hombre debía guardar las heces hasta el amanecer. A nadie debía decir de dónde provenía su riqueza.

El hombre regresó contento a su casa. Hizo la figura del animal tal como le había dicho el caballero, y la escondió en un rincón del tapanco. En la primera noche oscura que hubo, sacó la figura y la empezó a azotar, pronunciando terribles maldiciones. Entonces el animal empezó a defecar. El hombre escondió las heces. Cuando las vio a la luz del día, quedó asombrado por tantas monedas de oro que había. Entonces empezó para él una vida diferente. Compraba todo lo que quería y gastaba grandes cantidades en fiestas y parrandas.

Pero no todo salió tan bien como esperaba. Sus hijos empezaron a enfermar. Se quejaban de fuertes dolencias y de graves laceraciones por todo el cuerpo. Estos síntomas aparecían después de las noches en que el hombre azotaba al animal. Aun así, era tanta su avaricia que siguió por mucho tiempo su práctica en noches oscuras.

Pasaron muchos años, hasta que por fin, una mañana después de que por la noche había azotado al animal, le aparecieron al hombre por todo el cuerpo las laceraciones. Empezó a podrirse en vida, sufría atroces dolores y no podía morir. Todos los que lo habían conocido empezaron a tener la certeza de que el hombre había hecho pacto con el diablo. Así que cuando murió nadie se paró por allí para velarlo. La familia quizo mandar decir misas por el descanso de su alma, pero en lugar de dinero solamente encontró los excrementos del animal. Así que no sólo no pudieron mandar decir las misas sino que volvieron a la pobreza.

Japingua originalmente significa las posesiones, pero en el caso de cuentos como el que acabo de recomponer, significa un ser vivo mitológico que proporciona al hombre riquezas y posesiones, pero que siempre es adquirido a cambio del alma. Aquí me interesa examinar las ideas principales de este cuento en relación con el dar y el recibir como prácticas sociales. Dar y recibir son actividades sociales que no pueden realizarse a la ligera. Ni irreflexivamente hay que dar, ni descuidadamente se debe recibir.

Quien recibe, recibe a riesgo de su propia vida

En la reconstrucción del cuento anterior vemos que quien recibe lo hace a riesgo de su propia vida. Es más, debe entregar su alma a cambio de recibir. Este es el límite extremo del recibir resultante del querer tener. Pero este límite máximo nos muestra solamente las características ordinarias del dar y del recibir.

Ante todo, el ansia de tener como motivo para recibir muestra una condición del hombre que valora más las posesiones que la propia vida. El hombre va incluso más allá de lo socialmente aprobado para obtener lo que desea. Infringe las normas sociales, pone en peligro la vida de su familia y se desentiende de los sufrimientos de los demás, con tal de tener lo que anhela.

Por otra parte, entra en tratos con seres de la periferia de su existencia étnica: la forma de vestir, hablar y comportarse del caballero de vestidos negros nos lo señalan como alguien que no pertenece ni a la misma clase social, ni al mismo grupo social, ni a la misma etnia. La codicia pone en peligro la existencia de la comunidad, la identidad del grupo, y la propia identidad del individuo.

Vender el alma es ante todo perder la propia identidad. Es salir de sus propias casillas para disfrutar una vida que no es la propia. Participar en ese mundo que no es el propio, requiere el máximo sacrificio.

Una acción así debe mantenerse escondida, fuera del conocimiento general. La manera de llegar a un trato tan terrible no puede ser del dominio común. Se adquiere pero en ello va la vida. Una acción como esa, en una comunidad, lleva en sí su propio castigo. La desaprobación social es estigma transmisible de padres a hijos.

Recibir es parte del ritual mítico-religioso de la comunidad. Recibir fuera del orden ritual es un riesgo. No solamente en cuestión de comida y bebida, sino en muchas ocasiones, recibir es un riesgo.

Al recibir, no se reciben cosas inertes. Se reciben cosas activadas por la segunda intención. Pero esto lo veremos más adelante.

