

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Primera época, volumen 1, número 11

Enero-diciembre 2020



Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Rebeca Díaz Colunga
*Encargada de la Coordinación
Nacional de Difusión*

Juan Manuel Argüelles San Millán
Director de Antropología Física

Jaime Jaramillo
*Encargado de la Dirección
de Publicaciones*

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Revista de Estudios de Antropología Sexual
Primera época, volumen 1, número 11,
enero-diciembre 2020

Editora general
Edith Yesenia Peña Sánchez

Asistente editorial
Lilia Hernández Albarrán

Comité editorial
Luis Alberto Vargas Guadarrama (Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM), Alejandro Villalobos Pérez (Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH), Patricia Molinar Palma (Universidad Autónoma de Sinaloa), Marcela Suárez (Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco), Luis Manuel Arellano (periodista independiente), Yolotl González (Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH) y Guillermo Figueroa (Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales-El Colegio de México).

Comité asesores
Carlos Maciel (Universidad Autónoma de Sinaloa, México), Linette Leidy (Universidad de Massachusetts, Estados Unidos), Xabier Lizarraga Cruchaga (Dirección de Antropología Física-INAH, México), Cristina Padez (Universidad de Coimbra, Portugal), Guillermo Núñez (CIAD, México), José Olavarría (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Chile), Susana Bercovich (Escuela Lacanianana, México) y José Luis Vera (Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México).

Revista de Estudios de Antropología Sexual es una publicación de la Dirección de Antropología Física del INAH. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Producción y cuidado editorial

Subdirección de Publicaciones Periódicas de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH.

Revista de Estudios de Antropología Sexual, primera época, vol. 1, núm. 11, enero-diciembre de 2020, es una publicación anual editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2017-071410444900-102. ISSN: 1870-4255. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Córdoba 45, colonia Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 31 de enero de 2021, con un tiraje de 1000 ejemplares.

- 3 Editorial**
Edith Yesenia Peña Sánchez
- 8 Carta al lector. Cuerpo, mujer y maternidad (coordinadora invitada)**
Miriam López Hernández
- 11 El cuerpo como microcosmos**
Lilia Hernández Albarrán
- 33 La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología**
Miriam López Hernández
- 54 Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla**
Jorgelina Reinoso Niche
- 70 Dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La mitad inferior del cuerpo, el diablo y la sexualidad**
Jaime Echeverría García
- 95 Acciones rituales del nacimiento y sus implicaciones simbólicas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla**
Lourdes Báez Cubero
- 114 Cuerpo, mujeres y partería entre los nahuas de Suchitlán, Comala, Colima**
Edith Yesenia Peña Sánchez

Miscelánea

- 132 Cosificación del cuerpo en los servicios de salud públicos desde la visión del personal médico**
Alma Gloria Nájera Ahumada

147 **Cuerpo, género y sexualidad desde las infecciones de transmisión sexual: un comparativo entre sífilis y la infección de VIH**

Velia Edith Faraldo Diamante

162 **Canciones, comida y sexo**

Ana María Fernández Poncela

Reseñas

183 *Maternidad y no maternidades, paradigmas contemporáneos*

Norma Baca, Silvia García, Zoraida Ronzón y Rosa Román

Xochitl Celaya Enríquez

187 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*

Michael Foucault

Fernando Ayala Arias

193 *La invención de la cultura heterosexual*

Louis-Georges Tin

José Delfino Soto Buenaventura

201 **De las y los autores (semblanzas)**

Editorial

Edith Yesenia Peña Sánchez

La *Revista de Estudios de Antropología Sexual* en su décima primera edición centra su atención en las cosmovisiones e identidades de algunos pueblos mesoamericanos de México en relación con la sexualidad de las mujeres y de su vinculación con el cuerpo, el deseo, la maternidad y la partería, entre otras representaciones y prácticas que permiten acercarnos a lógicas culturales distintas a la nuestra. Problemáticas que son abordadas desde la perspectiva socio-antropológica e histórica, además de complementarse con textos que tratan los tópicos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos de las comunidades indígenas.

Este número se integra por seis artículos orientados a manera de dossier sobre las problemáticas en torno a la maternidad, las mujeres y sus cuerpos, coordinado por Miriam López Hernández; un conjunto de artículos de miscelánea que complementan las actuales discusiones sobre la sexualidad, y cierra con tres reseñas de libros, de gran interés.

Iniciamos con "El cuerpo como microcosmos" de Lilia Hernández Albarrán, en el que es evidente la diversidad cultural que se encuentra al problematizar el cuerpo a través de la historia, no sólo como base física perceptible, tangible y concreta, sino también de comunicación, por la cual se experimenta la vida, el tiempo, el espacio y la interacción social, y se desarrollan las prácticas. Además de que se significa y simboliza la forma de comprensión del mundo en colectividad y en el ámbito subjetivo. Explorando para ello culturas antiguas como la egipcia, china, india y griega, hasta establecer la relación de dicha construcción en la Edad Media en documentos judeo-árabes y cristianos, para finalizar con la enunciación de la compleja cultura mexicana en México.

Esta última línea temática, eje conductor, es retomada por Miriam López Hernández en el texto "La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología", quien realiza un análisis de los diferentes procesos que experimenta la mujer durante su vida en algunas sociedades del México antiguo o prehispánico, partiendo de la revisión de las representaciones escultóricas y pictóricas (códices) de culturas mesoamericanas como la nahua y la maya, además de la construcción de datos arqueológicos y fuentes documentales. Este original estudio enfocado en la maternidad abre múltiples posibilidades a su interpretación gracias al inmenso material de figurillas de barro, estelas, pinturas y has-

ta entierros que dan cuenta del cuerpo, la sexualidad, el embarazo, el parto, la lactancia, la crianza y la mortalidad de la mujer. Es un acercamiento integral al valor simbólico de la fertilidad, la reproducción y la maternidad en algunas culturas mesoamericanas.

Continúa Jorgelina Reinoso Niche con "Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla", para integrar una reflexión sobre la menstruación, la sexualidad y el cuerpo desde el marco cultural de la población otomí; parte de la relación de que el ciclo menstrual de 28 días se encuentra asociado con el ciclo lunar; toda vez que la mujer tiene un encuentro amoroso con la luna, considerada ésta de género masculino, y sostiene una relación cósmica con dicho astro. Asimismo, su cuerpo guarda una relación dicotómica con el cielo y el inframundo, donde la parte superior está relacionada con el cielo y la parte inferior con el inframundo y su sexualidad, en la que converge el deseo, el placer y el erotismo, fusionándose lo masculino y lo femenino en la corporalidad. Ambas categorías opuestas y jerárquicas se vuelven indispensables para la procreación y la comprensión del cuerpo sexuado en la cultura otomí, estableciéndose una serie de prohibiciones y tabúes en relación con fluido vital que coloca a la mujer en una posición contaminante del mundo.

Por su parte, Jaime Echeverría García con su contribución "Dualismo cosmogónico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. Mitad inferior del cuerpo, parte inferior del cosmos, mujer, sexualidad, diablo", invita a reflexionar sobre el relato mítico de la creación del ser humano, donde Dios hizo la parte superior, el hombre, y el diablo la parte inferior; la mujer, relacionándose con el cielo y el infierno, la pureza y la sexualidad, respectivamente, que se configuran en el modo de ver y vivir el mundo de esta comunidad. La relación entre Dios y el diablo está permeada por la antigua tradición religiosa mesoamericana, en la que la visión dualista permeó cada uno de los aspectos del mundo, desde los seres divinos hasta las cosas más mundanas, generándose una complementariedad entre ambas divinidades. Da cuenta de las diferentes denominaciones y representaciones del Dios del inframundo y de los animales que guardan un significado. Se centra en tres figuras femeninas que caracterizan la sexualidad desbordada como dispositivo de control sobre los hombres de comportamiento sexual disoluto, existiendo el riesgo de la castración. Así pues, el cuerpo es una proyección de la cosmogonía, y que al referirse a la parte inferior se inscribe el deseo sexual de orígenes míticos para las poblaciones nahuas del México antiguo.

Lourdes Báez Cubero con su aportación "Acciones rituales del nacimiento y sus implicaciones simbólicas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", nos habla sobre las diversas acciones que los hombres deben realizar para transitar de una etapa de la vida a otra; es decir, los ejercicios rituales que permiten al ser humano que prosiga su camino por el mundo, siendo los más trascenden-

tes los del nacimiento, el matrimonio y la muerte. La piedra angular de su aporte versa sobre las acciones rituales del nacimiento, en los que las protagonistas son las abuelas y las parteras; aquéllas a razón de sus conocimientos por edad, y éstas por su experiencia y conocimiento de las divinidades para el auxilio de la reproducción humana, permitiendo, ambas, la inserción del menor dentro de la sociedad y desvinculándolo del mundo del que procede, la tierra, por medio de actos rituales que van desde "el levantamiento del niño" hasta "el lavado de manos", donde el padre también participa. Todos estos actos, en conjunto, ayudarán a la protección del menor, en comunión con las divinidades, por su frágil condición de en el mundo.

Edith Yesenia Peña Sánchez con el trabajo "Cuerpo, mujeres y partería entre los nahuas de Suchitlán, Comala, Colima" invita a conocer los estudios etnográficos contemporáneos en comunidades indígenas nahuas que, aunque los marcadores culturales clásicos están desapareciendo, existe sustento en las representaciones y en las prácticas de esta población nahua sobre su pertenencia a un sistema cultural nahua más amplio. Por lo que se da a la tarea de interpretar la articulación naturaleza-cuerpo-mujer, desde la visión de las parteras, complementada por algunas curandera(o)s del lugar, en la que identifica el proceso cuerpo-persona, por el que el sujeto se constituye como tal, ya que presenta una noción indisoluble de ambos; de su relación con las fuerzas vitales, naturales, sobrenaturales y de la comunidad; de las energías en torno a la sexualidad, el embarazo, el parto, la relación materno-infantil, los padecimientos, y los riesgos que conlleva para las mujeres en estas etapas de fragilidad y fuerza.

La miscelánea de la revista está conformada por tres artículos: el primero, "Cosificación del cuerpo en los servicios de salud públicos desde la visión del personal médico" de Alma Gloria Nájera Ahumada, quien aborda a partir de un análisis cualitativo, con aplicación de técnicas de grupos focales a estudiantes de posgrado de medicina, la problemática de la cosificación de los cuerpos en los servicios de salud del Instituto Mexicano del Seguro Social. En los resultados se muestran distintas características de la cosificación, como puede ser la identificación de la persona y la enfermedad durante la atención, la pérdida del diálogo como un elemento fundamental para el diagnóstico, la mercantilización de los servicios, entre otros, y los problemas de género. Hace evidente la emergencia de un problema ético en la atención, dado que dificulta el ejercicio de los derechos humanos y su flagrante violación que, paradójicamente, en esta era en que se han suscrito acuerdos y compromisos a escala internacional por el respeto a esas normas, el personal de salud llega a presentar obstáculos culturales que dificultan la atención, en el que destaca el contexto y los protocolos de excesivo racionamiento, que tampoco resuelve la problemática. Velia Edith Faraldo Damiante, en el segundo artículo, "Cuerpo, género y sexualidad desde las infecciones de transmisión sexual: un comparativo entre sífilis y la infección del VIH",

analiza las infecciones causadas por sífilis y por el virus de inmunodeficiencia adquirida, que tienen una carga de estigmatización debido a los estereotipos y los prejuicios sociales. La primera está relacionada con un castigo divino por la lujuria y la decadencia moral hacia las "mujeres promiscuas", introyectándose en el imaginario social una suerte de feminización de la enfermedad; mientras, la segunda se asocia con el nacimiento del hombre homosexual, que trae aparejado el "cáncer rosa" por la concupiscencia de la carne y el pecado nefando, ambos, hombre y mujer, considerados culpables de su transmisión por irrumpir el orden social, generándose sistemas de exclusión social de los sujetos, en la lógica de contravenir el sistema binario de géneros, respaldado éste en la ideología judeocristiana y haciendo de la sexualidad hegemónica el dispositivo de control por excelencia de los cuerpos. Finalmente, el tercero es "Canciones, comida y sexo", de Ana María Fernández Poncela, quien invita a sumergirse en el estudio de las letras de las canciones mexicanas, desde una perspectiva de género, para conocer los discursos hegemónicos y las representaciones culturales sobre la comida y el sexo, que considera reflejo de estereotipos y prejuicios sociales esbozados en los procesos de vinculación erótica y afectiva de los sujetos sexuados, plasmados en dichos recursos que utilizan la metáfora de una manera fina o violenta: el amor, desamor, la infidelidad femenina, el hombre enamorado, insinuaciones sexuales y albures, la poligamia masculina, el trabajo doméstico femenino, el maltrato físico hacia las mujeres y la masculinidad hegemónica. Mensajes transmitidos por las canciones que permiten reflexionar sobre los imaginarios sociales impactados que se popularizan consciente e inconscientemente, principalmente sobre la cosificación sexual de la mujer. Estos artículos abren una reflexión en torno a las diversas brechas culturales, sociales y económicas que demanda la intervención del Estado para garantizar el goce y ejercicio de sus derechos humanos.

Para cerrar la revista se incluyen las reseñas de Xochitl Celaya Enríquez, quien presenta el libro *Maternidad y no maternidades, paradigmas contemporáneos*, escrito por Norma Baca y colaboradores, y expone el recorrido histórico que realizan las y los autores hacia las percepciones y conceptualizaciones de la maternidad y el maternaje, hasta llegar al corpus legal y el activismo para la defensa de esta esfera de la vida. Fernando Ayala Arias comenta la obra clásica *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* de Michael Foucault, en la que profundiza sobre el dispositivo de la ciencia del sexo y de la biopolítica, que se integran en la construcción del sujeto social y sexual, a través de la historia, desde la época victoriana. Cierra José Delfino Soto Buenaventura, quien se adentra a una problemática que considera muy obvia la preferencia sexual de las personas heterosexuales, que por considerarse hegemónica ha sido poco investigada y que en la actualidad presenta una serie de condicionamientos legales y de derechos humanos, que hace que se reconfigure ante los paradigmas de

diversidad sexual, y que son retomados por Louis-Georges Tin en *La invención de la cultura heterosexual*.

En este número querido(a) lector(a) usted encontrará una ventana para explorar desde la visión del México antiguo y trabajos etnográficos en comunidades indígenas sobre el cuerpo, el deseo y la maternidad, hasta investigaciones que remiten de manera constante a la relación de la medicalización y la cosificación del cuerpo, la reproducción y la sexualidad humana. Esperamos que este amplio panorama despierte el interés para seguir profundizando en las múltiples líneas de investigación que ofrece la antropología de la sexualidad, el género y el cuerpo.

Carta al lector. Cuerpo, mujer y maternidad

Miriam López Hernández

El presente dossier deriva de un interés por exponer y discutir las construcciones culturales en torno al cuerpo, a las mujeres y a su sexualidad. En este último ámbito se proponen investigaciones que profundizan en temáticas poco abordadas en comunidades indígenas de México como la menstruación, el embarazo, el puerperio y el cuidado a los infantes.¹ Estos aspectos de la sexualidad indígena no han sido suficientemente investigados por especialistas, ni conocidos por el público en general.

El estudio del cuerpo ha sido retomado en los últimos tiempos por la antropología. Así, el primer artículo que conforma este dossier lleva por título "El cuerpo como microcosmos". En él, Lilia Hernández Albarrán realiza una revisión de las concepciones del cuerpo en distintas culturas, entre ellas la egipcia, la china, la india, la griega y la mexicana; reflexiona sobre los significados sociales y culturales del cuerpo en distintos momentos de la historia de la humanidad, y selecciona las nociones que muestran, en muy distintas realidades culturales, cómo el cuerpo es el principal sistema de clasificación y metáfora de la organización social y del cosmos.

La investigación del cuerpo es un área de estudio en estrecha vinculación con la sexualidad, y dentro de ésta, recientemente, ha surgido un interés por profundizar en las construcciones respecto a la maternidad a lo largo de la historia. De manera particular, el artículo "La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología", de Miriam López Hernández, presenta una visión desde Mesoamérica sobre dicha temática.

A partir del estudio de las figurillas de cerámica encontradas de diferentes culturas prehispánicas se reflexiona sobre sus concepciones respecto del cuerpo, el género, los ciclos de vida y la división sexual del trabajo. Especialmente, el artículo se enfoca en los rasgos sexuales, las representaciones corporales y los roles asociados a la maternidad desde el inicio de la preñez hasta el cuidado de los infantes. La in-

¹ Mayormente, las investigaciones que conforman este dossier derivan del Ciclo de Conferencias "Maternidad indígena. Cuerpo y sexualidad en grupos mesoamericanos", llevado a cabo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en mayo de 2019.

formación de la cultura material es complementada con las fuentes etnohistóricas para proveer un panorama del embarazo prehispánico.

Abordar la maternidad y la sexualidad en grupos indígenas resulta un tema central para comprender las concepciones de los grupos respecto de la cosmovisión que abarca su pensamiento sobre el inicio de la vida, el valor de ella, la jerarquización de los géneros, el cuidado de las mujeres en estado de embarazo y de las nuevas generaciones, por las mujeres de la comunidad.

En este sentido, el artículo de Jorgelina Reinoso Niche titulado "Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla" expone las concepciones de este grupo respecto a la menstruación, temática que sigue siendo un tabú pese a que es un tópico central para profundizar nuestro entendimiento de lo femenino. Por ello, es relevante el aporte del texto, ya que permite visibilizar el sangrado catamenial en la agenda antropológica.

Reinoso Niche desarrolla su investigación gracias a un extenso trabajo de campo en las comunidades otomíes de la Sierra Norte de Puebla. A lo largo de su estancia, el vínculo o *rapport* que estableció con las personas le permitió recuperar los mitos que hablan de la menstruación. En el texto, parte de las ideas centrales de autores como Galinier y López Austin acerca del cuerpo y la sexualidad, que le permiten exponer exhaustivamente las creencias y las prácticas que comprenden el flujo catamenial entre los otomíes.

El siguiente artículo también se ubica en la Sierra Norte de Puebla, pero se enfoca en las comunidades nahuas. "Dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La mitad inferior del cuerpo, el diablo y la sexualidad", parte de un mito de creación del ser humano de los nahuas de Pahuatlán, particularmente de la comunidad de Xolotla, en el que se narra que Dios creó la mitad superior del cuerpo humano, de la cintura para arriba; mientras que el diablo creó la mitad inferior del cuerpo, incluidos los genitales.

Jaime Echeverría, autor del trabajo, señala que este relato ha determinado los rasgos que caracterizan a Dios y al diablo en esta región: al primero se le asocia con lo alto, el cielo y la razón; en tanto que al segundo le corresponde lo bajo, el infierno y la sexualidad; además, propone que la división corporal implicó una división genérica: la parte superior está asociada a lo masculino y la inferior a lo femenino. Justamente, centra su atención en la parte inferior y en las relaciones simbólicas entre el diablo, la sexualidad y la mujer. Esta división corporal se expande hacia todo el cosmos, de manera que se habla de un dualismo cosmológico.

Un aspecto central para la supervivencia de los grupos humanos es el cuidado que realizan las mujeres de los infantes y de las elaboraciones respecto a estas prácticas. En "Acciones rituales del nacimiento y sus implicaciones simbólicas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", Lourdes Báez abona al conocimiento de este ámbito tan íntimo. En su artículo examina la dinámica configurada en torno a los saberes relacionados con el nacimiento de los hombres, y a la praxis ri-

tual como una de las vías privilegiadas de adquisición y difusión del conocimiento del mundo en el que viven y se mueven los hombres, a las fuerzas que lo animan y con las que los hombres interactúan de manera permanente.

Los primeros años de vida son frágiles; por ello, las acciones rituales de este periodo son las más importantes entre los nahuas. Esto implica que quien deba dirigir tales labores sea una persona dotada de las capacidades necesarias para poder ejecutarlas. En este contexto, las acciones simbólicas del ciclo vital tienen lugar a partir de dos planos: en el cósmico, el ritual se sitúa como mediador entre las divinidades y los hombres; y en el social, incide en las propias experiencias de los actores para lograr una vida más armónica entre los individuos y entre ellos y su alrededor.