Quien da, da una parte de sí

En sociedades que han llegado a tener una visión más objetivante de la realidad, dar es desprenderse de alguna cosa que uno tenía. Las cosas al ser

hechas vienen a formar parte de la realidad objetiva. El hombre al pro-ducirlas les corta el cordón umbilical y las coloca dentro del marco objetivo de la realidad. Por eso, en una sociedad así se considera que dar es restar algo al caudal del haber. El hombre existe socialmente revestido con el hábito de sus costumbres como persona y de sus posesiones como ser social. Tener es sentar las amarras existenciales en la sociedad. Quien tiene, cuenta socialmente. Cuanto más se tiene, tanto más se es. Quien nada tiene es un don nadie. Socialmente ninguneado, quien no tiene carece de peso en la sociedad. Erich Fromm analiza las formas del ser y el tener en su libro *¿Tener o ser?*[3]

Dar es des-hacerse, es dar parte de sí. Es entregar-se. Pero esa entrega no es mero desmembramiento. Es comunión en un mismo destino. El contacto diario con mis cosas las impregna de mi frecuencia de vibración, las hace que respondan a mi ritmo existencial. Por eso, al dar, las cosas que doy van impregnadas de mi ritmo existencial y del ritmo vital de mi comunidad. Podemos comprender, de esta manera, que el dar es comunicación de cuerpo a cuerpo, mediante una cosa que pasa de mano a mano.

Pero esa comunicación de cuerpo a cuerpo se da en el contexto de la segunda intención. Antes de examinar lo que es la segunda intención, quiero hacer otra consideración respecto al sí-mismo que da y que recibe.

El sí-mismo muere y resucita en el dar y recibir

De piel a piel, de cuerpo a cuerpo, de mano a mano fluye la segunda intención. Pero tanto, el que da como el que recibe, por la acción de la segunda intención, muere y resucita.

Al dar y al recibir, el sí-mismo se despoja de su propia vida y la pone a disposición del otro. Por eso mismo, en la comunidad el dar y el recibir son actos rituales. No puede haber ni dar, ni recibir desestructuradamente porque para salir de esa muerte se requiere del ritual de resurrección. Ese ritual se establece por la tradición, se confirma con la tradición, y toma nuevas formas que la tradición aprueba.

El ingreso a la sociedad como nuevo hombre implica el acceso a esta muerte y resurrección rituales. En el rito de paso de la mayoría de edad, el hombre como miembro maduro de la sociedad está envuelto en esta dialéctica, en la cual la síntesis es creación, es formación de un nuevo hombre.

En la sociedad purépecha, el rito de paso de la juventud a la edad adulta, el rito de paso que nos permite nacer como hombres de la comunidad es variado. La comunidad purépecha tiene múltiples entradas. Para algunos será asumir su primer cargo en la vida festiva religiosa del pueblo. Para otros será su primer trabajo pagado, cuando por costumbre deberá comprar algo y regalarlo a sus padres y a sus amigos. Para otros será asumir responsabilidades comunitarias que hasta entonces no se le habían encomendado por considerarlo todavía menor. Para casi todos será empezar a participar en las "faenas" de la comunidad. La multiplicidad de las vías de acceso testimonia el esfuerzo de la comunidad indígena por adaptarse a los cambios sociales de la sociedad nacional y para encontrar nuevas formas que teniendo sentido social en la comunidad nacional, puedan al mismo tiempo ser portadoras de significados de la comunidad indígena. Sin embargo, en el caso de la cultura purépecha, el rito de paso hacia la adultez implica la liberalidad, la magnanimidad, el desprendimiento, el dar hasta el derroche: es hombre el que es *c'uiripeti*. Este es uno de los valores fundamentales que debe transmitir ese rito de paso.

Por eso, dar, en los contextos estructurados, nos remite siempre a su fundamentación semiótica en los ritos de paso. Por ello, dar es, al igual que en el rito de paso, la vivencia de la muerte y resurrección del sí-mismo comunal del indígena. Aun al dar en un contexto desestructurado, ese profundo significado subyace a la acción. Sin embargo, en la desestructuración viene a predominar la segunda intención.