Cierra el dossier el trabajo de Yesenia Peña Sánchez, "Cuerpo, mujeres y partería entre los nahuas de Suchitlán, Comala, Colima". A partir de la visión de las parteras y curandera(o)s se muestran las construcciones culturales de los habitantes de esta comunidad respecto de sus vínculos con la naturaleza, el cuerpo y las mujeres. En Suchitlán, el cuerpo no se puede entender separado de la noción de persona y de la diferenciación sexual. De hecho, en el cuerpo femenino son más evidentes estas relaciones pues se encuentra en el centro de constantes ciclos, es decir, la menstruación, el estado de embarazo, el puerperio y la lactancia. En el relato se exponen estas concepciones a partir del trabajo de campo llevado a cabo en la comunidad.

Este *dossier* se ha gestado con aportaciones múltiples que deseo agradecer, pues las distintas perspectivas que nos ofrecen los artículos sobre el estudio del cuerpo, las mujeres y la sexualidad, son una contribución desde los análisis antropológicos en búsqueda de una mayor indagación en la complejidad de los procesos y en la variedad de los contextos y experiencias. Lo anterior con la finalidad de detonar futuras investigaciones sobre los ejes temáticos presentados.

El cuerpo como microcosmos

Lilia Hernández Albarrán
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

En el presente trabajo se hace evidente la importancia que el cuerpo ha tenido en varias culturas; en particular se hará una revisión histórica sobre la noción del cuerpo como microcosmos, para lo cual se repasa, brevemente, cómo se le concebía en culturas antiguas como la egipcia, la china, la india y la griega, para establecer la relación de dicha construcción de la Edad Media en documentos judéo-árabes y cristianos. Para finalizar se revisa cómo se asumía al ser humano en la cultura mexica prehispánica.

Palabras clave: cuerpo, sexualidad, culturas antiguas, Edad Media, Mesoamérica.

Abstract

In this text we will see how important the body has been in different cultures. Particularly I will make a historical review on the concept of the body as a microcosmos. In order to do it, I briefly go over how it was conceived in ancient cultures such as the egyptian, the chinese, the indian and the greek to stablish this construction's relation in the Middle Age in judaeo-arabic and christian documents. Finally, I review how human beings were conceived in the pre hispanic mexica culture in México.

Keywords: Body, sexuality, ancient cultures, middle age, Mesoamerica.

El cuerpo humano en culturas antiguas

Las sociedades y culturas china, india, griega, romana y babilónica, conocidas como antiguas civilizaciones, tuvieron particulares modos de entender e interpretar el mundo, el cosmos, la naturaleza y la sociedad, los que guardaban una cercanía y se reflejaban en su visión del cuerpo; de ahí que en la antropología es crucial entender el cuerpo para comprender una cultura, la que proporciona una base sobre cómo los sujetos se ven a sí mismos y a sus relaciones, y cómo se construye un sentido común e identidad; en este sentido, la aparición de transgresiones y resistencias genera dinámicas y relaciones particulares y da sentido a la vida. El cuerpo, al igual que los roles sociales atribuidos a éstos y las prácticas sexuales, constituyen la materialidad y concretización de la existencia, y por otra parte, la comprensión y la representación del cuerpo y, en consecuencia, lo que deviene de él: la vida, la muerte, los roles sexuales y sociales, y la forma de establecer vínculos afectivos, alianzas parentales, eróticas, reproductivas y estéticas, entre otros aspectos.

Esta complejidad se ha hecho evidente en las culturas antiguas, las que a través de evidencias arqueológicas, restos óseos, códices y fuentes diversas permiten conocerlas, analizarlas y abrir las posibilidades de su interpretación. Autores como Laín Entralgo, Jacques Le Goff, Alain Corbin, Ana Martos y otros han hecho investigación y publicado textos al respecto. Para fines del presente artículo y ejemplificar la noción del cuerpo como microcosmos retomaré los casos de Egipto, China, India, Grecia y, después en la Edad Media, la noción árabe, judía y cristiana, para finalizar con la mexicana en Mesoamérica.

Laín Entralgo en *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (2012) escribe un ensayo sobre el conocimiento y la visión del cuerpo que se manifestó en diversas culturas, y comenta que lo más seguro es que dicho saber iniciara con la composición del cuerpo, al mismo tiempo que el lenguaje articulado, por lo que el conocimiento más antiguo retoma tanto el modo como fueron nombradas las partes como la forma básica de futuros saberes anatómicos,¹ y añade: "Más tarde, la preocupación religiosa por el destino transmortal del cuerpo humano y por la relación entre él y el universo dio lugar a una mención ritual y ordenada de las partes del cuerpo, primer germen de un saber anatómico propiamente dicho" (Laín, 2012: 21).

En el caso de Egipto² establece que las fuentes más antiguas sobre el cuerpo consisten en las listas que se usaban en ciertos rituales, como los de tipo funeral, en los que se enumeran y consagran al dios solar cada una de las partes del cuerpo, contexto que generó que existiera una nominación específica para cada órgano y miembro corporal, lo que determinó, además, una jerarquización de ascendente a descendente, cuyo orden era fijo, ya que iniciaba por la "cabeza y sus partes; cuello y nuca; hombro, brazos y dedos; tronco y vísceras; nalgas y órganos sexuales; pierna, pies y dedos" (Laín, 2012: 23). Asimismo, comenta que dicho conocimiento pone en evidencia una de las preocupaciones humanas cruciales: *el destino transmortal de su cuerpo y su vida*.

Dicho saber avanzó y se hizo evidente en los papiros médicos gracias al avance en técnicas de tratamiento del cuerpo, entre ellas la momificación, el ejercicio de ciertas actividades cotidianas y la experiencia quirúrgica que, además, devela los procesos representativos y simbólicos alcanzados con respecto al cuerpo, como el hecho de considerar que cada órgano se hallaba comunicado por medio del corazón y los vasos, de manera que el corazón tendrá una doble representación: como órgano y como sede de la voluntad, afecto y vida psíquica (Laín, 2012: 24-25).

¹ Laín Entralgo considera que es con Galeno, en el siglo II a.n.e, con quien se establece, como tal, el inicio de un conocimiento anatómico que cumplía con ciertas características como tener la *intención explícita de conocer la realidad del cuerpo*, a la vez que tuvo una visión sistemática y metódica (Laín, 2012: 21).

² En particular centra la investigación entre el 2500-1200 a.n.e, siendo que en el primer periodo se registra una lista ritual que enumera órganos y en el segundo el papiro médico conocido como londinense.

Sin embargo, Camps nos da mayores elementos para comprender la noción del microcosmos en Egipto al explicar el *hk3*,³ que representa la energía vital ya sea de un ser humano así como de un dios, donde la palabra juega un papel crucial pues sus sonidos y acción tienen “la noción de despliegue y fijación de la energía del *k3* humana a través de la palabra” (Piulats, 2006: 62, en Camps, 2013: 22); por lo tanto, la palabra cuenta con un eje creador y cosmológico. Siendo que el *k3* tendría, según Piulats, tres poderes benéficos que son la invención planificadora, la palabra creadora y la magia como efecto que irradia, sobre esta última el autor afirma que: “El que las cosas tomen forma inmediatamente por medio de la palabra creadora de dios, eso lo causa esta energía ‘mágica’; sin ella, la creación no sería posible” (Hornung, 1999: 93, en Camps, 2013: 22-23), de manera que: “A través de la palabra — como canal inerte —, el egipcio podía llegar a comprender el ‘más allá’ y, por tanto, la palabra puede llegar a ser no sólo el eje creador del dios primordial, sino también el eje creador del ser humano y para el ser humano, que entiende en medida que habla y eso sería parte del mismo *hk3*” (Camps, 2013: 24).

Es así que la palabra se convierte en el medio de comprensión del más allá, que sería el eje creador del dios, aunque también del ser humano, sólo que en menor medida, y he ahí una de las primeras semejanzas que revela la noción microcósmica: el *hk3* es la fuerza creadora del dios pero también es la que todo ser humano ejerce sobre el cosmos; además, afirma, con base en Schwaller, que “la medida tiene para ellos [los egipcios] un significado universal que relaciona los objetos de aquí abajo con los de arriba (equivalencias vitales) [...]” (Camps, 2013: 25) y toma como ejemplo el Templo de Luxor que, según Schwaller, “está basada en la comprensión arquitectónica del mismo, que se asemeja a la organización interna y externa del cuerpo” (Camps, 2013: 25).

Una situación semejante se observa en China, en documentos del segundo periodo de la dinastía Cheu⁴ (770-249 a.n.e), en los que se registran los nombres de varias partes del cuerpo; sin embargo, es hasta los siglos VI y V a.n.e. que en el texto *Yi King* se explica el origen del universo y de los cinco elementos:

[...] se habla ya, en efecto, de un principio inmutable y eterno del universo (Tao), que en su realización se manifestaría en dos estados polarmente contrapuestos y rítmicos

³ Se trata de un jeroglífico que ha sido ampliamente estudiado y al que comúnmente se le ha traducido como “magia”; sin embargo, Camps delibera, con base en otros autores, que dicho término no representa lo que en realidad implicó para los egipcios. El jeroglífico en mención se trata de “[...] la imagen de una trenza con nudos que nosotros transliteramos como letra *h* [...] la imagen de los dos antebrazos humanos abiertos que semánticamente translitera el bilítero *ka* [...] se trata de unir las nociones de ‘energía o poder vital’ que conlleva el *ka* de un hombre o de un dios y la noción de la trenza donde la energía de *k3* se anuda y se vehicula. La figura humana con la mano en la boca, más allá de su función como determinativo de una actividad efectuada con o a través de la boca, apunta al proceso de fijar y anudar el poder y la energía vital del *k3*” (Camps, 2013: 22).

⁴ Se refiere al *Libro de los cambios, Los ritos de Cheu y Memorial de los ritos*.

camente operantes: el reposo (Yang, también lo luminoso, caliente, seco, masculino, par) y el movimiento (Yin, también lo oscuro, frío, húmedo, femenino, impar); ideas con las cuales la antigua cosmografía china fue convirtiéndose en una concepción racional y abstracta de la realidad del mundo, muy especialmente cuando el ingenioso pensador Tseu-yen (336-280 a.C.) completó ese sistema con la doctrina de la rotación, la destrucción y la génesis de los cinco elementos o agentes (Wu-hing) que inmediatamente componen el universo: la tierra, el fuego, el metal, el agua y la madera (Lain, 2012: 25).

Elementos que se retomaron en el desarrollo de la acupuntura para el posterior establecimiento de un sistema anatómico, de la identificación y la relación de los órganos, e incluso, de la exploración del cuerpo a través de la disección. Jiménez (2015), en su trabajo sobre la visión del cuerpo en China, retoma una época más reciente, en particular la de los Reinos Combatientes (475-221 a.n.e.) y de la Dinastía Han (206-220 d.n.e.), en los que se desarrollan relatos del nacimiento de Pan Gu, el patriarca, criatura de la que nació el cielo, la tierra y los seres vivos (Jiménez, 2015), de manera que, según los relatos de *Crónica de los cinco ciclos de tiempo* y de *Registros históricos de las maravillas del pasado*, que reproduce García (2004), cuando Pangú murió cada órgano se transformó en diferentes partes de la tierra (cuadro 1).

Cuadro 1. Síntesis de los relatos en que Pan Gu se transforma según la tradición china antigua

Crónica de los cinco ciclos de tiempo	Registros históricos de las maravillas del pasado
Hálito se transformó en el viento y las nubes	La cabeza se transformó en cuatro cumbres
Voz en el estampido de truenos	Ojos en el sol y luna
Ojo izquierdo en el sol	Su materia grasa en los ríos y grandes lagos
Ojo derecho en la luna	Vello y pelos de la barba en las hierbas y árboles
Cuatro extremidades y cinco miembros en los cuatro puntos cardinales y las cinco cumbres	De la cabeza salió la Cumbre del Oriente (según la dinastía Qi y Han)
Sangre en los ríos Azul y Amarillo	Del estómago la Cumbre del Centro
Tendones y venas en principales vías de comunicación en la tierra	Del brazo izquierdo la Cumbre del Sur
Músculos y carne en las terrazas del sembradío	Del brazo derecho la Cumbre del Norte
Cabello y pelos del cuerpo en los astros y planetas	De los pies la Cumbre de Occidente

Piel y vello en los prados y bosques	Sus lágrimas dieron origen a los ríos Amarillo y Azul
Dientes y huesos en los minerales y piedras	Su hálito al viento
Esperma y médula en perlas y jades	Su voz al trueno
Transpiración y sudor en lluvia y pantanos	Las pupilas de sus ojos a los relámpagos
Ácaros de su cuerpo despertados por el viento se transformaron en los seres humanos y en los pueblos	Cuando estaba contento había buen tiempo
	Cuando estaba enojado había mal tiempo

FUENTE: García-Noblejas (2004: 19-20).

Mito que refleja la noción sobre el cuerpo que Jiménez resume del modo siguiente: “el cuerpo como portador de las funciones y energías del universo” (Jiménez, 2015: 118), visión que se hace patente en el *Hoang Di Neijing* o *Su Wen*, canon de medicina interna del Emperador Amarillo que considera que para curar existe una relación de los órganos con el cosmos, las estaciones, los colores, los sabores, los elementos, los sonidos, entre otros.

En el caso de la India, el orden social y simbólico fue de la mano con la ideología religiosa que marcaba simbólicamente las pautas del comportamiento social y personal del “deber ser” e influyó en la nomenclatura y la localización de las regiones del cuerpo humano, pero con base en la necesidad de expulsar a ciertas fuerzas malignas de las personas enfermas; en este sentido, en la tradición Veda dicho conocimiento es descrito en el *Rigveda*⁵ y *Atharvaveda*,⁶ haciéndose mención en ambos de órganos y de partes del cuerpo en orden descendente, iniciando a partir de la cabeza; al respecto, Laín (2012) considera que dicho conocimiento tuvo que ver con los sacrificios que se practicaban en la época, que además permitía la disección. Asimismo, establece que entre estos textos y hasta la aparición del *Susruta-samhita*⁷ (considerado el origen de la medicina ayurveda) transcurrieron varios siglos, durante los cuales continuó la enumeración de órganos que, poco a poco, fueron descritos. Es en el último documento mencionado que inicia la explicación del origen de algunos órganos, por ejemplo: “[...] hígado y el bazo proceden de una transformación de la sangre, la cual provendría, a su vez, del quilo, jugo o zumo alimenticio (rasa). El color oscuro del hígado sería debido a la acción urente de la bilis (*pitta*), concebida por los médicos indios como un fuego (*agni*)” (Laín, 2012: 29).

⁵ Cuya temporalidad ha sido calculada entre el 1500 y el 1200 antes de nuestra era.

⁶ Se considera que el texto data de entre el 1200 a 1000 antes de nuestra era.

⁷ El que apareció aproximadamente entre los siglos III y IV de nuestra era.

De igual forma menciona que existen pocas descripciones osteológicas, las que, sin embargo, llegan a establecer la conformación del cuerpo humano en 360 huesos, número que hacía alegoría al universo y el tiempo, pues se consideraba que el año estaba compuesto por 360 noches. Al respecto concluye Laín:⁸ “La concepción microcósmica del cuerpo humano se expresa ahora como rigurosa correspondencia numérica entre los días del año y los huesos del esqueleto” (Laín, 2012: 29).

El conocimiento sobre el cuerpo en esta cultura encuentra de fondo una noción cosmológica-biológica a través de la existencia de *omahabhuta*, *dhātu* y *dosa*, al igual que en China profundizan en las disecciones que permitieron establecer clasificaciones de la piel, huesos, nervios, articulaciones, fluidos, ligamentos, tendones, vasos, músculos. Vega (2002) señala que tres son los elementos esenciales que tomaba en cuenta esta cosmovisión cultural: viento, fuego y agua, porque son los que sostienen las fuerzas de la vida, y expresa que:

La medicina Ayurveda (o saber sobre la longevidad) desarrollada entre el siglo VII y VIII a. C., aún preserva la idea de que para entender las enfermedades es preciso reconocer que los elementos esenciales del cuerpo humano son los mismos del macrocosmos: éter (o vacío), viento, fuego, agua y tierra. La combinación de estos elementos, en proporciones diferentes, es lo que da origen a los órganos corporales: el elemento que predomina en un órgano es el que define su función (Vega, 2002: 261).

Mientras que Laín (2012) hace mención de que a partir de los cinco principios elementales o *omahabhuta* (espacio radiante, viento, fuego, agua y tierra) y de las siete sustancias fundamentales o *dhātu*⁹ (quilo, savia o zumo, sangre, carne, grasa, hueso y semen) existe una correspondencia entre el macrocosmos y microcosmos ya que:

Todos ellos provendrían de los cinco *mahabhuta* antes mencionados, y todos se hallarían entre sí en estricta relación genética: “Del quilo, jugo o zumo (rasa) —dice esa colección— procede la sangre, de ésta la carne, de la carne la grasa, de la grasa el hueso, de éste la médula, de la médula el semen”. De nuevo se hace patente la correlación entre el macrocosmos y el microcosmos, ahora en forma temporal: el ciclo de tal proceso genético duraría un mes lunar. A cada uno de los *dhātu* corresponde-

⁸ Menciona que en el *Sata-Pata-Brahmana*, el año es el altar del fuego, y éste, a su vez, corresponde al cuerpo humano por la evidente correspondencia de los huesos del cuerpo, los días y las piedras del fuego; por tanto: “El rito sacrificial haría patente la originaria correlación sacral entre el hombre y el cosmos y cumpliría la secreta necesidad de un purificador retorno al origen —en este caso, el paralelismo universo-hombre— que tantas religiones arcaicas afirman” (Laín, 2012: 29-30).

⁹ Explica que es importante que no se confunda o haga símil de los *dhātu* con la visión aristotélica-galénica o con el símil de los tejidos actuales ya que: “son como éstos, sí, componentes materiales homogéneos del cuerpo animal, mas también, indiscerniblemente, otros tantos eslabones activos y transitorios en el flujo viviente del universo (Laín, 2012: 31).

ría, en fin, una de las siete excreciones fundamentales o *kitta*: heces y orina, moco, bilis, suciedad de la piel, sudor, pelos, legañas y sebo cutáneo (Laín, 2012: 31).

Finalmente, el *dosa*, que se entiende como humor, aunque se considera que más bien refiere al *defecto patológico del mismo* (Laín, 2012: 32), serían el viento, la bilis y el moco.

En Grecia se hace evidente la noción del microcosmos en la filosofía presocrática¹⁰ por medio de filósofos como Tales de Mileto, Demócrito, Heráclito y Parménides, siendo los dos últimos quienes retoman el término *phýsis* como algo ontológico; es decir, referente al ser. Laín menciona que los filósofos presocráticos emplearon el término para

[...] designar el principio y el fundamento de todo lo real. Todo en el cosmos — astros, nubes, tierras, mares, plantas, animales — procede de un principio radical común, al que los primeros presocráticos darán el nombre de *phýsis* (la *phýsis* como realidad universal), que en cada cosa constituye el principio y el fundamento de su aspecto y sus operaciones (la particular *phýsis* de la cosa en cuestión). Las *phýsies* o naturalezas particulares (la naturaleza del manzano, la del perro, la del hombre) son, pues, concreciones figuradas y dinámicas de la *phýsis* universal, que en ellas se muestra y realiza (la Naturaleza, cuando se la escribe con mayúscula). Queda aquí intacto el problema de cómo los distintos pensadores presocráticos entendieron la unitaria y fundamental realidad de la *phýsis* (Laín, 2012: 42).

Asimismo, Laín explica que la *phýsis* tiene ciertos elementos del pensamiento presocrático: el primero es que es el principio de todas las cosas (*arkhē*), que explica lo que realmente es, es decir, su naturaleza; por tanto, a cada cosa otorga su esencia, a la vez que es movimiento y reposo; el segundo refiere que la naturaleza es divina en sí misma; en consecuencia, la tercera alude a atributos divinos como son la inmortalidad, la durabilidad y la fecundidad; finalmente, la cuarta habla de lo necesario en cuanto a que los cambios en el cosmos le son inherentes, de modo que refieren una fatalidad de la naturaleza, en el sentido de que es irremediable, de que existe una ley natural (Laín, 2012: 42-44).

Por otra parte, Álvarez complementa que los presocráticos conciben al universo con un orden subyacente que fue denominado como cosmos, en el que los hechos naturales siguen ciertas leyes donde todas las cosas son uno, y dicha unidad será “origen y destino de todas las cosas” (Álvarez, 2008: 23), siendo el cuerpo humano uno de los mejores ejemplos de ello, ya que en él se concretan los elementos¹¹ que

¹⁰ Periodo que se considera abordó del siglo VII al IV antes de nuestra era.