Las cosas sociales: activadas por la segunda intención

El "haber" en el mundo histórico no es equivalente al "tener", ya que se puede tener por *haber* como fundamento metafísico. Así vemos que Agustín Basave en su obra *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*[4] lleva su investigación del *hay* en modo activo: como *habencia* que es el "modelo primario de entrar en presentación dentro del contexto", es decir, "el carácter respectivo de los entes que reposan sobre el mundo". [5] La metafísica viene a ser la teoría de la habencia,[6] el estudio de la habencia como tal.[7] La habencia, más amplia que el conjunto de cosas que es la realidad (*res*), es "ámbito de inteligibilidad y de realización de todo ente"; forma lógica esencial de ese ámbito; "dimensión óntico-ontológica del acto de ser"; "estructura esencial

o forma de ser de cada ente que puede existir"; mono-ocurrencia histórica del ente individual, concreto y total; es el conjunto concreto de todos los entes; y es la "Realidad originaria, fontal, fundante, irrespectiva".[8] Pero la habencia que tiene como sus primeros principios la presencia, el contexto, el sentido, la sintaxis y la participación[9] puede ser patente y latente.[10] Estas características de la habencia que es omnienglobante, nos permiten ver las diversas vertientes principales de la misma: "a) naturaleza, b) cultura, c) persona, d) pautas valiosas".[11] Aunque Basave no lleva a cabo el análisis exhaustivo de estas vertientes de la habencia, su estudio de la metafísica como teoría de la habencia nos permite colocar en un contexto profundamente filosófico el haber en el mundo histórico.

Por otra parte, Ravaisson en su *De l'habitude* nos plantea aún otro aspecto desde el cual podemos examinar el haber. Interpreta el haber como postura existencial, como *habitus*. Allí nos presenta la costumbre como segunda naturaleza. El ámbito del haber tiene un aspecto en el cual es enteramente humano, es práctica social. Allí el haber es la manera específica en que vive socialmente el hombre. Ese haber está preñado de valores y significados. Por eso queda inserto en dos de las tres vertientes fundamentales de la habencia.

Sin embargo, dentro de la práctica social de la cultura purépecha es posible vislumbrar la primera vertiente: la manera en que el haber es *physis*, la manera en que el haber es *natura*: lo que nace, crece y se desarrolla como ambiente del hombre. Dar es algo que brota de la existencia misma del *c'uiripu* y el "círculo del don" es expresión de su propia naturaleza social. Dar es expresión que forma al hombre social con caracter de naturaleza. Dios da, el hombre da, el mundo da. En la sociedad purépecha antigua, cuanto más grande y valioso era el don, tanto más grande y valioso era el que lo daba. Dar es función estructurante del *c'uiripu*, y sólo afecta de manera mediata al que recibe. Por ser una función estructurante, el dar lleva consigo un aspecto en el que es acción de la naturaleza. Dar, como función estructurante del *c'uiripu* es *physis* histórica en la cultura purépecha. Esta función estructurante tiene caracter corporal y está ligada a la corporalidad histórica del hombre.

La corporalidad y las cosas

Según el filósofo Nishida Kitaro, el cuerpo humano tiene un doble carácter: tiene las cosas como herramientas, y hace de las cosas parte de sí. Las cosas, por ello, vienen a ser algo que el cuerpo manipula; y por otra parte, vienen a ser parte del cuerpo humano. Pero los objetos en el mundo del hombre son siempre parte de la sociedad. Los objetos vienen a ser cosas en una sociedad. Al formar parte de una sociedad los objetos vienen a ser cosas históricas.

El cuerpo humano hace que las cosas se transformen en parte suya, que las cosas se hagan cuerpo; al mismo tiempo, el cuerpo humano se transforma en cosa. Pero cuando hablamos de una cosa histórica, no nos referimos a un objeto que directamente se torne parte de la sociedad. Para que un objeto venga a formar parte de la sociedad, siempre debe ser mediado por la corporalidad humana. El cuerpo humano interviene en la transformación de un objeto en cosa social.

El cuerpo humano se hace cosa histórica en una cultura y en una sociedad. Cuando en una sociedad el cuerpo humano transforma los objetos del mundo en cosas históricas, hace que las cosas se transformen en parte suya, y el cuerpo mismo se hace socialmente cosa, entonces su acción viene a ser parte de la *physis*, su acción es creación de la *natura*. Entonces los objetos del mundo y el mundo de los objetos vienen a ser parte del mundo histórico.

Por eso, es a través del cuerpo humano como los objetos se transforman en cosas históricas. Esa transmutación de los objetos mediante la corporalidad histórica, y la transformación social del cuerpo en cosas históricas, es lo que hace posible que el sí-mismo histórico corporal pueda realizar su tarea histórica y transformar el mundo.