¹¹ Al respecto, Álvarez cita lo siguiente: “En efecto, Empédocles estuvo entre los pensadores que respondieron a la incisiva intervención del eleático asignando a un número determinado de sustancias (cuatro

lo conforman y lo hacen uno, y cuando muere se descompone y regresa a la unidad, propiedad que justificaba su relación con lo divino.

Por otra parte, Álvarez explica que las doctrinas presocráticas más antiguas asumían el "hiloísmo, es decir, la atribución de un carácter animado a la materia", sobre todo en la enseñanza de Tales que asumía: "Todas las cosas están llenas de dioses" (Álvarez, 2008: 26). Dicho carácter animado constituía la fuerza motriz, o aliento vital, misma que fue atribuida por varios filósofos a diferentes elementos: en el caso de Tales lo vinculaba al agua, mientras Anaxímenes lo hacía al aire (visión que predominó en la noción judeocristiana) y Heráclito al fuego (Álvarez, 2008); en el caso del segundo es más evidente la relación del microcosmos pues: "establece un paralelismo entre el 'microcosmos' del cuerpo humano, cuya cohesión es mantenida por el alma constituida de aire [...] y el 'macrocosmos' universal donde un 'soplo y aire' cósmico envuelve el todo (Álvarez, 2008: 29).

Según el catedrático referido, Pitágoras, en su teoría de la metempsicosis, desarrolla que cuando el cuerpo moría, el alma inmortal era liberada y podía pasar a un cuerpo distinto o animal, lo cual explicaría la vinculación de todas las formas de vida por medio de este espíritu universal (Álvarez, 2008). Asimismo, era necesario entender que dicha alma era identificada con el intelecto y con las características propias de los sujetos, prestada o emanada del universo.

Otra escuela griega que formó una visión importante del ser humano como microcosmos fue la hipocrática,¹² enfocada a la medicina. En este sentido, Alby establece que uno de sus principales documentos, el *Corpus Hippocraticum*,¹³ contiene tratados anatómicos, teóricos, sobre clínica y enfermedades, terapéutica, ginecológicos y deontológicos (Alby, 2004: 8-9). Esta escuela continúa la noción de la *phýsis* que se caracteriza por su capacidad de autorregulación, así como por la idea de que la naturaleza humana reproduce la del universo, al igual que retoma sus principios sobre lo caliente, lo húmedo, lo seco y lo frío; sin embargo, la contribución crucial de esta escuela fue la teoría de los humores, por la que, algunos autores, consideran que existe un sinnúmero mientras otros consideran que los esenciales son: "sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra; éstos constituyen la naturaleza de su cuerpo, y a través de ellos, él siente dolor o goza de salud" (Hipócrates, en Alby, 2004: 15).

Dichos humores representan las cualidades de la *phýsis*, que guardan relación con las estaciones del año (cuadro 2).

en su sistema que se volvería después canónico) el carácter de 'raíz', correspondientes a lo que Aristóteles llamaría a su vez 'elementos'" (Álvarez, 2008: 24).

¹² Ubicada entre los siglos V y IV antes de nuestra era.

¹³ El que, en realidad, consta de obras escritas por él mismo, por sus seguidores y la Escuela de Cos y algunos otros más.

Cuadro 2. Humores

Humor	Origen	Cualidades	Elementos	Estación	Evidencia
Sangre	Corazón	Caliente y húmeda	Aire	Primavera	En heridas
Bilis amarilla	Hígado	Caliente y seca	Fuego	Verano	Vómito
Bilis negra	Bazo	Fría y seca	Tierra	Otoño	Heces sanguinolentas
Flema	Cerebro	Fría y húmeda	Agua	Invierno	Catarros nasales

FUENTE: Resumen propio de información contenida en Alby (2004: 15 y 16).

Si bien la noción de temperamento fue construida por Galeno hacia el siglo II a. C. (poshipocrático), éste consideró que se manifiesta como una tendencia particular con base en los cuatro elementos, cualidades y humores.

El cuerpo como microcosmos: el universo y la existencia humana en la Edad Media

Como se observó en el apartado anterior, en las culturas mencionadas el cuerpo era asumido como un espejo del microcosmos, tomando como referencia sus nociones sobre el universo, la naturaleza y el orden divino, en la que el ser humano reflejaba dicha lógica en una escala menor, lo cual repercutía en sus formas de concebir la vida, la muerte, la salud y la enfermedad, así como en el establecimiento de terapéuticas, rituales y hasta de prácticas sexuales. Hacia la Edad Media, esta noción pervivió, sólo que se manifiesta un cambio sustancial, ya que comenzó a predominar la noción religiosa como argumento inicial, fundamental y final de dicho microcosmos, del que el ser humano resultó ser su mayor espejo. En esta época, el cuerpo se concebía como un microcosmos:

La idea de que el hombre es una representación a pequeña escala del mundo, y el mundo, una representación a gran escala del hombre [...] El hombre como medida de todas las cosas quiere decir eso precisamente, que el hombre es a la vez todo y parte: es reflejo analógico de la totalidad, pero es también una de las partes que la constituyen [...] El hombre y el mundo son semejantes, y del conocimiento de uno de ellos se deriva conocimiento acerca del otro (González, 2016: XI, XVIII y XIV).¹⁴

El ser humano era espejo del orden divino, que asumía una serie de correspondencias entre el cuerpo humano y el universo: el cuerpo era un esquema análogo,

¹⁴ Guadalupe González realizó una investigación sobre el microcosmos en textos judíos compuestos en lengua árabe o judeo-árabe, lo cual denota su influencia.

se constituía como templo y espejo del universo y de la divinidad y el sexo no era la excepción, de manera que partes del cuerpo correspondían a los signos astrológicos, a ciertas enfermedades y a formas específicas de atender y curar. Esta noción del microcosmos también obedecía a un régimen político en el que el estudio del mundo, del cuerpo y de la ciudad develaba el orden dado para estos tres (González, 2016: xvii). Uno de los filósofos platónicos en los que estuvo presente la noción del microcosmos es Filón de Alejandría, de origen judío, quien afirmó que “existe una armonía total entre el cosmos, o la ley natural que rige el mundo, y la ley que organiza a la comunidad política según la Biblia; heredero de la visión griega retoma que el cosmos es uno y compuesto, a su vez, de partes enteras, por lo que el ser humano se constituye como un ser completo en sí mismo semejante al cosmos y al mismo tiempo es parte constitutiva del mismo, visión que heredará al cristianismo” (González, 2016: 2).

González aborda algunos textos que resultan cruciales para comprender la noción judeo-árabe sobre el ser humano como microcosmos en relación con nociones como la medida de la estatura divina y el hombre primigenio, como parte de la semejanza entre el ser humano y Dios que, según la autora, son indispensables consultar en: 1) el texto dos de Henoc,¹⁵ en el que se describe a Adán con un gran tamaño que abarcaba el universo, lo cual cobra sentido si se retoma el nombre de Adán como un acrónimo en griego de las estrellas de los cuatro puntos cardinales;¹⁶ en ese sentido, según González: “el texto se refiere al hombre como microcosmos, y al mundo como macroántropo de manera bastante clara” (González, 2016: 14). Esta situación se hace compleja cuando explica que Adán perdió su tamaño primigenio al pecar y entonces asumió el tamaño que tiene, pero que éste fue restaurado por Henoc, el patriarca que se transfiguró en Metatrón, por lo que, en dicha transfiguración, el ser humano retoma su perfección y tamaño original, estableciendo una relación entre Adán-Henoc-Metrón. En una clara metáfora que explica al ser humano como imagen del universo, Adán resulta también una visión que plasma en su cuerpo al universo que lo contiene y abarca; de igual forma, este ser humano primigenio sería perfecto por ser imagen y semejanza de Dios, evidencia dada por su gran tamaño, pero también por su perfección y apariencia, a diferencia de los subsecuentes que serían imagen y semejanza de otro ser humano; además, la figura de Adán refiere al ser humano arquetípico y al primero en sentido cronológico. González (2016) señala que esta noción de ser humano, que contiene en sí mismo al cosmos, continuará hasta la cábala y el Zohar, que en particu-

¹⁵ González menciona que varios autores discuten la antigüedad y fechamiento de dicho texto; algunos lo ubican en el siglo I de nuestra era, mientras que otros asumen que existen textos de los siglos III y IV, y existen también manuscritos del mismo datados entre los siglos XV y XVII, lo cual habla de diversas transcripciones y de la complejidad de datar el texto original. Sin embargo, para desarrollar su escrito retoma la versión de que el documento se ubica en el siglo I.

¹⁶ Anatolé (este), Dysis (oeste), Arctus (norte) y Mesembrión (sur).

lar tomará relevancia en la corriente luriánica en el siglo XVI y, sobre todo, en la de *Hayyim Vital*, que incluso ubica el ser humano primigenio por encima de Metatrón.

2) El libro de la formación o *Sefer Yeşirah*, texto cuya fecha ha sido establecida en un rango muy amplio, entre el siglo II y VII de nuestra era. El documento establece cómo es que por medio de las 22 letras del alfabeto hebreo y de los números del 1 al 10, conocido como *sefirot*, se construye el cosmos, nociones que dan origen a la tradición de la cábala hacia los siglos XII y XIII:

El libro *Yeşirah* expone a grandes rasgos, con ciertos detalles astronómico-astro-lógicos y anatómico-fisiológicos, la forma en que tiene lugar la mencionada construcción del cosmos, a partir sobre todo de las 22 letras —de las 10 “sefirot” no se vuelve a hablar después del primer capítulo—, y esto de forma que el hombre y el mundo se encuentran en una mutua sincronización microcósmica. Cada letra “domina” sobre un miembro del hombre o un sector del mundo externo (Scholem, en González, 2016: 25).

Siendo que el número 10 tiene equivalencia a los dedos de la mano que se agrupan de 5 en 5, frente a frente, al igual que los *sefirot*, y además las siete letras dobles que conformaron los planetas, los días en el año y los orificios del cuerpo humano. Todas estas influencias se verán manifestadas en las tradiciones rabínicas y en los textos *Midrás Eclesiastés Rabbah*, *Midrás Tan uma*, *Los capítulos* de Rabbi Eliezer y el *Abot* de Rabbi Natán.¹⁷ En los tres primeros se encuentran imágenes, como el hecho de que se iguala y compara las partes del cuerpo humano con la tierra, categorizando que, así como el ser humano tiene boca, la tierra también, etc.; la comparación del mundo con el templo y del cuerpo como templo que alberga a Dios, entre otras alusiones.

3) Las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza y los Amigos de la Lealtad del siglo X, compuestas en Iraq por simpatizantes¹⁸ de la tradición chií, explica que contienen influencias islámicas sufistas y griegas, en particular de Pitágoras, Aristóteles y de corrientes neoplatónicas que tuvieron amplia difusión durante la Edad Media. En general, las epístolas establecen que Dios es el creador; que es quien forjó el universo a partir de la nada por medio de su palabra; que lo primero que creó fue el intelecto del que emana el alma, la naturaleza y el mundo físico. Además, especifica que el alma del ser humano puede retornar a su creador mediante el estudio y purificación ascética.

¹⁷ De este último texto, González explica que es notoria la influencia persa ya que presenta paralelismos importantes con el documento *Gran Bundahishn* o *Bundahishn* iranio del siglo IX de nuestra era.

¹⁸ González explica que el texto en realidad es colectivo y que fue escrito “por un grupo de filósofos musulmanes de tendencia esotérica, que conocían la filosofía griega a través de las versiones árabes” (González, 2016: 40).

4) La epístola del hombre como microcosmos que forma parte de la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,¹⁹ que según la traducción de González (2016) inicia explicando:

el hombre es un compuesto (*umla*) del cuerpo material (*al- isd al- usmānī*) y el alma espiritual (*al-nafs al-rūūānīya*). En la estructura de su cuerpo se encuentran semejanzas (*mīthālāt*) con todo lo que existe en el mundo material: con los prodigios (*>a ā<ib*) de la composición de sus esferas, las divisiones de sus constelaciones, los movimientos de sus planetas, el orden de sus elementos fundamentales (*arkān*) y matrices [los cuatro elementos], las diferentes sustancias minerales, los distintos tipos de vegetales, y la maravillosa estructura de sus animales. Se encuentran también en él semejanzas con los diversos tipos de criaturas espirituales: ángeles, genios, demonios, y las almas del resto de los seres vivos, cuyo modo de obrar en el mundo se asemeja al del alma humana, que penetra con su potencia en la estructura del cuerpo. Por ello, al resultarles evidentes estas cuestiones acerca de la forma del hombre, lo llamaron "microcosmos". Y queremos señalar que estas semejanzas (*mīthālāt*) y correlaciones (*tašbīhāt*) constituyen una prueba extrema de la corrección de su sentencia (González, 2016: 57-58).

Documento que sintetiza que el ser humano es perfecto debido a que en él se concretan diferentes ámbitos: el material y el espiritual que, entonces, congrega y refleja en sí mismo a todo tipo de ser, noción que denota la herencia aristotélica.

Hacia el siglo xi, Hildegarda de Bingen (2013) asume una clara influencia griega sobre la noción del ser humano como microcosmos que se hace evidente en dos de sus obras:

1) *Liber Divinorum Operum* (*Libro de las obras divinas*), del que Rosa Rius menciona que la autora establece un *mundus maior* y *mundus minor* (1999), que se puede interpretar como el cosmos y el ser humano respectivamente, este último creado por Dios de la nada y se asume como el culmen de la creación divina, hecho a su imagen y semejanza, con tres características: cuerpo, alma y racionalidad, por lo cual se manifiesta una unión especial entre creador y criatura, siendo esta última imagen del mundo, del universo y del centro del cosmos, considerado celeste y terrestre a la vez. Dios le entregó al ser humano el resto de las especies, que también son obras divinas, para que por medio de su raciocinio mantenga una relación con el mundo y sea responsable de su salvación, y la mayor analogía entre microcosmos y macrocosmos, según Rius, se hace evidente en cuanto señala que el ser humano reproduce en su anatomía, fisiología, e incluso, psicología, al macrocosmos; así, el cosmos es un organismo vivo y simpatético²⁰ en el que existen interac-

¹⁹ Texto de origen árabe que data aproximadamente de la segunda mitad del siglo x al xi.

²⁰ Que concuerda perfectamente con el modo de pensar y de sentir, con el carácter y las inclinaciones de una persona, o con la naturaleza y el carácter de una cosa.

ciones que generan un equilibrio, sucediendo lo mismo con el cuerpo y el alma, que se fortifican mutuamente (Rius, 1999: 41-42).

2) *Liber Causae et Curae*²¹ (*Libros de las causas y remedios de las enfermedades*), en el que explica que Dios existía antes que nada y que cualquier creación, que sólo mostró su voluntad cuando surgió la materia del mundo, que del barro creó al ser humano y que también hizo los elementos del mundo (fuego, aire, tierra y agua), que están unidos entre sí (especifica que de hecho no pueden separarse) y forman parte del ser humano y que, por lo tanto, cualquier criatura está formada por dichos elementos. Declara que al inicio, cuando creó las criaturas del mundo, todo estaba frío, y a ellas les inspiró la vida y les insufló fuego. En este texto se retoma la teoría de los humores como origen de enfermedades, como la flema, la bilis negra, la bilis amarilla, etc. Además, da cuenta de una metáfora interesante sobre la creación del ser humano, en la que narra lo siguiente:

Creación de Adán. Cuando Dios creó al hombre, aglutinó el barro con el agua y formó al hombre con él y envió a aquella forma un soplo de vida de fuego y aire. Y puesto que la forma del hombre era de agua y barro, a causa del fuego del soplo vital de Dios el barro se hizo carne, y a causa del aire del soplo, el agua con la que se había mezclado el barro se convirtió en sangre [...] Al crear Dios a Adán, el esplendor de su divinidad hizo resplandecer la masa de barro con la que lo había creado y aquel barro tomó forma en su parte exterior, perfilándose los miembros, y su interior quedó vacío. Entonces, Dios con el mismo barro creó en su interior el corazón, el hígado, los pulmones, el estómago, los intestinos, el cerebro, los ojos, la lengua y el resto de partes internas. [...] y así el soplo vital se asentó en el corazón del ser humano. También entonces se crearon con el mismo barro la carne y la sangre a causa del fuego del alma (Bingen, 2013: 52-53).

A partir de este texto es que inicia una descripción sobre el origen de varios órganos y partes del cuerpo humano y de sus propiedades, que podemos observar en el cuadro 3.

Cuadro 3. Origen y propiedades de algunas partes del cuerpo

Parte u órgano del cuerpo	Propiedades
Alma	Ventosa, fuego húmedo, posee el corazón del ser humano
Corazón	Conocimiento
Hígado	Da calor al corazón y posee la sensibilidad
Pulmones	Protege corazón y es el origen del empuje y camino del raciocinio

²¹ Ambos de inicios del siglo XII.

Estómago	Receptáculo de alimentos
Boca	Amplificador de lo que se quiere decir, recibe viandas para cuerpo y produce voz
Oído	Recibe sonido, no lo produce
Orejas	Alas que reciben y transmiten sonidos
Ojos	Caminos del ser humano
Nariz	Sabiduría del ser humano

FUENTE: Bingen (2013: 53).

Asimismo, los elementos, que son inseparables unos de otros, también se contienen en los órganos, que además se manifiesta en otras partes y expresiones del cuerpo; por ejemplo, expresa que el fuego se contiene en el cerebro y en la médula recordando que el fuego le generó vida y creó la carne y la sangre, ardor que se manifiesta en la sangre, en la mirada, en la frialdad de la respiración, en la humedad del gusto, en el aire en el oído y en el movimiento en el tacto. Esta metáfora hace evidente que siempre existe dicha interconexión entre los elementos y que éstos tienen dichas propiedades,²² algunas de las cuales se plasman en el cuadro 4, que pueden generar humores en el ser humano cuando se manifiestan en *abundancia y con violencia* (Bingen, 2013: 63), aunque también se modifican por influencia de la luna en sus fases.

Cuadro 4. Elementos, propiedades y atributos del cuerpo

Elemento	Propiedad expresada en el ser humano	Humor	Característica*
Fuego	Calor y visión	Seco	Espiritual
Aire	Aliento y oído	Húmedo	Espiritual
Agua	Sangre y movimiento	Espumoso	Carnal
Tierra	Carne y capacidad de andar	Templado	Carnal

FUENTE: Bingen (2013: 57, 63 y 65).

* Más que su origen, puesto que todos los elementos son de origen divino, al igual que todo lo creado, se refiere a que el fuego y el aire son espirituales porque son los que generaron la vida en el ser humano, mientras que el agua y la tierra son carnales porque dieron origen al cuerpo humano cuando cobra vida.

Algo que va a ser común de esta visión y de la que hacía mención González, es que también dicho microcosmos tendría de fondo una visión política; en particular cobran importancia la cabeza, el pecho y corazón, el vientre o entrañas, y las extremidades, nociones que continuaron hasta el siglo XVI y XVII.

²² Sobre las propiedades de los elementos, Bingen expresa que el fuego tiene 5, el aire 4, el agua 15 y la tierra 7.



Figura 1. Libro de las obras divinas,²³ segunda visión.

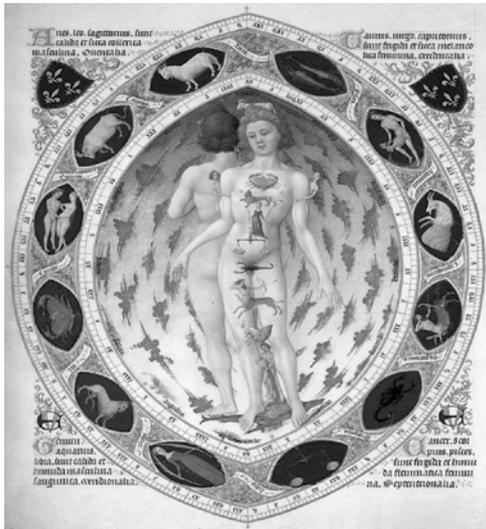


Figura 2. Hombre zodiacal.²⁴

²³ Representa la imagen cosmológica a partir de la figura del ser humano, "cuyo cuerpo se abre ahora en un círculo de fuego con el que abraza el macrocosmos compuesto por los cuatro elementos (aire, tierra, fuego y agua), los cuatro puntos cardinales y los vientos, incluyendo como figura central la imagen de un hombre, es decir, el microcosmos (Binge, 2013: 152). Imagen que data entre 1163-1174.

²⁴ Ilustra la influencia astrológica de los signos del zodiaco en los humores y partes del cuerpo humano: Paul Hermann y Jan van Lindburg (1410-1489) (Celarius, 2012: 15). Fuente: Bingen (2013: s. p.).

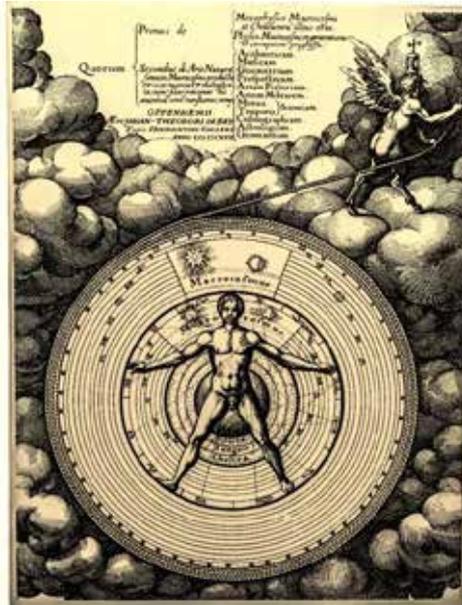


Figura 3. *Utriusque Cosmi Historia*.²⁵

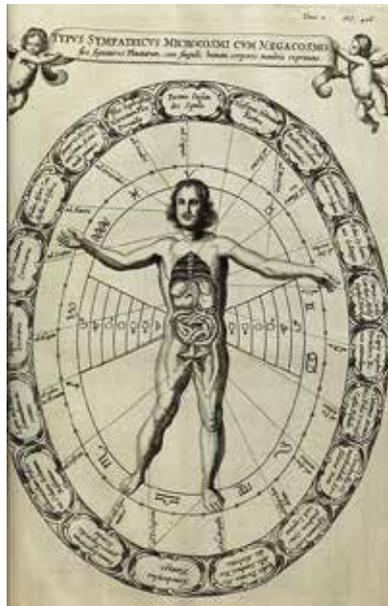


Figura 4. Macrocosmos y microcosmos.²⁶

²⁵ Robert Fludd, 1617-1619.

²⁶ Atanasio Kircher, *Mundus Subterraneus* (1665).

Menciona que son frecuentes las correspondencias del cuerpo con el cosmos y pone como ejemplo la muerte de ciertos tipos de dioses,²⁷ de cuyos cuerpos emanaron algunas plantas, como es el caso de Cintéotl, del que nació el algodón de sus cabellos, de la nariz la chíá, de los dedos el camote, etc. (López Austin, 1996: 396), y también denota la influencia de los astros en las personas, cuestión que era retomada del *tonalámatl*, que correspondía al calendario ritual o *tonalpohualli*; así pues, el momento de nacer perfilaba al sujeto, y cita el caso de Motecuhzoma Ilhuicamina, quien al haber nacido al despuntar el sol era favorecido con inteligencia. De manera que el ser humano se veía influido por las fuerzas naturales y los astros y sus movimientos, así como con la semejanza que, además, el cuerpo mantenía con otros seres, como las plantas, ya que algunos términos que denominan las partes del físico se empleaban también para las plantas; por ejemplo: *tlac*, que refiere a la parte superior del cuerpo, también aparece en la palabra *cuauhtlac-tli* "tronco de árbol"; asimismo, López Austin señala que: "Como el tronco, las ramas son 'manos'; la copa es 'cabellera'; la corteza es 'piel'; la madera es 'carne' [...] (López Austin, 1996: 397). Y complementa: "En el fondo hay algo más que el simple tropo: es el antropomorfismo que atribuye al árbol una antecedencia humana en el tiempo del mito y una naturaleza oculta que sólo alcanza los hombres que manejan el mundo invisible" (López Austin, 1996: 397). Por otra parte, dicha visión establece un cierto orden que se ejemplifica tanto en las leyes naturales como en el ámbito social, ya que instituir los diferentes roles y comportamientos esperados permite continuar con la armonía en todos los niveles.

Sobre la figura 5, el autor cita que la persona que realizó la interpretación del *Códice Vaticano* describe los 20 signos que estaban relacionados con el cuerpo, que tenían dominio sobre los órganos, lo que servía de base para las prácticas curativas; también menciona que las características del signo eran las que definían las cualidades: "[...] el signo de la caña, vegetal de tallo hueco, hacía a los hombres descorazonados; el del pedernal, piedra dura, los hacía estériles; el del movimiento, signo solar, viril, era favorable para los hombres, pero desfavorable a las mujeres (López Austin, 1996: 400).

De manera que el día y la época de nacimiento eran cruciales porque reflejaban un cierto orden astronómico y ciertas fuerzas que influían en el sujeto, pero también menciona que el lugar era concluyente, ya que conforme la cosmovisión mexicana había ciertos árboles, considerados cósmicos, que transmitían el destino a la tierra y la *espacializaban* de manera que también generaban ciertas influencias, pues al nacer cerca de ellos también generaba una forma de ser de los sujetos: "[...] si el niño nacía, por ejemplo, en un lugar muy poblado por *quetzalpóchotl*, sería presuntuoso; mientras que si era el *quetzalahuéhuatl* el que abundaba en las proximidades, sería valiente en la guerra y hábil para la cacería" (López Austin, 1996: 401).

²⁷ Deidades *dema* que según Jensen corresponden a sociedades que se basan en el cultivo.

A lo largo del texto, López Austin explica las partes del cuerpo, como eran nombradas, pero destacan tres zonas donde residen ciertas entidades anímicas: la cabeza es el principal espacio donde mora el *tonalli*, el hígado de *ihíyotl* y el corazón de *teyolía*, zonas del cuerpo que además tenían correspondencia con niveles del universo (cuadro 5).

Cuadro 5. Relación anímica y del cuerpo con aspectos del universo.

Entidad anímica	Zona del cuerpo	Aspecto a que se vincula
Tonalli	Cabeza	Cielo
Ihíyotl	Hígado	Tierra
Teyolía	Corazón	Vinculado al sol

FUENTE: López Austin (1996: 398).

Esta relación con aspectos del universo hace evidente el vínculo intrínseco del cuerpo humano con la naturaleza, sus fuerzas e influencias que dirigían, además, su forma de comprenderse a sí mismos y su actuar en relación con el universo y los demás. Por ejemplo, la cabeza era una región del cuerpo que tenía relación con el "cielo" (una región del cosmos), correspondencia que no está dada por el azar, pues era tomada como la "'recordadora, sabia', 'prudente', que 'recuerda, sabe' [...]'" (López Austin, 1996: 183), y explica que había nociones que generaban la importancia de dicha región corporal, entre ellas el hecho de que ahí se ubican los principales órganos para establecer relaciones, a los que se les otorgaba tanto el carácter de raciocinio, por ejemplo, los ojos, el oído, la lengua, así como una capacidad de expresión que sobre todo se concentraba en la cara, por donde "surge la fuerza vital del aliento... espejo de las virtudes del individuo" (López Austin, 1996: 184). Y se consideraba que, en consecuencia, dicha parte del cuerpo era donde residía la entidad anímica conocido como *tonalli*,²⁸ que el autor López Austin define como "una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que permite el crecimiento" (López Austin, 1996: 225), que por medio de un ritual era introducido en el niño "y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte. Todo aquello que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos también recibía el nombre de *tonalli* (*tetónal*)" (López Austin, 1996: 223).

Teyolía era la entidad anímica contenida en el corazón, órgano que era concebido como centro vital y de conciencias de los sujetos; cuando la persona moría, *teyolía* iba al lugar de los muertos o viajaba al cielo del sol; se le otorgaba un sentido

²⁸ Al respecto, López Austin desarrolla una serie de situaciones de riesgo de pérdida del *tonalli*, como cuando una relación sexual o el sueño se veían interrumpidos, que incluso pasar por la cabeza de un niño dañaba el *tonalli*, entre otras situaciones; era de tal gravedad que se consideraba que al enfermarse le podía ocasionar la muerte.

de calor cuando se estaba vivo y frío al morir; se cree que se poseía desde el vientre materno, aunque por medio de rituales terminaba de consolidarse en el sujeto y se creía que era heredado desde su grupo de origen. Si bien los españoles le otorgaron el sentido de alma, López Austin comenta que más bien sería algo como “el vividor de la gente’ y ‘lo que vive’” (López Austin, 1996: 219) al considerarse inseparable del ser humano, y además, se veía afectado por la relaciones sexuales, enfermedades húmedas y que cubrían el corazón con flemas.

Ihiyotl contenido en el hígado, donde residía la vida, la pasión, el vigor y los sentimientos, mientras que el *ihíyotl*: “era considerado como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular atraerlos [...] una de las características más interesantes [...] era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas ocasionaban daños (López Austin, 1996: 260).

Con base en estas descripciones se observa cómo cada parte u órgano en el que reside alguna entidad anímica guarda una interrelación directa entre las funciones del órgano en mención y la fuerza vital y anímica de cada una: la cabeza que relaciona e identifica a los sujetos con la fuerza del *tonalli*, el corazón como sede de la conciencia con la *teyolía*, como el aliento, que es inherente al cuerpo, que al morir se dirigía a su destino, y el hígado, el lugar de las pasiones y emociones con la capacidad de generar una fuerza constructiva o destructiva, recordando que, además, dichas fuerzas si bien se veían influidas por el sujeto, éste a su vez lo era por las fechas y por los lugares de nacimiento, y por tanto, del cosmos.

Reflexiones finales

A lo largo de la historia se hace evidente la importancia que el cuerpo ha tenido para las diferentes sociedades y culturas; en particular, al enfocar aquellas que construyeron la noción del cuerpo como microcosmos se observan los momentos históricos en los que dicha visión predominó en diferentes zonas geográficas y, aunque no pueden establecerse generalizaciones, por lo menos es posible tomar en cuenta que se trata de grupos cuyas explicaciones del universo, de la tierra, del orden social y de las relaciones sociales tenían como factor crucial la observación y conocimiento de su entorno, situación que provoca un giro crucial en la Edad Media en los grupos judeo-árabes y cristianos que, si bien no se alejaron por ello de la relación con la naturaleza, sí viraron cuando la explicación del origen del mundo y del universo se le atribuye a Dios. Si bien en las sociedades egipcia, china, india, griega y mexicana no estaban lejanas sus visiones de procesos teocráticos, las formas de integración de la construcción del cuerpo como microcosmos incorpora a la naturaleza como parte de su ser e integración, reflejo del orden cósmico y en consecuencia de sí mismos. En las construcciones judeo-árabe y cristiana, si

bien la naturaleza se ve integrada, ésta queda supeditada al ser humano y a su relación con su creador.

Se observa además que muchas de las explicaciones, o por lo menos las más antiguas, iniciaron como menciona Laín Entralgo con las descripciones del cuerpo y las listas de sus partes, que contribuyeron a construir un conocimiento y formas de conocerle, explorarle, simbolizarlo, establecer relaciones en las diferentes partes, llegando a generar jerarquizaciones de sus componentes. Al mismo tiempo, los procesos rituales, sobre todo los funerarios, contribuyeron a generar una visión sobre la vida, la muerte y el destino tanto del cuerpo como del ser humano en general.

Otro proceso que se hace evidente es que mediante el conocimiento del cuerpo se establecieron relaciones con la tierra y el cosmos en cuanto a su origen, como el mito de Pan Gu o de ciertas plantas con la muerte de los dioses mexicas, pero también contribuyó a construir procesos terapéuticos y complejos procedimientos médicos que se basaban para explicar la enfermedad en el conocimiento del funcionamiento del cuerpo, en su relación con el entorno, con el cosmos, con los elementos, con las secreciones corporales, con los humores, con las fuerzas de la naturaleza, con los astros, con los ciclos estacionales, con las emociones que a su vez permitió explorar y desarrollar formas curativas y establecer un vasto conocimiento de plantas, minerales, químicos, técnicas, ciclos, horarios ubicados en tiempo y espacio.

De esta manera, el conocimiento del cuerpo como microcosmos aporta elementos a considerar, en las disciplinas antropológicas, para la comprensión del estudio del cuerpo como base de interpretación de las relaciones sociales y culturales, a efecto de aproximarnos al entendimiento de las diversas culturas.

Referencias bibliográficas

- Alby, Juan Carlos, 2004, "La concepción antropológica de la medicina hipocrática", *Enfoques*, vol. 16, núm. 1, otoño, 2004, pp. 5-29.
- Álvarez Salas, Omar, 2008, "Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito", *Nova Tellvs. Revista Semestral del Centro de Estudios Clásicos*, vol. 26, núm. 1.
- Bingen, Hildegarda de, 2013, *Libro de las causas y remedios de las enfermedades (Liber Causae et Curae)*, traducido y anotado por José María Puyol y Pablo Kurt Rettschalg, Madrid, Hildegardiana.
- Camps Vives, Eduard, 2013, *Pensamiento y religión en el Antiguo Egipto. La historia de un mundo en abstracto*, Barcelona, Universitat de Barcelona, <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/68580/1/camps%20vives%20eduard.pdf>, sin fecha de consulta.
- Celarios, Andreas, 2012, *Harmonia Macrocosmica: va*, Taschen GmbH.
- Foucault, Michel, 1987, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

- _____, 1998, *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI.
- García-Noblejas Sánchez-Cendal, Gabriel (ed.), 2004, *Mitología clásica china*, Barcelona, Trotta.
- González Diéguez, Guadalupe, 2016, "El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el neoplatonismo judío medieval (Al-Andalus, siglos XI y XII)", tesis de doctorado en filología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Jiménez Martín, Pedro-Jesús, 2015, "Visiones del cuerpo en China: Tai Chi Chuan y Qigong", *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, vol. 2, núm. 17, mayo-agosto, pp. 115-129.
- Laín Entralgo, Pedro, 2012, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- LeGoff, Jacques y Nicolas Troung, 2005, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- López Austin, Alfredo, 1996, *Cuerpo humano e ideología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, Miriam y Jesús Echeverría, 2010, "Transgresores sexuales del México antiguo", *Arqueología Mexicana. La sexualidad mesoamericana*, núm. 104, julio-agosto, pp. 65-69.
- Malla, Kalyana, 2006, *Ananga ranga: el arte indio del amor*, España, Nirvana Libros.
- Mandressi, Rafael, 2005, "Disecciones y anatomía", en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo*, vol. 1: *Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, pp. 301-321.
- Martos Rubio, Ana, 2008, *Historia medieval del sexo y del erotismo*, España, Ediciones Nautilus.
- Peña Sánchez, Edith Yesenia, 2013, "Prácticas sexuales de connotación sexual en el México Antiguo", *Generación*, año 25, núm. 92, pp. 19-24.
- Porter, Roy y Georges Vigarello, 2005, "Cuerpo, salud y enfermedades", en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo*, vol. 1: *Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, pp. 323-357.
- Rius Gatell, Rosa, 1999, "Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen", *DUODA. Revista d'Estudis Feministes*, núm. 16, pp. 35-52.
- Vatsyayana, 2009, *El Kama Sutra*, España, Olañeta.
- Vega Franco, Leopoldo, 2002, "Ideas, creencias y percepciones acerca de la salud. Reseña histórica", *Salud Pública de México*, vol. 44, núm. 3, mayo-junio, pp. 258-265.

La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología

Miriam López Hernández*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

El propósito del artículo es explorar cómo se ha concebido la maternidad durante la época prehispánica, particularmente entre los antiguos nahuas. Mediante la revisión de fuentes etnohistóricas y arqueológicas se estudiarán temáticas como el cuerpo en estado de embarazo, las posturas de parto, la lactancia y el porteo de bebés, los cuidados en el embarazo y el parto, la mortalidad materna y la equiparación de la sexualidad femenina con la fertilidad de la tierra.

Palabras clave: maternidad, embarazo, parto, lactancia, mortalidad materna, antiguos nahuas, época prehispánica.

Abstract

The purpose of this article is to explore how maternity was conceived during the prehispanic times, specifically, among the ancient Nahua. By reviewing ethnohistoric and archaeological sources, the following themes will be studied, i.e., the body in a state of pregnancy, delivery postures, breastfeeding and baby wearing, care in pregnancy and delivery, maternal mortality and the comparison of female sexuality with the fertility of the land.

Keywords: Maternity, pregnancy, delivery, breastfeeding, maternal mortality, ancient Nahua, Prehispanic era.

* Este artículo fue realizado gracias al Conacyt, entidad que me otorgó una beca posdoctoral en el posgrado de historia y etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En especial deseo agradecer a la Dra. Lourdes Báez Cubero y a la Dra. Catharine Good Eshelman, por su inestimable ayuda y por la confianza que depositaron en mí a lo largo de la estancia de investigación.

Estudio de la maternidad en sociedades antiguas

El propósito de este trabajo es realizar un acercamiento a la maternidad en la época prehispánica a partir de las creencias, experiencias y actividades que efectuaban las mujeres. El cúmulo de la vivencia histórica de la maternidad experimentada por las mujeres mesoamericanas se refleja en el registro arqueológico y en las fuentes etnohistóricas que proporcionan información del contexto y de la cosmovisión de los pueblos que habitaron dicha región.

No erramos al afirmar que una actividad central en la vida de las mujeres en las sociedades tradicionales es *gestar, parir, amamantar y cuidar*, pues para cada una de estas acciones se necesita siempre de ellas (Escoriza y Sanahuja, 2002: 3). Sin embargo, para las últimas dos acciones no se requiere que las realice la madre biológica, ya que puede efectuarlas una mujer del grupo o de la familia. Se ha señalado que, a lo largo de la historia, la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido un elemento definidor de su identidad de género (Sánchez, 2006: 119).

En realidad, las connotaciones que se le han asignado al cuerpo femenino derivan de su capacidad reproductiva. “Las niñas experimentan el peso de vivir culturalmente como madres desde muy pequeñas [...] la vivencia del cuerpo de la mujer y su misma sexualidad —menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia— están dirigidas a la maternidad y ésta las rige” (López Hernández, 2011a: 163).

Las madres son la entrada a la cultura de los nuevos miembros de la sociedad; ellas los cuidan intensamente durante los primeros años.² En las culturas mesoamericanas, las prácticas maternas han quedado registradas en los materiales arqueológicos, principalmente en las figurillas de arcilla. En éstas se nos presentan cuerpos sexuados, los cuales tienen una carga simbólica para la cultura de origen. Se destaca la vulva de las mujeres, sus vientres embarazados, su vestimenta, peinados, tocados y modificaciones culturales. Con frecuencia se les muestra cargando a sus hijos, abrazándolos, jugando con ellos en una relación muy cercana (figura 1).

Igualmente, los datos etnohistóricos (códices, crónicas, entre otros) nos hablan de las tareas femeninas, entre ellas, el cuidado de los infantes; pero también aportan información sobre los cuidados durante el embarazo y el parto. También son abundantes las representaciones femeninas, en cerámica, sobre estas temáticas. ¿Por qué era significativo mostrar estas adscripciones de las mujeres? (figura 2).

En las sociedades antiguas, donde la tasa de mortalidad era alta debido a las enfermedades y guerras, era de crucial importancia la maternidad. Del éxito de las mujeres en el proceso que abarca desde el embarazo hasta la crianza de los menores dependía el futuro del grupo.

² Para conocer en la antigua cultura nahua cómo los niños eran cuidados, alimentados y enseñados en su rol de género, léase López Hernández (en prensa).

Breve historia del estudio de la maternidad prehispánica

El tema del embarazo y el parto en la época prehispánica ha llamado la atención desde hace varias décadas. En este sentido, deseo exponer cronológicamente algunas de las publicaciones más significativas al respecto con el propósito de ofrecer un marco bibliográfico para los estudios venideros.

En 1966, Thelma Sullivan publicó "Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth", que se ha convertido en un clásico del tema. El artículo incluye una traducción de los textos de los informantes de Sahagún respecto al embarazo, el parto y la deificación de las mujeres muertas durante el proceso.

Cuatro años después, vio la luz *La maternidad en el arte precolombino* de Florencio García Cisneros, el cual constituye un catálogo de figurillas de cerámica que muestran a mujeres interactuando con niños pequeños y bebés, de varias regiones de México, pero principalmente de las regiones de Occidente, centro y área maya. Abre el catálogo un pequeño texto sobre la maternidad prehispánica en países como México, Ecuador y Perú.