Una piedra, un monte, un panal silvestre es un objeto que forma parte del mundo de los objetos y que lo mismo puede estar aquí que allá sin hacer otra diferencia que oponerse al correr del viento, a los movimientos de animales, al correr de las aguas. Pero a través de la corporalidad histórica se transforma en herramienta, en utensilio, en parte del universo semiótico y social del hombre. Adquiere entonces una corporalidad histórica, viene a ser parte del cuerpo humano. Se transforma en cosa social que viene a tener un significado en el mundo humano. La piedra puede ser parte de una barda, una casa; puede ser una parangua o una mojonera; o puede ser una arma arrojadiza para cazar. El monte puede ser lugar de caza, de recolección, de fabricación de carbón, de extracción de arena, etc. El panal (*c'uipu*) puede venir a ser parte de una

celebración de *Corpus*, su cera puede ser parte de la ofrenda de una ceremonia, o su miel parte de la alimentación de una sociedad.

La materia es activa

Así, mediante la corporalidad humana los objetos se transforman en cosas históricamente activas que forman el aspecto material de una cultura. Pero ese aspecto material, esa "materia" es enteramente activa porque mediante su relación con la corporalidad se convierte en autoexpresión del mundo histórico. La materia no es inerte ni inactiva; no es ni simple vibración física, ni simple conjunto científico de átomos. La materia es ante todo social, la materia es histórica, la materia es activa. De otra manera, no podría haber una dialéctica de la materia. Cuando la corporalidad humana simplemente expresa al mundo de los objetos y no lo transforma en cosas históricas, entonces se da la enajenación existencial del hombre. Por el contrario, la corporalidad histórica que forma y transforma al mundo, siempre transmuta los objetos del mundo en cosas sociales.

Esta es la relación que hay entre el cuerpo histórico del hombre y las cosas históricas en una sociedad y en una cultura.

El mundo cultural y la activación de las cosas

La cultura, producción simbólica y material que es expresión del contenido de la formación y transformación del mundo, va poco a poco englobando y abarcando al mundo de los objetos mediante la acción del sí-mismo histórico corporal. De esa manera se van transmutando los objetos en cosas históricas.

Esa producción simbólica y material proviene de la tradición como modo de formación histórico-social. En la tradición tenemos el arquetipo de la formación y transformación del mundo histórico. La tradición es concretamente llevar en uno mismo la vivencia cultural, la experiencia corporal de la expresión histórico-formativa de los antepasados.[12] Por eso, de la tradición se origina el mundo, en la tradición vive el mundo.[13] Sin tradición no hay formación del mundo.

Pero se puede hablar de que la tradición es, en ese sentido, formación del mundo porque la tradición vive en el espíritu de un pueblo. El espíritu de un

pueblo, de una raza es lo que hace vivir la tradición. El espíritu de un pueblo es una manera peculiar de ver, hacer, formar y transformar el mundo histórico. Por eso, en la cultura y en las instituciones sociales se expresa el espíritu de una etnia. El espíritu de una etnia no es suprahistórico, ahistórico o monolítico. Cada época de la historia de una etnia es la culminación de un modo diferente de producción histórica, es un modo de la autodeterminación del mundo histórico. Cada época de la historia de una etnia es un modo de la *poiesis=praxis* del espíritu de esa etnia.

Por eso, cada cultura es un modo de formación y transformación del mundo. En cada cultura los objetos del mundo se transforman en cosas históricas. Allí se relacionan directamente con el espíritu de una etnia. Los objetos del mundo son transmutados socialmente en cosas históricas por el espíritu de una etnia. Tienen su identidad en una peculiar manera de formar y transformar el mundo, en un modo de la *poiesis=praxis* que es característico de una etnia.

Cosa activada: surgimiento del signo

El peculiar modo de producción simbólico y material de una etnia, el espíritu de una etnia, se expresa mediante la corporalidad histórica en una sociedad. En la corporalidad histórica del sí-mismo poiético la autoconstitución del mundo tiene su punto focal. El proceso de autoconstitución del mundo es expresivo. Por una parte, nosotros expresamos al mundo dentro de nosotros mismos y así lo formamos; y por otra, el mundo se simboliza dentro de nosotros y nos hace su punto focal de autoconstitución.