El texto de Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos Moctezuma (1973), "El embarazo y el parto en el México prehispánico", muestra la visión de los antiguos nahuas a partir de las fuentes etnohistóricas. En el mismo año apareció *Bases psicodinámicas de la cultura azteca* de Alma Elizabeth del Río. A partir del psicoanálisis, la autora presenta ideas respecto de la cultura azteca, uno de cuyos temas abordados es la maternidad.

En esa misma década, Noemí Quezada publicó dos investigaciones sobre dicho tópico: "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales" (1975) y "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto" (1977), a las que nutre con datos etnohistóricos.

En la obra *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*, Carlos Viesca Treviño (1992 [2008]) presenta dos capítulos sobre el embarazo. El primero lo titula "El temazcal" y el segundo "El cuidado de la embarazada y la atención del parto", siendo su principal fuente de información los informantes de Sahagún.

En 1998 se traduce al español *Los aztecas. Una interpretación* de Inga Clendinnen, en donde expone el papel de las madres en la sociedad mexicana, entre otros temas. María de J. Rodríguez-Shadow igualmente proporciona interesantes datos respecto a la maternidad en esta sociedad en *La mujer azteca* (2000).

El texto *De mujeres y diosas aztecas* (2011a), de mi autoría, presenta en la primera parte los ciclos de vida en esta cultura. Allí muestro información referente al nacimiento, el embarazo, el parto y la crianza de los niños. Al año siguiente publiqué *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya*, libro en el que expongo los ámbitos de acción de las diosas en ambas culturas. Una

de las áreas propias de las divinidades femeninas es la del embarazo, el parto y el puerperio, por estar vinculada con los cuerpos de las mujeres.³

Respecto de las creencias sobre los trastornos que provocaba el cuerpo femenino nahua en estado de embarazo y en otros estados liminares, publiqué un artículo en 2011, en coautoría con Jaime Echeverría García, titulado "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos". En 2017 escribí un artículo que estudia el concepto de alteridad dado al cuerpo femenino en grupos nahuas antiguos y contemporáneos, a partir de los rubros: nocividad, vulnerabilidad y potencia.

Por último, quiero destacar mi libro *La vida sexual de los nahuas prehispánicos* (2017a), en el que presento los cuidados durante el embarazo y los conocimientos para atender el parto entre los antiguos nahuas.

La maternidad prehispánica desde los estudios de género

La categoría de género nos ayuda a comprender cómo la maternidad es construida culturalmente, debido a que con este enfoque se busca conocer y entender mejor las identidades personales y sociales que han sido atribuidas a las personas a partir de la apariencia externa de sus genitales (López Hernández, 2011b: 35). Desde esta perspectiva a las mujeres se les ve como sujetos, como seres humanos que forman parte de la sociedad y la cultura.

He definido al género como "aquella construcción cultural que realiza cada sociedad y pueblo, a través de la cual atribuye normas ideales de comportamiento sexuado para hombres y mujeres" (López Hernández, 2011b: 36). En el estudio sobre las mujeres en sociedades antiguas a partir del género, se piensa que ellas son personas importantes en su sociedad y que sus papeles e ideologías de género son producto de ésta.

Particularmente, desde esta categoría de análisis se ha reinterpretado a la maternidad como un elemento notable en la vida social de las comunidades y se le ha reconocido como un tema relevante de estudio en las sociedades antiguas (Bolen, 1992; Sánchez, 2006 y 2008).

La arqueología de género ha demostrado que la cultura material carga las concepciones de la sociedad respecto de esa condición sexual.⁴ Por ejemplo, las esculturas, los malacates, los husos, entre otros objetos, son marcadores de las identidades genéricas pues reafirman las concepciones respecto a la persona y determinan las prácticas laborales de acuerdo con dicha categoría, por citar algunas cuestiones (Conkey y Gero, 1997, citado en López Hernández, 2011b: 39).

³ En referencia a las *cihuateteo*, es decir, las mujeres muertas de primer parto que se convertían en diosas, léase Barba (1993), Alcántara (2000) y Johansson (2006).

⁴ Una explicación acerca del desarrollo de la arqueología de género puede leerse en López Hernández (2011b y 2012: 39-53).

Para la investigación de la maternidad en las sociedades mesoamericanas es central el estudio de la cultura material como vehículo del género. El cuerpo femenino es presentado en estado de embarazo, parto y en su rol de madre en el registro arqueológico. Las observamos con vestimentas, adornos y prácticas específicas.

Asimismo, reconocemos que los artefactos refuerzan las identidades. En el caso de los antiguos nahuas, esto se observa en la ceremonia del nacimiento en la que presentaban objetos al bebé con la finalidad de que conociera sus posibles destinos. Si era niño le mostraban los instrumentos en miniatura de distintas profesiones, y a las recién nacidas les presentaban objetos del trabajo doméstico: escoba, canasta para tejer, etc. (López Hernández, en prensa).

Además de la cultura material, para el estudio de la época prehispánica se echa mano de las fuentes documentales que dan cuenta de las prácticas maternas; me refiero a los códices, crónicas, entre otros documentos coloniales. Las fuentes etnohistóricas nos permiten realizar una lectura más profunda del material arqueológico. Gracias a la etnohistoria podemos conocer el papel que tuvo el objeto arqueológico en la sociedad de estudio, además de la cosmovisión que lo enmarcaba.

Recapitulando, la perspectiva metodológica que empleamos en el presente artículo es la cualitativa, con la que buscamos entender el significado de la maternidad en la época prehispánica, así como los procesos alrededor de ella. Mediante un enfoque interdisciplinario, que considera la complementariedad de las distintas disciplinas antropológicas, ante la complejidad de los temas de la vida cotidiana de aquella época, contrastamos los datos etnohistóricos con los arqueológicos.

En un primer momento localizamos y seleccionamos las fuentes documentales y los estudios recientes sobre el embarazo, el parto y el cuidado en la primera infancia. En segundo lugar, revisamos la colección del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, en busca de indicadores arqueológicos sobre el tema. Asimismo, en colecciones prehispánicas de otros museos examinamos estas temáticas, así como en catálogos de exhibiciones prehispánicas.

El principal indicador arqueológico de nuestro tema son las figurillas de cerámica en las que se materializan tanto las concepciones de los roles de género como los valores estéticos de los grupos mesoamericanos, sus concepciones del cuerpo, los ciclos de vida, la división sexual del trabajo, entre otros. Fijamos nuestra mirada en los rasgos sexuales, la representación del cuerpo y de los roles vinculados con la maternidad desde el embarazo hasta el cuidado de los niños pequeños. Y reconocimos temáticas recurrentes en las culturas mesoamericanas a lo largo del tiempo, respecto del cuerpo femenino.

Sólo resta señalar que la complementariedad de la cultura material y de las fuentes históricas desde una perspectiva de género, nos permitió reconstruir el contexto social del embarazo prehispánico.

El cuerpo femenino en Mesoamérica: fertilidad y reproducción

Las diferencias anatómicas de los sexos se constatan en el registro arqueológico mesoamericano. Desde el periodo Preclásico (2500-1200 a. C.) (López Austin y López Luján, 1996: 77), en el centro del actual territorio del país eran comunes las figurillas de cerámica que representaban a las mujeres con caderas anchas, llamadas por los arqueólogos "pretty ladies", estilo que destaca la capacidad de reproducción de las mujeres y se relaciona con un culto a la fertilidad.

Las llamadas "mujeres bonitas" son un estilo cerámico distintivo de Tlatilco, sitio del Preclásico que se ubicaba en la orilla del lago de Texcoco. El mayor detalle en estas esculturas se presenta en la parte frontal. Las características de estas tallas de adolescentes son su torso delgado, cintura pequeña, amplias caderas, piernas y muslos gruesos, con "forma de cebolla". Asimismo, sus senos son pequeños, únicamente se presenta un círculo como pezón. En cuanto a su ombligo, éste es redondo, profundo y ancho. Los brazos son delgados y las manos posan algunas veces sobre los senos, otras sobre el vientre, las caderas o en la vulva, la cual es remarcada encima de la juntura de las piernas (Solares, 2007: 140-141) (figura 3).

La profusión con que fueron elaboradas las figurillas y las particularidades de sus cuerpos exhiben un pensamiento que compartían los pueblos agrícolas de la Cuenca de México, cosmovisión que continuó a lo largo de todo la época prehispánica. En las representaciones escultóricas, tanto en cerámica como en piedra y madera, se siguieron mostrando los ideales femeninos y masculinos. Ejemplo de ello es la Venus de Texcoco, perteneciente al Posclásico tardío (1325-1521 d.C.).

Esta talla es la de una mujer adolescente completamente desnuda. Los pechos son pequeños y todavía en crecimiento. Su bajo vientre y su vulva están marcados con volumen. Es delgada, sus pantorrillas y muslos son redondeados. No muestra expresión en su rostro, parece que tuviera una máscara. En la oquedad que presenta en la parte media de su tronco se le colocaba una piedra verde, que era su corazón.

En la parte superior de su cabeza tiene perforaciones, donde se le insertaban mechones de cabello humano. Comúnmente, en los ojos y la boca de las esculturas se colocaban incrustaciones de concha y de distintos materiales para dar un aspecto más realista; con seguridad, la Venus también presentaba dicha particularidad.

Distintas temáticas de la vida cotidiana se pueden conocer a través de las representaciones pictóricas y escultóricas mesoamericanas. Revisemos algunas de las prácticas vinculadas con la fertilidad, el embarazo y el parto a lo largo del tiempo.

El cuerpo en estado de embarazo

Contamos con infinidad de esculturas mesoamericanas que destacan las caderas y el área genital. Incluso es común encontrar figuras que muestran un vientre creci-

do por el estado de embarazo. Otras más, con las manos sobre el vientre, señalan su preñez, la lactancia o un abrazo a los infantes. A través de estas representaciones sabemos del reconocimiento que se hacía al cuerpo femenino desde los primeros periodos de la historia mesoamericana. De hecho, simbólicamente se le relacionaba con la fertilidad de la tierra; así, el cuerpo femenino es el proveedor de los mantenimientos (figura 4).

La exaltación del cuerpo femenino en estado de embarazo también se observa en las figuras que se aparecen sentadas. La postura de reposar las nalgas sobre los pies o sobre el suelo permite que se muestre la abertura vaginal y pone en contacto la sexualidad femenina con la tierra. Así se establece una conexión entre las fuerzas de la tierra fertilizadoras de los campos y la fecundidad de las mujeres. Este pensamiento formó parte de un conjunto de creencias de gran antigüedad que comparten distintos grupos mesoamericanos (figura 5).

Posturas en el parto

La postura practicada durante el parto está registrada en fuentes pictóricas y documentales. Los códices *Vaticano B 3773* (1993: lám. 41), *Laud* (1964: 394-395, xxxix [xxxii], lám. 39) y *Borbónico* (1993: lám. 13) nos revelan la postura en cuclillas que se acostumbraba en el trabajo de parto, abriendo de esta manera los genitales (figura 6). En el rostro de la mujer del *Códice Vaticano B* se observa el esfuerzo y dolor durante la expulsión del producto. El cuerpo se encoge, las rodillas se separan y se pegan al tórax para facilitar la salida del bebé.

La ventaja de adoptar esta posición es que dirige la fuerza de las contracciones hacia el canal del parto, al tiempo que permite relajar los tejidos blandos del periné, facilitándose con todo esto la expulsión de la criatura con menos agotamiento e inconvenientes para la madre y mejores posibilidades de vida para el recién nacido (Viesca, 2008: 179).

Láminas con representaciones similares son las de los códices *Vaticano B 3773* (1993: lám. 74) y *Borgia* (1993: lám. 74), en donde la diosa Tlazoltéotl se muestra de frente, en cuclillas, abriéndose los genitales con las manos, con atados en las piernas, y con una flor que sale de la vulva. Posiblemente, las ataduras en las piernas sujetaban a la placenta ya ocurrido el parto, para que ésta no se subiera y fuera más difícil la salida del producto.

Para la expulsión de la placenta, la mujer cambiaba de postura. En las láminas 16 y 27 del *Códice Nuttall* (1974) se observa a la recién parida y al niño, que aún se encuentra unido a una masa redonda entre sus piernas (figura 7). La posición para la descarga de la placenta consistía en presionar el torso contra la pierna derecha, ya que con el muslo de ésta se oprime el abdomen y por ende el útero, para facilitar el alumbramiento. De esta manera es muy probable que el corte del cordón umbilical se llevara a cabo después de la expulsión de la placenta (León, 1910: 22). Seguramente esta práctica resultaba provechosa al garantizar un mayor su-

ministro de sangre y de oxígeno para el recién nacido. Si el cordón se corta antes de que deje de latir, se cierra la afluencia de sangre vital (Cosminsky, 1992: 147).

Contamos con datos respecto a otras posiciones para el trabajo de parto que se practicaron durante la época prehispánica. Por ejemplo, la postura de dar a luz acostada, una más es bocabajo sobre las cuatro extremidades y al niño se le recibe por detrás (Herrera, 1991, década 4, lib. x, cap. xiv: 145), y la que se muestra en la vasija maya llamada del nacimiento (Taube, 1994).

En la del recipiente maya observamos a una mujer joven de pie acompañada de dos ancianas. La parturienta viste una falda larga ceñida debajo de sus pechos desnudos. Dos fajas con nudo rodean y delinear el área de la cintura. Es probable que las fajas sirvieran para apretar el vientre durante el nacimiento; además, una de las viejas sostiene por detrás a la mujer en trabajo de parto y con sus manos le comprime, también, el abdomen para ayudarla a parir. El esposo igualmente podía llevar a cabo esta acción y asistir a la matrona durante el alumbramiento.

Lactancia y porteo

Respecto a la lactancia, en las sociedades tradicionales se da según se demanda, lo cual suprime la ovulación de la madre y previene o reduce las posibilidades de un embarazo mientras el niño es pequeño. La edad del destete se debe a factores culturales y puede variar en las distintas poblaciones. Probablemente sucedía alrededor de los 3 años durante la época prehispánica, ello a partir de datos del Posclásico, el último periodo prehispánico (figura 8).

Entre los mesoamericanos, los senos estaban demasiado identificados con la lactancia (Clendinnen, 1998: 258). Para los indígenas, el busto carecía de un significado sensual y su "fin era utilitario: amamantar bebés" (Stresser-Péan, 2012: 91). Las mujeres en tierras calientes no ocupaban ropas para cubrir su torso, pero en lugares fríos sí lo hacían, no por pudor sino por cuestiones climáticas. Por ello, el símbolo del pudor femenino entre los indígenas era la falda. Así, entre los nahuas prehispánicos, la falda y el taparrabo eran la ropa mínima necesaria.

Al momento del destete, los varoncitos se despegaban de la mamá para acompañar a su padre en sus actividades, así aprendían sus tareas y rol de género. La pequeña se quedaba con su mamá y comenzaba su proceso educativo, en el que se incluían todas las actividades de preparación para la maternidad y el cuidado de la casa y los niños (López Hernández, en prensa).

Las evidencias del cuidado de los infantes podemos observarlas en los registros escultóricos a lo largo de todo Mesoamérica. Particularmente deben señalarse los cargadores de bebés o utensilios de porteo. Generalmente se utiliza una tela larga llamada rebozo que envuelve al bebé, y cuando éste crece, las piernas van afuera, pero él va sentado sobre la tela.

Los bebés son acomodados en la espalda, en la cadera de la madre o enfrente para tener acceso directo al pecho. Estos cargadores facilitan la cercanía del bebé

con la madre, lo cual es necesario para el desarrollo emocional del pequeño y le permite a la madre moverse en su entorno y continuar con sus actividades.

Los cuidados en el embarazo y parto

Las mujeres, al llegar a la vejez, jugaban un papel activo en las ceremonias del nacimiento y del matrimonio, pero no se limitaban a esas tareas, sino que, además, se desempeñaban como curanderas, parteras, adivinas y distintas profesiones.

Las parteras acompañaban a las jóvenes embarazadas durante todo el proceso. Ellas eran portadoras del conocimiento que guiaría a la reproducción de la sociedad. A través de una serie de costumbres y concepciones, las comadronas mediaban en el mundo de los humanos y en el de los dioses (figura 9).

Existían distintos preceptos que le comunicaba la comadrona a la embarazada, los cuales reflejaban un pensamiento en el que tanto las circunstancias como las acciones de la madre determinarían el parto y la vida futura del niño.

La medicina prehispánica utilizada durante el embarazo y el parto era vasta y precisa. Existían remedios para cada una de las etapas o complicaciones de este proceso. El temazcal era un recurso terapéutico que se utilizaba durante todo este tiempo. Constaba de un hornillo de piedra con la boca hacia el exterior. La parte en la que el hornillo se une al *temazcalli* está cerrada con tezontle o con una piedra semejante (figura 10).

Para utilizarlo, primeramente se encendía el hornillo que calentaba las piedras. Ya calientes les echaban agua para que soltaran un denso vapor, que se concentraba en la parte superior del temazcal. Se recostaban en el petate y la persona que ayudaba a la enferma le lanzaba el vapor con hierbas o con hojas de maíz.

De hecho, la misma construcción del *temazcalli* nos recuerda un vientre materno. En forma de bóveda, caliente, cerrada, húmeda, imitaría la matriz, lugar de la iniciación, purificación, regeneración (Sullivan, 1966: 57, nota 1; Alcina, 1991: 6). Es una representación de la relación simbólica tierra-agua-fuego, en la que están presentes dos partes del universo: lo masculino y lo femenino.⁵

En el *temazcalli* se daban varios baños a la preñada a lo largo del embarazo, durante los cuales la comadrona la palpaba, cosa que también hacía afuera, enderezándole al bebé. Se preparaba la habitación y el lugar del parto, donde se quedaría sin salir los siguientes cuatro días. Se le hacía una cama de pajas junto al fuego donde pariría. El fuego se mantenía sin apagarse durante cuatro días, de lo contrario se creía que perjudicaría al niño.

Cuando la dilatación era mayor y se acercaba el momento de la expulsión, la llevaban al temazcal y le daban un baño. Datos del Posclásico nos indican que después del lavado le daban a beber la raíz molida de la hierba *cihuapatli* (*Montanoa*

⁵ Algunas fuentes señalan los usos sexuales de estos recintos ("Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España...", 1945, fol. 371v:58; *Códice Tudela*, 1980: lám. 62r).

tomentosa), la cual tenía la virtud de expeler y empujar el producto hacia afuera. Y si los dolores eran recios y aún no paría, le daban a beber un pedazo de cola de *tlacuatzin* (*Didelphis virginiana*) molido y deshecho en agua (Sahagún, 2002, t. II, libro VI, cap. XXVIII: 609; Hernández, 1959, vol. II: *Historia de los animales*, tratado primero, cap. v: 298-299). Si por alguna circunstancia la expulsión espontánea de la placenta no se verificaba, dejaban como último recurso la extracción manual que ejecutaba la partera.

Ante un alumbramiento complicado, después de varios baños la comadrona levantaba en alto a la embarazada y la sacudía fuertemente. Después de esta acción esperaba un día y una noche, y si todavía no venía el parto, le daba nuevos baños en el temazcal, practicaba nuevos reconocimientos repitiendo la palpación, y “[...] si por ventura se había puesto de lado o atravesada (la criatura) enderezábala para que saliese derechamente [...]”, es decir, lo hacía de nuevo con maniobras externas.

Si después de esto aún no nacía el bebé, se encerraba la partera sola con la parturienta en una habitación, hacía grandes rogativas a los dioses para que terminaran con felicidad aquel parto, practicaba constantes reconocimientos, y cuando diagnosticaba que la criatura ya estaba muerta —por la falta de movimientos y el malestar de la madre—, hacía la embriotomía: “con una navaja de piedra cortaba el cuerpo de la criatura, y sacábalo a pedazos” (Sahagún, 2002, t. II, libro VI, cap. XXVIII: 609).

Antes de realizar esta operación consultaba la voluntad de los padres; si éstos se oponían, la partera la encerraba en la pieza donde se encontraba, y la dejaba sola. Y si ésta moría del parto la llamaban *mochhuaquetzqui* (Sahagún, 2002, t. II, libro VI, cap. XXIX: 611), *cihuapipiltin* o *cihuateteo* (figura 11).

Mortalidad materna

Prevalcía una elevada mortalidad en época prehispánica por las guerras y las enfermedades. Debido a las duras condiciones de vida, seguramente también ocurrieron un alto número de muertes de mujeres durante el parto.