Todos los objetos del mundo al ser transmutados socialmente en cosas históricas, son activados por la tradición como modo de formación histórico social que es autoexpresión del espíritu de una etnia. Por ello, las cosas históricas son activas. Son activas por tener su existencia en el ámbito de autoexpresión y autoformación del mundo histórico que toma como punto focal al sí-mismo poiético histórico corporal.

Para decirlo de manera menos teórica, podemos considerar que lo que hace que un pedazo de acero se convierta en una espada viva es la integración de la prima materia activa (que no es la mera masa inerte de acero), el trabajo del herrero como autoexpresión y autoformación del mundo histórico, la

infusión del espíritu étnico en la espada mediante el ritual de su fabricación, y la energía fundamental (*ch'i*) del espadachín.[14]

Igualmente, en la transmutación de un objeto del mundo en cosa histórica se da la feliz conjunción de una materia activa (no un objeto físicamente vibratorio u ondulatorio); la transformación social de la corporalidad histórica en cosa; la actividad de autoexpresión y autoformación del mundo histórico que toma como autofoco al sí-mismo poiético histórico corporal; y la infusión del espíritu étnico en la materia activa. En esa transmutación se origina el caracter expresivo de la cosa histórico social. Este es el origen fundamental de su expresividad. Allí encontramos la razón última de la posibilidad del surgimiento del signo.

Como dice Nishida: "Nuestro sí-mismo, como punto de autoexpresión del mundo, por el hecho de que expresa al mundo dentro de sí, constituye al mundo [...] Debemos decir que el mundo que siempre se enfrenta al sí-mismo objetivamente se simboliza en éste y se aprehende simbólicamente".[15] De allí resulta el signo activo, el signo que no solamente señala sino que también forma.

La cosa, que es histórica, es expresiva

En el mundo histórico todas las cosas son activas. Son autoexpresión de un modo de formación histórico social del sí- mismo poiético histórico corporal. Por eso, la expresividad de las cosas históricas está directamente ligada a la corporalidad humana. En su relación con la corporalidad histórica los objetos del mundo vienen a ser signo, vienen a ser símbolo activo. Son parte de la autodeterminación, autoexpresión y autoformación del mundo histórico. Allí el sí-mismo histórico-corporal forma y transforma al mundo con carácter de "acción celestial", como formación que es *physis*, es decir, con carácter de intuición activa.

El sí-mismo histórico corporal, en el tipo de acción que es el recíproco de la acción, en la intuición activa, ve las cosas con actividad no-activa. Entonces "mirar significa obrar con carácter de acción no-activa":[16] allí se manifiesta una forma de la voluntad del sí-mismo. La voluntad no es simple fuerza subjetiva, no se origina meramente en el individuo sino que es una fuerza formativa resultante de la autodeterminación del mundo, y que se origina allí donde individuo y mundo están en mutuas relaciones de

autoidentidad de lo contradictorio y de correspondencia recíproca. Nishida nos dice que la voluntad "se origina desde el fondo de la autocontradicción del mundo y se constituye como autodeterminación de un mundo que tiene carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio".[17] Allí podemos ver ese tipo de voluntad más amplia, que implica la autoexpresión y autoformación del mundo histórico mediante el espíritu de una etnia. Este tipo de voluntad más profunda, históricamente enraizada en el mundo, es lo que aquí he denominado la segunda intención. En el manejo de esta segunda intención radica la identidad del hombre de conocimiento.

Allí también reside la posibilidad de que un regalo sea expresivo, y de que en el ámbito desestructurado de una cultura pueda estar activado por esa segunda intención.

Antes de que el don sea medio de intercambio comunitario, es expresión de comunión. Se torna expresivo por haber sido activado por la segunda intención. Por ello el don, como signo activo que abarca a los actores sociales, es siempre momento de creación, es formación de un nuevo hombre.

El hombre: dominio del dar y el recibir

En la sociedad purépecha, como en muchas otras sociedades, el dar es "participar en una segunda persona por medio de un objeto que, propiamente, no es 'objeto' alguno, sino un pedazo del propio yo. 'Dar' es entregar algo del propio yo a la existencia ajena de manera que se ate un lazo firme".[18] Al dar, hay una fuerza que une a quien da y a quien recibe, que requiere de reciprocidad, y que nos muestra una forma de participación en la tradición como formación histórico-social.

En las primeras etapas de la vida, el niño y el joven son recipiendarios más que donantes, son quienes reciben de otros más que aportar su propia parte, están a merced de la comunidad.