Ejemplos de restos óseos de mujeres fallecidas durante el alumbramiento y de sus hijos son los entierros de Chicol en Huehuetenango, Guatemala, perteneciente al Epiclásico, y el de Santa Cruz Atizapán, Estado de México, del periodo transicional entre el Clásico y el Epiclásico. El primero es el entierro de una mujer que parió a gemelos. En cualquier época un embarazo de mellizos lleva distintas variables de riesgo, incluso está latente el parto prematuro. Así, como congelada en el tiempo podemos ver el momento del parto de esta mujer maya de hace 1 000 años.

El segundo entierro muestra a una mujer que murió muy probablemente durante el alumbramiento, pues conservó al infante dentro de la cavidad pélvica. Cronológicamente, el entierro pertenece a la etapa transicional entre el Clásico y el Epiclásico (ca. 600/650-700/750 d. C.). El sitio Santa Cruz Atizapán, Estado de México, formó parte de la región de influencia teotihuacana (Sugiura *et al.*, 2003).

Previo al entierro de esta joven se cavó la fosa funeraria, la cual mide 54 por 88 centímetros.

Fue un entierro primario, simultáneo y directo. La posición fue decúbito dorsal semiflexionado con orientación al oeste [...] El brazo derecho se encontraba flexionado sobre la porción abdominal, como si manifestara el gran dolor de parto que soportaba el individuo y el izquierdo se hallaba ligeramente separado del cuerpo. En ambas manos faltaban algunas falangetas y no se pudo determinar la causa de dicha ausencia, no se sabe si se debió a la recuperación incompleta de los restos óseos o al corte intencional derivado de alguna costumbre prehispánica" (Sugiura *et al.*, 2003: 50-51) (figura 12).

La postura que presenta la mujer es particular, pero corresponde con la causa de muerte, pues para facilitar la expulsión del producto la preñada recogía las piernas y las pegaba a su abdomen. En un momento de dificultad durante el proceso de parto, la mujer pudo cambiar de posición, de estar en cuclillas a recostarse para que la comadrona la asistiera, acomodándole el producto. Igualmente, la postura del bebé coincide con la que debería tomar un bebé en trance de parto: la cabeza dirigida hacia el canal de alumbramiento o ya metida en él.

Al momento de la muerte, la madre tenía entre 18 y 20 años y el infante "fue un producto en término pues registró 9.5 meses lunares, edad que se determinó por la longitud y anchura de sus huesos largos y por el grado de desarrollo óseo y dental" (Sugiura *et al.*, 2003: 56).

Por la ofrenda que acompaña el entierro: objetos cerámicos (cajetes, incensario y sahumador), líticos (navajilla de obsidiana gris, cuatro guijarros, una punta y lascas de basalto, un pedazo de pizarra y un cráneo de perro) se observa que hubo cuidado en la sepultura. Ellas fueron apreciadas, a lo mejor, de manera similar al respeto que les conferían durante la época mexicana. Entre los datos que deben destacarse del entierro están las falanges faltantes, las cuales apuntan al pensamiento nahua de que sus dedos medios y sus cabellos poseían poderes especiales.

Para el Posclásico, los antiguos nahuas creían que las mujeres muertas en su primer parto se convertían en *cihuateteo*. Su maternidad frustrada las volvía seres envidiosos de los niños bellos y se ensañaban también con los hombres apuestos. Las *cihuateteo* causaban daño, pero no terminaban con la vida de sus víctimas. Cuando alguien era atacado por ellas, su boca se torcía, su cara se contorsionaba, ya no podía ocupar una mano, sus pies ya no respondían, su mano temblaba, sacaba espuma por la boca y se volvía bizco (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, apéndice, *Refutación de idolatría*, párr. G: 72, cap. x: 19; lib. IV, cap. XXII: 81) (figura 13).

Por último, el enterramiento encontrado en Santa Cruz Atizapán, Estado de México, está orientado hacia el oeste y corresponde con el vínculo de estas mujeres

hacia el occidente, rumbo del sol de la tarde o alunado, de la misma Luna y de sus vínculos con la tierra, la fertilidad, el agua y la sexualidad.

Matriz de tierra, matriz de mujer⁶

En Mesoamérica, el cuerpo de las mujeres se equiparaba al de la tierra. En esta vinculación se destacaba el poder de reproducción de las mujeres con el poder de fertilidad de la tierra. En la religión y mitología prehispánicas, las cuevas y los cerros eran elementos fundamentales, concebidos como entradas a la tierra, contenían las aguas que formaban parte de las entrañas de ella (Heyden, 1976, 1981 y 1991). Su interior, pensado como lugar de origen, era equiparado con la matriz. Desde allí son paridos los primeros humanos (“Hystoyre du Mechiq̄ue”, 2002, cap. VII: 149) y los pueblos (Durán, 2002, t. I, tratado primero, cap. 1: 60); además, tienen su centro en grandes ciudades como Teotihuacan y Tenochtitlan (Alvarado Tezozomoc, 1998: 63; Heyden, 1998: 24).

En la narración de la creación del Quinto Sol, en Teotihuacan, se dice que la Luna salió de una cueva (Mendieta, 2002, t. I, lib. II, cap. IV: 186). Mil seiscientos dioses fueron creados en Chicomoztoc, cuando Omecihuatl dio a luz un *técpatl*, el cual sus hijos arrojaron a las siete cuevas y de ellas salieron los dioses (Mendieta, 2002, t. I, lib. II, cap. I: 181-182; Torquemada, 1975, t. III, lib. VI, cap. XIX: 66-68). Puede percibirse la equiparación de las cuevas con el útero.

La frase que utilizaron las mujeres nahuas en la narración sahaduntina respecto a su vientre fue: “es una cueva, una barranca, lo que hay en nosotras, su única obra es esperar lo que le es dado, su única función es recibir” [*ca oztotl, ca tepexitl in totech ca: ca zan tequitl imacoca quichia, ca zan tequitl tlacelia*] (Florentine Codex, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI: 118-119).

Esta analogía se confirma en la idea de que la tierra, al ser una deidad que paría, su interior se consideraba semejante o hecho de la misma naturaleza que el útero. La lámina 16v de la *Historia tolteca-chichimeca* (1976) ilustra esta concepción. En ella se observa que las paredes de las cavernas de Chicomoztoc simulan un tejido endometrial. De hecho, el término secreto del cuerpo humano en el lenguaje mágico [*nahualatlollí*]⁷ era *Chicomoztoc*. López Austin (1996 [1980], I: 173) explica que “el llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, ‘El lugar de las siete cuevas’, era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo”.

En los códices encontramos el paralelismo del vientre con el interior del cerro. En la lámina 1 del *Códice Selden* se presentan dos deidades que desde el cielo lanzan un dardo que preña a un cerro de agua, de cuya abertura nace un individuo. La interpretación de Jansen y Pérez Jiménez (2002: 46) es la siguiente: “dice que los

⁶ Para leer más al respecto, véase a Miriam López Hernández (2018).

⁷ Véase Ruiz de Alarcón (1987, tratado sexto, cap. XVII: 208; cap. XXIX: 218-219).

primeros rayos del cielo a la tierra fueron arrojados por el Señor Uno Movimiento, Venus, y por el Señor Uno Muerte, el Sol, 'tiraron como dardos sus primeros rayos desde el cielo a la tierra. Esta luz tocó y perforó el precioso cerro que domina la Ciudad de Arena, Añute. Así nació, como hijo de la tierra y de la luz celeste, el volcán Popocatepetl (Señor Once Agua)'''.

La correspondencia del vientre femenino con la naturaleza se presenta nuevamente en las ilustraciones de los cerros embarazados que encontramos en la lámina 82 del *Códice Nuttall* y en la lámina 41 del *Códice Vindobonensis*. En el primero se observa el cerro con brazos, piernas y un gran estómago. En el segundo, se muestra el signo *ollin* sobre el vientre del monte antropomorfo (figura 14).

Conclusiones

A lo largo de la historia humana, las connotaciones que se le asignan al cuerpo femenino derivan de su poder de reproducción. Esta capacidad marca su identidad desde temprana edad, pues a comienzos de su educación se les dirige hacia la maternidad. Así, es una construcción cultural marcada claramente por el género. La vivencia de su sexualidad y de su cuerpo están regidas por ella, desde su primera menstruación, sus continuos embarazos, partos, puerperios, periodos de lactancia, hasta que llega la menopausia.

Por tanto, "la identidad —que parte de un proceso de reconocimiento/diferenciación— de las mujeres se encuentra estrechamente vinculada con su poder genésico" (López Hernández, 2011a: 163); así, su capacidad biológica es un elemento central de su existencia.

En el registro arqueológico y en las fuentes documentales existen abundantes muestras de la importancia que para los pueblos en la antigüedad tenía el cuerpo femenino y su capacidad de traer a un nuevo ser. Estas idealizaciones fueron comunes en todo Mesoamérica.

El conocimiento de las concepciones respecto al cuerpo femenino y a sus ciclos vitales en el registro arqueológico constituye un eje fundamental para profundizar en nuestro entendimiento de las sociedades antiguas, tanto de su vida cotidiana como de su pensamiento religioso.

De esta forma, nos encontramos ante sociedades en las que las mujeres representaron la esencia de la vida comunal y de la supervivencia del grupo; además de ser las proveedoras de los mantenimientos y de la reproducción social.

A través de la información que sobre la reproducción se encuentra en las distintas fuentes se observa la inquietud constante y vigilante que tenían las sociedades prehispánicas sobre este tiempo clave para la reproducción humana. El peligro al que se exponía la mujer se comparaba al que vivía un guerrero que luchaba por su grupo, pues ambos servían a su comunidad contribuyendo con su permanencia.

FIGURAS



Figura 1. Figurilla femenina, Musée de l'Homme, Paris. Cortesía de Elizabeth Brumfiel. Dibujo de Maggie LaNoue.

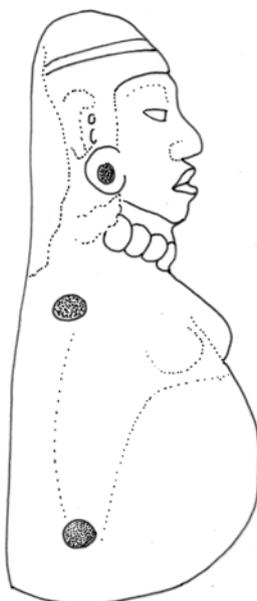


Figura 2. Figurilla femenina, cultura maya, procedencia desconocida, Clásico (200-700 d. C.), Museo Regional de Yucatán "Palacio Cantón". Tomado de *Cuerpo y cosmos...* (2004: 148). Dibujo de Miriam López.



Figura 3. Figurilla femenina, cultura Tlatilco, región Valle de México, Preclásico (1000-800 a. C.), Museo Amparo, Puebla. Dibujo de Miriam López.



Figura 4. Mujer embarazada y colibrí, *Códice Laud* (1964, 376-377, xxx (xli): lám. 30). Dibujo de Miriam López.

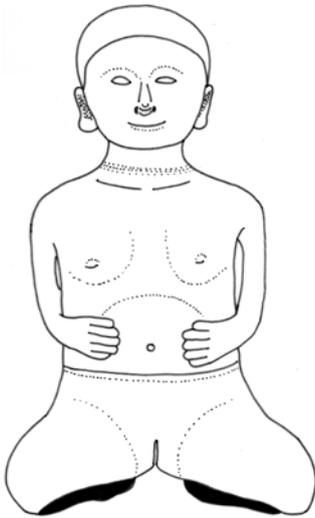


Figura 5. Escultura femenina sedente, Occidente de México, Tequililla (Nayarit), Preclásico (1200 a. C-200 d. C.), Museo Regional de Nayarit. Tomado de *Cuerpo y cosmos...* (2004: 94). Dibujo de Miriam López.



Figura 6. Tlazoltéotl en posición de parto, *Códice Borbónico* (1993: lám. 13). Dibujo de Miriam López.



Figura 7. Parto de Cuatro Muerte, *Códice Nuttall* (1974: lám. 27). Dibujo de Miriam López.



Figura 8. Escultura femenina, Occidente de México, Nayarit, Clásico (200-700 d. C.), Museo Local de Compostela. Tomado de *Cuerpo y cosmos...* (2004: 150). Dibujo de Miriam López.



Figura 9. La comadrona era la encargada del baño ritual; en la ceremonia se mostraban las insignias según el género del bebé, *Códice Mendoza* (1964, LVIII: lám. 57r). Dibujo de Miriam López.

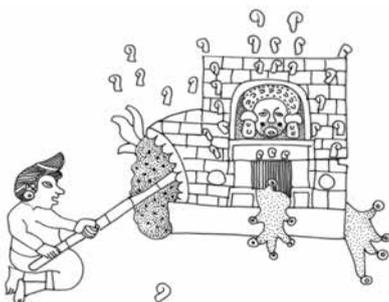


Figura 10. Temazcalteci "Abuela de los temazcales", diosa del temazcal, *Códice Tudela* (1980: fol. 62r).



Figura 11. Cihuateteo, *Códice Florentino* (1979, vol. I: fol. 28v). Dibujo de Miriam López.



Figura 12. Mujer muerta en el alumbramiento, entierro 5, Santa Cruz Atizapán. Tomado de Sugiura *et al.* (2003: 64, fig. 14). Dibujo de Fernando Botas.



Figura 13. Cihuatéotl con los pies torcidos, *Códice Vaticano B 3773* (1993: lám. 79). Dibujo de Miriam López.

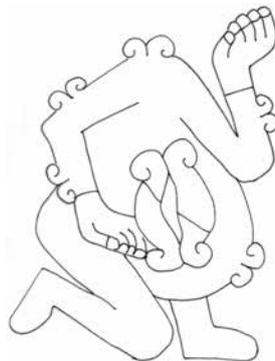


Figura 14. *Códice Vindobonensis* (lám. 41), tomada de *Arqueología Mexicana* (2003: 18). Dibujo de Miriam López.

Referencias bibliográficas

- Alcántara Rojas, Berenice, 2000, "Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico", *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, julio-diciembre, pp. 37-48.
- Alcina Franch, José, 1991, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, pp. 59-82.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, 1998, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, 1993, "Las Cihuapipiltin, sublimación de la muerte por parto", en Barbro Dahlgren (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-55.
- Bolen, Kathleen, 1992, "Prehistoric Construction of Mothering", en Cheryl Claassen (ed.), *Exploring Gender through Archaeology. Selected papers from the 1991 Boone Conference*, Madison, Prehistory Press, pp. 49-62.
- Clendinnen, Inga, 1998, *Los aztecas. Una interpretación*, México, Nueva Imagen.
- Códice Borbónico*, 1993, *Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado*, descripción, historia y exposición del *Códice Borbónico* por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo por E. T. Hamy, edición facsimilar, México, Siglo XXI Editores.
- Códice Borgia*, 1993, *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, edición facsimilar, México / Graz, Fondo de Cultura Económica / Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Códice Florentino*, 1979, México, Secretaría de Gobernación, 3 vols.
- Códice Laud*, 1964, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. III, pp. 315-409.
- Códice Nuttall*, 1974, reproducción del facsímil editado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, introducción por Zelia Nuttall, México, La Estampa Mexicana.
- Códice Mendoza o Códice Mendocino*, 1964, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. I, pp. 1-149.
- Códice Tudela*, 1980, edición facsimilar del original existente en el Museo de América de Madrid, José Tudela (comp.), Instituto de Cooperación Iberoamericana, Editorial Cultura Hispánica, Madrid, 2 vols.

- Códice Vaticano B 3773*, 1993, *Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, introducción y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México / Graz, Fondo de Cultura Económica / Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Cosminsky, Sheila, 1992, "La atención del parto y la antropología médica", en Roberto Campos (comp.), *La antropología médica en México*, t. II, México, Instituto Mora / Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias), pp. 139-160.
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", publicado por Federico Gómez de Orozco, 1945, *Tlalocan*, vol. 2, pp. 37-63.
- Cuerpo y cosmos. Arte escultórico del México precolombino*, 2004, Barcelona, Lunwerg Editores / Fundación Caixa Catalunya.
- Durán, fray Diego, 2002, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- Escoriza Mateu, Trinidad y María Encarna Sanahuja, 2002, "El pasado no es neutro: el cuerpo femenino como materialidad y forma de representación social", en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, t. 1: *La Mujer*, Córdoba, Cajasur, pp. 243-258.
- Florentine Codex*, véase Sahagún, 1950-1969.
- García Cisneros, Florencio, 1970, *Maternity in Pre-Columbian Art / La maternidad en el arte precolombino*, Rafael Llerena (fotógrafo), Nueva York, Cisneros Gallery.
- Hernández, Francisco, 1959, "Historia natural de Nueva España", en *Obras completas*, t. II, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, Antonio de, 1991, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, edición y estudio de Mariano Cuesta Domingo, t. III, Madrid, Universidad Complutense de Madrid,
- Heyden, Doris, 1976, "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín del INAH*, núm. 19, pp. 17-25.
- _____, 1981, "Caves, Gods and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Washington, D. C. / Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 1-40.
- _____, 1991, "La matriz de la tierra", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupome (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Astronomía-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 501-516.
- _____, 1998, "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, núm. 34, noviembre-diciembre, pp. 18-27.

- Historia tolteca-chichimeca*, 1976, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, traducción de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- "Hystoyre du Mechique", 2002, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 113-166.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez, 2002, "Amanecer en Ñuu Dza-vui. Mito Mixteco", *Arqueología Mexicana*, núm. 56, julio-agosto, pp. 42-47.
- Johansson, Patrick, 2006, "Mocihuaquetzqueh, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 37, pp. 194-230.
- León, Nicolás, 1910, *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*, México, Tip. de la Vda. de F. Díaz de León Sucrs.
- López Austin, Alfredo, 1996 [1980], *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México
- _____ y Leonardo López Luján, 1996, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López Hernández, Miriam, 2011a, *De mujeres y diosas aztecas*, México, Fundación Cultural Armella Spitalier / Editorial Cacciani.
- _____, 2011b, "La perspectiva de género en arqueología", en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 35-48.
- _____, 2012, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- _____, 2017a, *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas.
- _____, 2017b, "La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos", *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, pp. 89-112.
- _____, 2018, "Matriz de tierra, matriz de mujer: la sexualidad prehispánica, *La Jornada del Campo*, 16 de junio, p. 26
- _____, en prensa, "Heteronormatividad: aspectos de la sexualidad y el género entre los nahuas prehispánicos", en Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (coords.), *Cuerpo, géneros y sexualidad. Contextos mesoamericanos y contemporáneos*, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ y Jaime Echeverría García, 2011, "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos", *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, pp. 159-184.

- Matos Moctezuma, Eduardo, 2003, "Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico", *Arqueología Mexicana*, núm. 60, marzo-abril, pp. 16-21.
- Mendieta, fray Gerónimo de, 2002, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, t. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- Quezada, Noemí, 1975, "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", *Anales de Antropología*, vol. XII, pp. 223-242.
- _____, 1977, "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto", *Anales de Antropología*, vol. XIV, pp. 307-326.
- Río, Alma Elizabeth del, 1973, *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, México, B. Costa-Amir Editor.
- Rodríguez-Shadow, María de J., 2000, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1987, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, Anales del Museo Nacional de México / Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, pp. 125-223.
- Sahagún, fray Bernardino de, 1950-1969, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of Utah, libros I, IV, VI.
- _____, 2002, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- Sánchez Romero, Margarita, 2006, "Maternidad y prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización", en Begoña Soler Mayor (coord.), *Las mujeres en la prehistoria*, Valencia, Museu de Prehistòria de València, pp. 119-138.
- _____, 2008, "Actividades de mantenimiento, espacios domésticos y relaciones de género en las sociedades de la prehistoria reciente", en Lourdes Prados y Clara Ruiz (eds.), *Arqueología del Género, Ier Encuentro Internacional en la UAM*, Madrid, pp. 93-104.
- Solares, Blanca, 2007, *Madre terrible: la diosa en la religión del México antiguo*, México, Anthropos Editorial / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Instituto de Investigaciones Filológicas-Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stresser-Péan, Claude, 2012, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, México, Fondo de Cultura Eco-

- nómica / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fundación Alfredo Harp Helú / Museo Textil de Oaxaca.
- Sugiura, Yoko, Liliana Torres, Mariana Covarrubias y Mauro de Ángeles, 2003, "La muerte de una joven en parto y su significado en la vida lacustre: el entierro 5 en el islote 20, la ciénega de Chignahuapan, Estado de México", *Anales de Antropología*, volumen xxxvii, pp. 39-69.
- Sullivan, Thelma, 1966, "Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, pp. 66-95.
- Taube, Karl A., 1994, "The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual", en Barbara y Justin Kerr (eds.), *The Maya Vase Book. Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases by Justin Kerr*, vol. iv, Nueva York, Kerr Associates, pp. 652-685.
- Torquemada, fray Juan de, 1975, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 5, t. III).
- Vargas, Luis Alberto y Eduardo Matos Moctezuma, 1973, "El embarazo y el parto en el México prehispánico", *Anales de Antropología*, vol. x, pp. 297-310.
- Viesca Treviño, Carlos, 2008, *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*, México, Panorama Editorial.

Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla*

Jorgelina Reinoso Niche
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

Este artículo expone las concepciones de los otomíes de la Sierra Norte de Puebla sobre la menstruación. En primer lugar plantea qué es el cuerpo y qué es la sexualidad para esta cultura. Posteriormente desarrolla el mito de origen otomí acerca de la menstruación y de la relación de la mujer con la Luna, una *Antigua*, es decir, un ancestro o antepasado considerado como una deidad. Por último se describen las prohibiciones y los tabúes que existen sobre dicho fluido vital, que coloca a la mujer como fuente contaminante del mundo, con la intención de mostrarle al lector el juego de equilibrio/desequilibrio térmico que existe entre el cuerpo y el cosmos otomí. La menstruación es un acontecimiento que une a las personas y al cosmos, es un fluido que conecta al pueblo otomí con sus antepasados, las *Antiguas*.

Palabras clave: cuerpo, sexualidad, menstruación, otomíes.

Abstract

This paper presents the otomí conceptions about menstruation in the north mountain range in the state of Puebla. First, it lays out what body and sexuality are in this culture. Then, it expounds on the otomí myth of origin about menstruation and the relationship between women and the moon, an *Antigua*, meaning an ancestor considered a deity by the otomí. Lastly, I find prohibitions and taboos over this vital fluid that locates women as a pollution source in the world, and I try to show the reader the thermic balance/imbalance game that takes place between the otomí body and the cosmos. Menstruation for otomí people is an event that bonds people to the cosmos, it is a fluid that connects otomí people to they ancestors, the *Antiguas*.

Keywords: Body, sexuality, menstruation, otomies.

* Este artículo se realiza en el marco del segundo año de Estancia Posdoctoral Conacyt. En el periodo de agosto de 2019 a julio de 2020, en la Maestría en Antropología Sociocultural, en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego-BUAP.

Introducción

Este artículo es resultado del trabajo de campo realizado en las comunidades de Tenexco, Ixtololoya, El Pozo y Acalmancillo, del municipio de Pantepec, ubicado en la Sierra Norte de Puebla, donde he trabajado desde hace más de quince años, lo cual me ha permitido registrar etnografías respecto a diferentes aristas de la cultura otomí.

Cabe aclarar que la estrategia clave en la obtención de datos ha sido el *rapport*, que Rosana Guber define como: “Un estado ideal de relación entre el investigador y los informantes, basado en un contexto de relación favorable, fundado en la confianza y la cooperación mutua que viabiliza un flujo, también ideal, de información (esto es, un material genuino, veraz, detallado, de primera mano)” (Guber, 2005: 163).

Por lo tanto, la investigación se llevó a cabo durante todos estos años gracias a las relaciones empáticas establecidas con la gente. El largo periodo de trabajo de campo y el *rapport* con las personas han permitido hacer los registros etnográficos.

Ahora bien, uno de los estudios que me llevó a la comunidad es la tradición ritual y religiosa de los otomíes, por la que tuve la oportunidad de conocer la ceremonia más representativa, denominada “costumbre”. Los “costumbres” me permitieron observar a las curanderas y el papel que jugaban —bendecir la comida, vestir los muñequitos de “papel brujo”¹, bendecir a la Santa Rosa²—, lo que me condujo a pensar sobre la imagen de la mujer dentro de la comunidad otomí, tanto en la vida cotidiana como en los “costumbres”.

Este artículo tiene el objetivo de abordar las concepciones de la cultura otomí sobre la menstruación, que están sujetas a las ideas de los otomíes acerca de la sexualidad y el cuerpo. La menstruación es un tema importante para entender la visión del mundo de este grupo, el cual está muy poco estudiado.

La participación de las mujeres en la vida ritual y religiosa es uno de los pilares centrales de la cosmovisión y esto me llevó a reflexionar sobre la menstruación y su relación con la cultura y sus prácticas.

En este sentido, para desarrollar las ideas sobre la “regla” en la cultura otomí, primero hay que definir qué es *jäi*.³ En las comunidades otomíes de la Sierra

¹ Recortes de papel ritual realizados por el *bädi*. Véase Galinier (2001: 468), Gallardo (2012: 49), Trejo *et al.* (2014: 248).

² Planta sagrada otomí que utiliza el curandero para entrar en trance y cantar, identificada como *Cannabis*. Véase Galinier (1990), Schultes y Hofmann (2008: 101), Fagetti, Garrett y Reinoso (2017: 52), Reinoso (2019).

³ Todas las palabras en otomí que se encuentran en este artículo fueron traducidas y escritas por Lorena Cruz Téllez y Estela Francisco Tolentino, profesoras del Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) en Ixtololoya. Manifiestan las traductoras y otros maestros de dicho poblado que la forma en que se escribe el otomí de la Sierra Norte de Puebla no corresponde con las formas de escritura de la lengua en otros lugares; por ejemplo, los libros de primaria de la Secretaría de Educación Pública que llegan a la comunidad presentan una variación en la escritura de la lengua local, lo que llega a percibirse como algo “incorrecto”. En consecuencia, a partir de los aportes de los traductores se evidencia una variación lingüística del otomí, por lo que se respeta la traducción y la forma de escritura de las colaboradoras. En

Norte de Puebla —Acalmancillo, Ixtololoya, El Pozo y Tenexco—, *jäi* es una categoría polisémica que no tiene una sola traducción y significa “cuerpo”, “persona” y “gente”. A partir de *jäi* se crea una imagen colectiva del cuerpo, que se origina tanto en las funciones como en elementos que lo componen, y en los ciclos que permiten la existencia del pueblo otomí, como la menstruación, el embarazo, el parto, el nacimiento y la muerte.

Los seres humanos se relacionan con el mundo exterior a través del cuerpo, lo que permite existir en el mundo que nos rodea y el que otorga los múltiples movimientos. A través de *jäi*, los otomíes perciben, interpretan y se relacionan con su entorno, representando y recreando su cosmovisión y su cultura.

El cuerpo humano o la persona son una representación simbólica del ser, una construcción cultural. A través de él se interactúa con el sistema sociocultural y, por esa razón, otorga una determinada identidad. Francisco de la Peña define *cuerpo* de la siguiente manera: “Para la etnología el cuerpo constituye algo más que el simple soporte biológico de la existencia de los seres humanos. Inserto en las tramas de la cultura, el cuerpo es, ante todo, una matriz simbólica privilegiada a partir de la cual han sido pensadas y codificadas las relaciones más diversas entre los hombres y la sociedad, la naturaleza y el cosmos (De la Peña, 2009: 11).

El cuerpo, la persona, la gente, es decir *jäi*, está conformado por órganos, músculos, huesos y sangre, así como también por los humores y las segregaciones que se excretan, es decir, la sangre menstrual, las lágrimas, la saliva, el sudor, el espermatozoide y las energías vitales que el organismo exterioriza. Con respecto a la idea de cuerpo dentro de la cosmovisión otomí, Jacques Galinier explica que: “[...] el cuerpo (*khai*) se identifica con la persona, armoniosa síntesis de entidades constitutivas fundamentales. Entre éstas destacan algunas a las que el pensamiento otomí atribuye un valor de paradigma, puesto que dan cuenta de las propiedades de elementos comparables existentes en el universo” (Galinier, 1990: 615).

La idea otomí del cuerpo está totalmente relacionada con el cosmos: el cuerpo es el reflejo del cosmos, y viceversa; existe una relación íntima entre ellos, es decir, un diálogo de reciprocidad. Los elementos del cuerpo y los del cosmos se corresponden en esencia: el cosmos está dividido como cuerpo humano y cada elemento posee funciones y propiedades específicas. En este sentido, López Austin, en la introducción que escribe para el libro de Galinier (1990), menciona que: “La mitad inferior del cosmos y la mitad inferior del cuerpo se corresponden. Hay entre ellas un juego isonómico que se mantiene [...] En un cosmos dividido como cuerpo humano, ellos pertenecen a la mitad inferior. Son del pueblo otomí la Luna y lo nocturno, la menstruación y el semen” (Galinier, 1990: 7-8).

este sentido, sólo aclaro que en las poblaciones donde se desarrolló la investigación se habla el “otomí de la sierra”, denominado y catalogado así por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) y publicado en el Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas (2009).

Los otomíes relacionan la mitad superior del cuerpo con el cielo y la mitad inferior con la tierra y el inframundo. Lo que pertenece al ámbito de las relaciones sexuales —el deseo, el placer y el erotismo— está relacionado con la parte inferior del cuerpo, advierte Galinier (1990). Los otomíes se definen a sí mismos como pertenecientes y representantes de la mitad inferior del mundo que se vincula con la tierra, el diablo y la fertilidad. Por eso, la sexualidad ocupa una importancia central dentro del cosmos simbólico de la identidad otomí, tal y como lo plantea López Austin:

El sexo es ánima y razón del cosmos [...] Son del pueblo otomí [...] lo viejo, lo sucio, lo podrido y lo apestoso, la verdad suprema que se alcanza en el momento de la eyaculación, el dominio cósmico de lo femenino-devorador, la riqueza guardada bajo la superficie de la tierra: metales, vegetación en potencia y animales monteses, bienes todos que permanecen bajo el cuidado divino en el interior del cerro (Galinier, 1990: 8-9).

Por esta razón, antropólogos como Galinier (1990) han planteado en sus trabajos que el lenguaje corporal de los otomíes es profundamente sexual, porque ellos vienen y pertenecen a esa mitad inferior del cosmos y del cuerpo, donde por medio del gozo de la actividad sexual se recicla y se renueva la energía vieja y podrida, es decir, mediante la eyaculación. Sin embargo, el proceso biológico de la expulsión del semen no es el único medio que se encarga de la renovación de energía, sino también la menstruación.

Se podría decir que el lenguaje corporal otomí es profundamente sexual, porque ellos vienen de la unión de lo femenino y de lo masculino; bajo esta dicotomía se crea toda la cosmovisión otomí.

En su polisemia, *jäi* también hace referencia a una forma de reproducción que está determinada por la menstruación, ya que el denominado ciclo menstrual, de 28 días aproximadamente, regido por el astro lunar, es necesario para la reproducción.

Por lo anterior, la menstruación otomí es una relación sexual con el cosmos, es decir, con los ancestros. Esto en general constituye un desequilibrio en el mundo que atenta el orden de las cosas; es un hecho que coloca a la mujer en una posición específica y convierte a la menstruación en aquello que se construye culturalmente.

En otras palabras, si bien es cierto que las mujeres de todas las culturas menstrúan —lo cual hace de ella un dato biológico—, las interrogantes sobre cómo y por qué *reglan* las mujeres de cada cultura hacen que tal hecho sea una particularidad cultural unida al mundo.

La menstruación como fluido cósmico femenino

Las mujeres otomíes, según los datos etnográficos recopilados en el trabajo de campo, adquieren el poder de menstruar, definido como *mpëni*, gracias a un en-

cuentro amoroso con la Luna, un encuentro sexual con él —considerada de género masculino desde la perspectiva otomí—. El astro generalmente está asociado a lo femenino, pero tiene su lado masculino. Esta dualidad sucede con todos los elementos del cosmos y del cuerpo. Todo elemento puede ser masculino y femenino, pero la Luna, para la cultura otomí, aunque tenga su lado femenino, es hombre: “En el conjunto del área cultural otomí, la Luna es conocida con el término *zana* y sus variantes [...] A este término corresponde toda una pluralidad de significados, que pueden ser ordenados en torno a dos morfemas, *za* y *na*. El sustantivo *na* significa ‘madre’, como en muchas otras lenguas autóctonas de Mesoamérica. Figura en la forma reduplicada *nana* ‘mamá’” (Galinier, 1990: 531).

Para los otomíes de Pantepec, el causante de las menstruaciones es este cuerpo celeste que baja para tener una relación sexual con las jóvenes en la *mbu di Zänä* “primera Luna”. A partir de ella serán visitadas por la dicho astro todos los meses, en cada menstruación, hasta la menopausia, *bize gire Zänä*, que significa “su última Luna”:

[...] la luna es considerada fundamentalmente como el principio activador de los ciclos naturales (cosmológico, biológico, vegetal, animal, humano). De ella dependen el crecimiento y el tamaño de los árboles, las siembras y las cosechas, marcadas en fechas particulares. La luna es la divinidad madre de la vegetación: su cara oculta es un “monte” (*kha ra sutha zana kha ´i tapo*), poblado de seres vivientes. Este monte, cara oculta del mundo, sede de las energías vitales, es un elemento peligroso, *sunt ´uski* (Galinier, 1990: 536).

Aunque las mujeres se dan cuenta de este hecho después de que *Zänä*, el ancestro o *Antigua*, se ha ido, pues la mayoría de las veces notan su sangre al amanecer, sí pueden percatarse de su presencia mediante sueños. Al respecto, algunas dijeron soñarlo como un hombre güero, muy guapo, que las mira y les coquetea desde lejos. Otras sueñan con un señor muy alto y de muy buen aspecto que también las desea.

Por esa razón, en los relatos otomíes, la Luna es un hombre “muy cochino” dotado de un enorme miembro viril, que llega a generar una inmensa envidia entre los varones de la comunidad, porque puede conseguir su objetivo de convertir a todas las mujeres otomíes en sus amantes: “El carácter masculino de la luna está ligado a su ‘erección’: la luna, según se dice, es el amante de todas las mujeres. Las posee, desde que tienen sus primeras reglas, aprovechándose de que están dormidas para introducirse en ellas. Cuando despiertan, el astro se ha ido ya. De este modo, la luna estrena a las jovencitas: *ti dayo ra zana*” (Galinier, 1990: 540).

Las mujeres cuentan que aparte de ser un “hombre cochino”, como el resto de las *Antiguas*, es también un otomí, que cuando fue humano y vivió en la Tierra “era un flojo”. Motivo por el cual, según los relatos de las mujeres, se transformó en Luna.

Por otro lado, entre los otomíes circula un mito⁴ sobre el origen de la menstruación de las mujeres. Cuentan que el Sol y la Luna jugaron una carrera; al final de ésta había una lumbré que le daría un premio al ganador. El Sol llegó primero a la meta y se aventó a la lumbré cuando la llama estaba fuerte; la Luna llegó después, porque quería tener relaciones sexuales con las mujeres otomíes y, como ya no tenía fuerza, "por flojo", se fue a revolcar cuando se apagó la lumbré; a consecuencia de esto se manifiesta por las noches.

Entonces, la Luna no tiene el mismo brillo que el Sol. Por eso, cuando las mujeres otomíes están por menstruar se les aparece en el sueño para coquetearles. Así, el sueño está unido al mito. O, dicho de otra forma, el mito se recrea en el sueño de cada mujer que está por menstruar.

Relatan las mujeres otomíes que por culpa del flojo ellas menstrúan. Dicen que "por eso, en el sueño siempre aparece con gusto, sonriendo", porque a cada mujer que observa le provoca placer, ya que sabe que tendrá relaciones sexuales. Otra versión del mito⁵ relata que:

Antes no había Sol. Todo era puro nublado, entonces se le ocurre a la Luna ser como el Sol. Empieza a invitar gente para que fueran a ver a donde él iba a ser el Sol. Invitó a la mayoría de la gente a que participaran en la ceremonia cuando él iba a ser el Sol. Él le comunicó a la gente que fueran todos a participar con él. La Luna dijo que iba a ser el Sol, pero nada más los andaba engañando. ¡Yo voy a ser el Sol!, dijo la Luna y manda a cortar leña para quemar. Manda a la gente a cortar leña para quemar porque así iba a ser el Sol. Con toda la leña hicieron el fuego y cuando ya estuvo, la Luna se va a visitar a las muchachas menores de quince años. Cuando la Luna se fue a ver a las muchachas, llegó el Sol, era un muchacho joven; y le dice a la gente que no le crean a la Luna porque está loco. El Sol le dijo a la gente que mojen toda su ropa, porque era él mismo quién iba a ser el Sol. Cuando estuvo mojada toda su capa del Sol, se empezó a revolcar en las brasas para agarrar energía. Después le dijo a la gente que se iba a caminar hacia donde se oculta, lleva con él un perrito. Cuando llegan a donde se oculta el Sol, le dijo a su perrito que allí se quedara, y el Sol se regresó, y se va por donde sale ahorita; y le dijo al perrito y a la gente que se regresó adonde sale. Pero la Luna no lo sabía, porque el Sol le dijo al perrito, quédate aquí, si viene la Luna dile que seguí mi camino adonde me oculto, no le digas que me regresé a donde salgo. Entonces el Sol regresa hacia donde sale ahora, y la Luna sigue su camino hacia donde se oculta el Sol. La Luna sigue y ve que no era por ahí, regresa y le da una patada al perrito del Sol en la garganta y lo deja mudo, le pegó porque le mintió, porque antes ha-

⁴ Para facilitar la lectura, se reconstruyó el relato a partir de varios testimonios recabados durante las entrevistas; se cuentan los acontecimientos que se repiten de un entrevistado a otro.

⁵ Éste es el único testimonio textual que se incluye en el artículo, porque es verdaderamente completo e ilustrativo.

blaban todos los perritos, pero desde que la Luna maltrató al perrito del Sol, ya no hablan. Cuando se da cuenta de que lo engañaron, la Luna se va rápido a alcanzar al Sol, pero nunca lo alcanza. No lo alcanza porque el perrito le mintió y porque se fue a ver a las muchachas, por eso dicen aquí en el pueblo que la Luna es violador, por eso fue a ver a las muchachas pero no le dieron poder, y como no tiene poder menstrúan las muchachas. Por eso, la Luna nunca alcanza al Sol. Cuando la luna llega a donde la gente había prendido fuego, se revolcó para agarrar energía, pero ya no había fuego, pura ceniza, y la gente le empezó a echar el agua del nixtamal, y la gente le dijo, eso va a ser toda tu vida Luna, porque nunca vas a llegar a Sol, nunca vas a tener calor, por eso la Luna es frío⁶ (Melitón Pérez, Tenexco, 27 de diciembre de 2010).

Aunque este mito tiene múltiples aspectos para ser analizado, el artículo se centra en el hecho de que la menstruación es para la cultura otomí el deseo de un calor negado. La culpabilidad de la Luna que quería ser como el Sol para tener calor, es la razón por la que llega a hacerles el amor a las mujeres y robarles el calor que ocasiona la menstruación.

Además, como resultado de este mito se considera al "periodo" un acto sexual cósmico entre la Luna (masculino) y la mujer (femenino). Es por lo que une al cuerpo con el mundo, lo que se convierte en un acontecimiento cultural. Esta afirmación refuerza la idea de que menstruar es cultural y no solo biológico, ya que es una creencia que estigmatiza a la menstruación como fluido dador de vida y coloca a la mujer en una posición singular. En este sentido:

El ciclo menstrual constituye una parte importante de la cotidianidad universal de las mujeres. Los conocimientos respecto de la menstruación generalmente se relacionan con los significados del desarrollo biológico y de los cambios psicológicos del cuerpo femenino. Sin embargo, existen diversas formas culturales de construir los saberes que encauzan dicho fenómeno. De esta manera, la variabilidad cultural da cuenta del alcance que posee la menstruación, la significación que se le atribuye y el manejo corporal que mensualmente se tiene con el sangrado menstrual (Vásquez y Carrasco, 2017: 99).

Para el caso de la cultura otomí, la mujer simbólicamente es asociada con la Luna no sólo por dicha relación sexual cósmica, sino también porque la menstruación la vuelve dependiente del astro. El ciclo lunar y el ciclo menstrual se corresponden mutuamente, dándose una relación íntima entre la Luna y la mujer, donde *Zänä* activa los ciclos naturales de la mujer otomí y regula "el periodo".