Conforme el joven se transforma en hombre, conforme se va convirtiendo en miembro activo de la comunidad, se le va exigiendo cada vez más participación, más cooperación y más desprendimiento. Llega entonces a tener, dentro de su comunidad, el atributo de ser *c'uiripeti*, viene a tener la liberalidad.

Este atributo debe ponerse en evidencia en muchas ocasiones, sobre todo ceremoniales, en la vida comunitaria. Es *c'uiripu* quien llega a tener el

dominio en el dar y el recibir, quien sabe cuándo dar y cuándo recibir y, sobre todo, sabe cuánto dar y cuánto recibir para no ofender o hacer sentir mal a los demás. Cuando al control corporal o hábitos sociales de la corporalidad (*kashumbikua*) se añade el dominio del dar y del recibir (*c'uiripeti, c'uiripeni*), tenemos ya una persona (*c'uiripu*) que puede llevar sobre sí responsabilidades de la comunidad.

Quien no llega a adquirir y fomentar estos hábitos o no los ejerce como debiera, quien recurre al dar y recibir en situaciones no sancionadas por la comunidad, se encuentra en los bordes de la misma y esta situación lleva consigo el peligro del desconocimiento comunitario. Recibir en situación desestructurada y fuera de las normas tradicionales implica siempre vender el alma al diablo. Aun cuando por algún tiempo sólo sean aparentes las ventajas, la autoridad de la tradición señala también las sanciones para sus infractores.

En este sentido, el cuento de *La Japingua* nos permite acercarnos un poco al dar y recibir entre los purépechas.

CONCLUSIÓN

A partir de los diferentes elementos que hemos visto, estamos ahora en posición de apreciar mejor el significado del cuento de *La Japingua.*

1) Podemos ver la segunda intención en acción en el regalo en situación desestructurada en una sociedad.

2) Podemos ver la significación activa de la cosa histórica que en este cuento está representado por la transmutación de un objeto en cosa histórica. Esa cosa histórica que es la japingua tiene significado dentro de una cultura específica que mira el mundo histórico desde un peculiar punto de vista.

3) En la aceptación del don, del regalo, se arriesga la vida y muerte del receptor.

4) El regalo mismo de la japingua es una comunión en el ámbito desestructurado. Y en el acto del dar y recibir la japingua tiene lugar la formación de un nuevo hombre que tiene una nueva manera de ver su relación con el mundo, los demás hombres y con el absoluto.

5) El hombre en la sociedad purépecha, *c'uiripu*, en este sentido, es aquel que domina las formas del dar y del recibir: le caracteriza la liberalidad en el dar (*c'uiripeti*) y su recíproco, el ser parco en recibir.

NOTAS

El cuento de *La Japingua* originalmente me fue narrado en Cherán hace muchos años y lo he oído posteriormente en muchas versiones diferentes.

1. Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización*, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, Mich. 1989. Cap. IV.
2. *Cfr.* Ralph Beals, *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, El Colegio de Michoacán/ Instituto Michoacano de Cultura. Zamora, Mich., 1992, pp. 372-376.
3. Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, FCE., México, 1978.
4. Agustín Basave Fernández, *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*, LIMUSA, México, 1982.
5. *Op. cit.*, p. 26.
6. *Op. cit.*, p. 28.
7. *Op. cit.*, p. 30.
8. *Op. cit.*, p. 32.
9. *Op. cit.*, pp. 93-110.
10. *Op. cit.*, p. 217.
11. *Op. cit.*, p. 33.
12. Nishida Kitarô, *Nishida Kitarô Zenshû*. Iwanami Shoten. Tokyo, 1962-64. Vol. XIII, 119-129. En adelante se abrevia: NKZ, seguido del número del volumen en números romanos y del número de la página en números arábigos.
13. NKZ, XI, 190.
14. *Cfr.* Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, Harper & Row. Publ., New York, 1962. Ver también Takuan."The Annals of the Sword Taia", véase en: *The Unfettered Mind*. Kodansha International, Tokyo, 1986, pp. 79-92; Taisen Deshimaru, *Zen y artes marciales*, Luis Cárcamo, Ed. Madrid, 1993.
15. NKZ, XI, 377.
16. NKZ, X, 51.
17. NKZ, X, 62.
18. Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenología de la religión*, FCE., México, D. F., 1964. p. 337.