⁶ Este mito otomí nos remite al de la creación del sol mexicana, contado por Sahagún en *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938), en donde narra la relación del sol con el perro; Nanahuatzin es el Dios que se convierte en sol y se intercambia con Quetzalcóatl.

Las relaciones culturales que se crean a partir del cuerpo femenino, como la relación que los otomíes le atribuyen a la figura femenina con la Luna, están fundadas en la posibilidad que tiene la mujer de engendrar una nueva vida, de cuidar una nueva generación, donde la menstruación es su más fuerte señal. Por tanto, desde la primera Luna, la menarquia, hasta la última Luna, el comienzo de la menopausia, la mujer estará menstruando mes con mes, excepto en los periodos de embarazo y amamantamiento. En este sentido, quisiera manifestar que todas estas ideas que existen alrededor de la relación sexual con la Luna, como *ocasionante* de la menstruación, son *teotipos*. Miriam López Hernández señala:

La religión, a través de las manifestaciones sacras como el mito y el rito, es un medio fundamental para legitimar las ideologías sexuales mediante los teotipos. Defino *teotipo* como el modelo divino que sirve de paradigma al entendimiento y a la voluntad de los humanos [...] La condición femenina es histórica [...] Dicha condición está constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad; además por las formas en que participan en ellas, a través de instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman y por las concepciones del mundo que las definen. Esto genera una serie de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico (López Hernández, 2012: 23-24).

La menstruación parece, desde el principio de los tiempos, como peligrosa, debido a su calor; sin embargo, paradójicamente, une al pueblo otomí con su ancestro, la Luna, tanto en el mito como en cada "periodo" de la mujer otomí; en este sentido, es un *teotipo* que ayuda a los otomíes a ordenar y construir su mundo y coloca a la mujer en una posición definitiva con roles y prohibiciones específicas.

La menstruación como elemento desequilibrante del orden del mundo

Después de narrar los relatos que conforman el mito de la menstruación como una relación sexual, en este apartado se desarrollará una de las características más importantes del *ciclo*, su efecto desequilibrante.

Menstruación, *mpēní*, para los otomíes significa también "una limpieza del cuerpo", ya que existe la idea de que mientras la mujer menstrúa se limpia; en ese momento está saliendo toda la suciedad del cuerpo por medio de la sangre menstrual.⁷ A pesar de que tal "lavado" es visto positivamente en la cultura otomí, también se dice que la mujer menstruante contamina lo que se encuentra a su al-

⁷ Otra concepción representativa y relacionada con la limpieza del cuerpo de la mujer es el parto, pues se cree que el cuerpo se limpia al expulsar los líquidos vitales que alimentaron al bebé durante el embarazo.

rededor. Así que, todavía en nuestros tiempos, “reglar” es aún peligroso y contaminante. Rodrigo Díaz menciona:

La idea de suciedad [...] nos remite a un orden clasificatorio, un sistema de relaciones, una estructura de ideas; cualquier orden, estructura o sistema es vulnerable en sus márgenes, en sus líneas divisorias, en sus fronteras [...] son los orificios del cuerpo los que simbolizan enfáticamente sus puntos vulnerables, y como tales están revestidos de peligro, contagio y poder [...] cualquier material que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal; el esputo, la sangre, la leche, la orina, los excrementos o las lágrimas por el sólo hecho de brotar han atravesado las fronteras del cuerpo [...] el cuerpo puede simbolizar cualquier cosa, y cualquier cosa puede simbolizar al cuerpo: es el símbolo natural por excelencia (Díaz, 2014: 244, 245).

La menstruación es un periodo transformador del cuerpo femenino otomí pues, como ya se ha expuesto, durante ese lapso el cuerpo de la mujer está más caliente de lo normal. López Hernández encuentra la misma característica entre los antiguos nahuas:

El periodo menstrual también es considerado como un estado de impureza y contaminante; creyéndose que la mujer es portadora de fuerzas negativas [...] La mujer menstruante posee una carga excesiva de calor, una fuerza simbólica y mágica que la convierte en un ser peligroso [...] El riesgo que significaba para los demás se debía a que los cambios orgánicos que tenía en su cuerpo provocaban la pérdida del equilibrio, pues se encontraba en una condición de exceso de calor (López Hernández 2017: 141-142).

El aumento de la temperatura corporal — lo que se considera un peligro — genera un desequilibrio tanto en el cuerpo como en el cosmos. A partir de tal desequilibrio, que se origina cuando la mujer, que es fría por naturaleza, se vuelve caliente, se crea una serie de ideas, acciones o reglas que van a templar y nivelar ese exceso de temperatura en el *jäi* y en el mundo.

Esta visión sobre la menstruación como factor desequilibrante del mundo está fundado en la visión dualista otomí. Al respecto, Antonella Fagetti expresa:

La clasificación dualista del universo nace de la observación y de la constatación de que existen en el mundo natural un conjunto de elementos que conforman pares. El día y la noche, el Sol y la Luna [...] el cielo y la tierra, la vida y la muerte, son sólo algunos de los elementos que en muchas culturas se han constituido en pares binarios para dar vida a una visión del mundo peculiar según la cual cada elemento se opone al otro, pero al mismo tiempo [es] su complemento, pues ambos

principios son generadores de vida y el uno implica la existencia del otro (Fagetti, 1998: 107, 108).

Para la cultura otomí, el mundo está ordenado en clasificaciones duales que se complementan, pero tal orden se ve afectado por el contaminante fluido menstrual. El cambio de temperatura en la mujer atenta contra todo el cosmos y genera desequilibrios térmicos que la vuelven peligrosa y contaminante. Todas estas ideas y tabúes que existen dentro de la cultura otomí sobre la menstruación están razonadas en lo que Hérítier (2002) ha llamado la valencia diferencial de los sexos, ya que la mujer representa lo femenino, lo peligroso y lo contaminante.

Ahora bien, es necesario explicar algunos aspectos del cuerpo humano y de la división de éste en masculino/femenino. Al respecto, Hérítier (2002) advierte que los hombres observan su cuerpo y descubren la diferencia que existe entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino, lo que para ninguna cultura pasa desapercibida. Por lo tanto, define al cuerpo humano como lugar de observación constante que contiene funciones elementales y que es asiento de órganos y humores, advirtiendo en su noción de cuerpo un rasgo que lo define como "notable y escandaloso"; es decir, la diferencia de los sexos y el papel distinto de éstos en la reproducción:

[...] la observación de la diferencia está en el fundamento de todo pensamiento [...] se trata del tope último del pensamiento, en el que se fundamenta una oposición conceptual esencial: la que enfrenta lo idéntico a lo diverso [...] la relación idéntico/diferente está en la base de los sistemas que oponen dos a dos valores abstractos o concretos (caliente/frío, seco/húmedo [...]) valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas clasificatorias de lo masculino y lo femenino (Hérítier, 2002: 19).

La etnóloga ha definido "la valencia diferencial de los sexos" como la diferencia biológica que existe entre el cuerpo masculino y femenino; menciona que es universal y que es el origen y la razón de lo social. "La valencia diferencial de los sexos" es la valorización de un sexo y la desvalorización del otro, o el poder de un sexo sobre el otro. Se puede decir que las concepciones acerca de la menstruación otomí están basadas en la valencia diferencial de los sexos.

La visión de *jäi* otomí se funda en una visión dualista en la que la dicotomía fundante es masculino/femenino o la valencia diferencial de los sexos. El concepto *valencia diferencial de los sexos* es esencial para entender la visión dualista del *jäi* otomí, ya que marca la diferencia entre lo femenino y lo masculino, y coloca en posiciones distintas a dichas categorías. Hérítier (2002) señala que la valencia diferencial de los sexos existe porque el ser humano piensa y conoce el mundo a través de la observación de la diferencia corporal. La observación de la diferencia está en el fundamento de todo pensamiento, es el tope último del pensamiento, en don-

de se cimienta una oposición conceptual esencial, que enfrenta lo que es idéntico a lo que es diverso.

Esta relación de oposiciones dualistas se puede encontrar en todas las culturas; lo que cambia de una cultura a otra es la relación simbólica que se construye y el sentido específico entre estas categorías. Por ejemplo, para los otomíes todos los seres del cosmos son masculinos/femeninos al mismo tiempo. En decir, para ellos el hombre y la mujer son masculino/femenino a la misma vez. Esta forma de reconocer a partir de opuestos, de diferenciar en oposiciones dualistas, surge de la necesidad de construir códigos culturales, crear referentes simbólicos que permitan al hombre explicarse el mundo.

Por otro lado, para Hérietier (2002) estos datos están en el origen de las categorías cognitivas, las cuales son operaciones de oposición, clasificación, jerarquización, calificación. Es decir, estructuras donde lo masculino y lo femenino se encuentran encerradas. Esas oposiciones mentales de clasificación se originan en la distinción del género humano y jerarquizan las cosas, colocando lo masculino en una posición y lo femenino en otra. Así es como la valencia diferencial de los sexos, advertida por la autora, se convierte en el origen de las clasificaciones dualistas.

La etnóloga manifiesta que esta dialógica de los sexos es un juego de opuestos complementarios, una relación binaria jerarquizada que relaciona a la mujer con ciertos ámbitos y aspectos del mundo, y al hombre con otros (categorías binarias que se relacionan y tienen su origen en lo masculino/femenino); se trata de construcciones culturales que se crean a partir de un dato biológico: la valencia diferencial de los sexos.

Para los otomíes, la verdadera piedra de toque es la etapa fértil de la mujer, lo que coloca al cuerpo femenino en un lugar importante, pero restrictivo dentro de su cosmovisión.

Conocer templando al mundo

Relacionado todavía con el apartado anterior, en éste se desarrollarán algunas prohibiciones que los otomíes han formulado acerca de aquel fluido contaminante y desequilibrante. Las mujeres cuentan que debido al exceso de temperatura se les prohíbe comer piña, naranja y limón, tampoco se puede beber refresco, de lo contrario, la ingesta de tales alimentos y líquidos ocasionarían un aumento del sangrado. Los cítricos son fríos y concentran mucho líquido; son frutas muy jugosas que pueden enfriar al cuerpo, y se cree que en esos días no es bueno templarlo.

Otro interdicto que mencionan los otomíes durante el periodo menstrual es el de mantener relaciones sexuales. Manifiestan las mujeres que no se pueden practicar durante la menstruación debido a la peligrosidad del fluido. La mujer debe cuidarse, cuidar a su esposo y a las demás personas que la rodean. Dicho tabú está presente en la cosmovisión otomí, justamente por un desequilibrio de temperatu-

ra. Durante la menstruación, el cuerpo de la mujer es caliente, así como la sangre menstrual; si ésta se mezcla con el esperma, que también es caliente, causa inestabilidad tanto en el cuerpo como en el cosmos, y se produciría un fuerte exceso de temperatura en el momento del acto sexual. Por ello, en el periodo menstrual la unión de la sangre con el esperma es nociva al generar un desequilibrio térmico en el cosmos.

Por otro lado, se prohíbe asistir a un velatorio o a un entierro, ya que los otomíes argumentan que estar cerca de un muerto o, como dicen las mujeres, "ver al muerto", sería muy peligroso. En la Sierra Norte se cree que cuando una persona fallece, su fuerza de vida *nzahki* se queda durante unos días en la tierra, entre los vivos; mientras que el *jäi* expulsa fuerzas y fluidos que son perjudiciales para las personas. Por esta razón, cuando alguien muere es necesario que la casa donde vivía quede vacía por las noches y nadie puede dormir allí por cuatro días. Estar en el lugar de los difuntos siempre es peligroso, pero durante el periodo menstrual el riesgo es mayor.

Además, en los días anteriores y posteriores a la llegada del ciclo menstrual, y durante el periodo, queda también prohibido bañarse con agua fría, ya que ésta actuaría como un coagulante de la sangre, que en algún punto podría impedir el sangrado menstrual.

El fluido ocasiona un desequilibrio y la falta de éste también. En los casos en que una mujer no menstrúe con normalidad, se imputa la causa a un desequilibrio en el que el *jäi* de la mujer no se puede limpiar expulsando la sangre menstrual, lo cual es muy peligroso para su cuerpo porque, en los días de sangrado, si no menstrúa, retiene todas esas fuerzas corporales calientes que deben de ser expulsadas junto con los fluidos.

Cuando se verifica un desequilibrio corporal como el que se señaló con antelación, las mujeres otomíes deben de generar el calor ausente en el cuerpo; de esta manera, suben la temperatura corporal propiciando el sangrado. Para atender estos padecimientos comunes, sirven a la mujer un té de *zoapatle* (*Montanoa tomentosa*) o aplican un baño con esa hierba. El contacto con la planta hace que en el cuerpo femenino se presente la menstruación.

La hierba *Montanoa tomentosa* es un elemento caliente del cosmos que ocasiona un aumento de temperatura en el cuerpo y favorece la llegada del sangrado. El *zoapatle* sube tanto la temperatura que, entre sus tantas funciones, en la Sierra Norte se le conoce también por tener características abortivas.

Los otomíes conocen más hierbas que tienen utilidad para el problema opuesto: hay mujeres que menstrúan en abundancia o que, por ver a un muerto, no se les corta la hemorragia. Para lidiar con este problema utilizan distintas hierbas medicinales que detienen el sangrado, como la ruda, por ejemplo. Sin embargo, no es muy bueno detenerlo del todo, ya que es a través del sangrado menstrual que el cuerpo se limpia, como ya se señaló.

Las plantas empleadas para disminuir o desaparecer la hemorragia pertenecen al ámbito de lo frío, y deben causar el mismo efecto en el cuerpo que los cítricos fríos mencionados con antelación. Estos actos son prácticas corporales llevadas a cabo con el objetivo de equilibrar la temperatura del cuerpo, contrarrestar el exceso o el déficit que generan los fluidos corporales o la ausencia de ellos.

Como se aprecia, todas las normas y tabúes que existen con respecto a la menstruación estabilizan la temperatura, y todas tienen como objetivo disminuir el exceso de calor; es decir, conocer para templar al mundo. Con respecto a las nociones de temperatura en torno a lo frío/caliente entre los p'urhépecha, Roberto Martínez señala que:

[...] los diferentes seres y objetos del mundo están dotados de cualidades frías o calientes cuyo contacto incide en el desarrollo de los humanos y en el entorno en general [...] la oposición entre estas clases de propiedades no sólo se encuentra en el ambiente sino que, sobre todo, es constitutiva de los hombres [...] Sin embargo, la calidad térmica de los diferentes entes está lejos de ser uniforme [...] Lo interesante aquí es que, en la persona, lo frío y lo caliente no se reducen a cualidades abstractas sino que, al menos ocasionalmente, se concretizan en el interior del cuerpo (Martínez, 2013: 65, 67).

Para los otomíes todos los elementos del cosmos son fríos o calientes, incluyendo al hombre, aunque en particular, el varón es caliente y la mujer fría, pero durante la menstruación esta última se transforma en caliente por el líquido vital que es la sangre menstrual. En este sentido, el ordenamiento del mundo, basado en la temperatura de los seres no tiene nada de abstracto, son cualidades específicas que colocan a cada ser en un lugar determinado y no en otro. Por eso, las creencias y las reglas culturales que establecen los otomíes con respecto a la menstruación delimitan las actitudes y las actividades que deben de llevar a cabo las mujeres mientras dure su periodo.

Consideraciones finales

Los resultados de esta investigación se enfocan en conocer los significados y prácticas en torno a la menstruación en la cultura otomí. Estos saberes son utilizados para conocer y templar el mundo. Cada acción, cada significado está enfocado en equilibrar el exceso de calor que produce la sangre menstrual.

Desde el comienzo de los tiempos, gracias a las narraciones recabadas sobre el mito del origen de la menstruación, se sabe que "el ciclo", al ser una relación sexual con la Luna, es peligroso. Es un fluido relacionado no sólo con las personas, sino que también se relaciona con el cosmos, gracias al encuentro sexual de la mujer con Luna *Zānā*, el ancestro o *Antigua*.

Según el mito, en la cultura otomí, la posibilidad de la vida y de la reproducción nacen a partir de la unión de lo masculino (*Zänä*)/femenino (mujer), pero esta unión no se da entre personas, sino entre las mujeres y los ancestros o *Antiguas*. En este sentido, se concluye que la menstruación comunica al pueblo otomí con sus ancestros, misma que, en la cultura otomí, ocurre gracias a una relación sexual cósmica y ancestral. Es *Zänä*, el ancestro o la *Antigua* Luna el que activa los ciclos menstruales otomíes.

Todas estas ideas míticas acerca de la menstruación son teotipos, que sirven para legitimar las creencias y acciones que se presentan alrededor de los ciclos menstruales y que coloca a la mujer en una posición histórica determinada, la cual escapa a su voluntad, como por ejemplo ser deseada, ser amante, ser caliente, ser contaminante, ser peligrosa.

En este sentido, se concluye que la menstruación es un hecho cultural, no sólo un factor biológico. Coloca a la mujer en la figura de amante, un ser al cual la Luna desea gracias al exceso de calor, lo cual constituye uno de los primeros estigmas que encontramos en la cultura otomí respecto a la sangre menstrual.

La menstruación constituye una parte importante de la vida de los hombres y de las mujeres otomíes, ya que es una construcción de saberes que encauzan dicho fenómeno. Aunque la sangre menstrual convierte a la mujer otomí en un ser sucio que debe de limpiarse, es decir, se trata de un fluido caliente que debe de exteriorizarse del cuerpo para que la mujer se limpie y no se enferme, pero, sin embargo, contamina el mundo y a los seres que se encuentran a su alrededor. Los fluidos como la sangre menstrual hacen que el cuerpo femenino y masculino se vean afectados de diferentes formas en la cultura otomí, por efecto de la pérdida de diferentes sustancias.

Por tanto, los fluidos vitales son aspectos culturales de una sociedad; esto es, la explicación que construyen los otomíes sobre ellos los convierte de un carácter biológico en uno cultural. Son construcciones culturales que se crean a partir de un dato biológico: la valencia diferencial de los sexos.

La mujer que es fría cuando menstrua se transforma en caliente y esto desequilibra el cosmos, estigma fundado en la visión dualista otomí. Visión que está fundada en un cuerpo sexuado, en la que la primera dicotomía y la más importante es lo masculino/femenino. Para la cultura otomí, la diferencia de los sexos y el distinto papel de éstos en la reproducción, es decir, la valencia diferencial de los sexos, constituye un factor fundante de su cosmovisión y su identidad; se podría decir que es el origen y la razón social de dicha cultura.

En la cultura otomí, la dicotomía masculina/femenino se encuentra en todos los seres del cosmos y es un opuesto complementario que coloca en diferentes estatus y roles al hombre y a la mujer. En este sentido, para dicha cultura es la visión dualista del mundo la que está fundada en el origen de la valencia diferencial de los sexos.

Las concepciones que existen en la cultura otomí acerca de la menstruación colocan a la mujer como fuente contaminante, como algo peligroso del cual hay que cuidarse, lo que nos remite a un orden clasificatorio del mundo otomí, mismo que se ve afectado o desequilibrado por el aumento de temperatura que genera la menstruación en el cuerpo femenino y en el cosmos. Por esta razón se ponen en práctica prohibiciones culturales que amortiguan tal inestabilidad. Todas las reglas e interdictos que se conocen sobre la menstruación entre los otomíes tienen el objetivo de templar al mundo, es decir, equilibrar o contrarrestar el exceso de temperatura que es la menstruación.

Todos los elementos del cosmos están ordenados de acuerdo con sus cualidades, pero la sangre menstrual es el gran desequilibrio cósmico, ya que atenta el orden que construye la identidad otomí, la cual se basa en relación con el género (masculino/femenino) socializado. Al igual que la sexualidad como práctica, la menstruación es el eje de esa relación (masculino-Luna/femenino-mujer) y el origen del linaje, la ancestralidad y la cultura otomí en general.

Referencias bibliográficas

- Díaz, Rodrigo, 2014, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Víctor W. Turner*, México, Gedisa.
- Inali, 2009, *Catálogo de las lenguas indígenas de México. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Fagetti, Antonella, 1998, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés.
- _____, María Gabriela Garrett Ríos y Jorgelina Reinoso Niche, 2017, "Interlocución y mediación: el uso ritual de la Santa Rosa entre los otomíes de la Huasteca meridional (México)", *Scripta Ethnologica*, núm. 39, pp. 49-66.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional Indigenista.
- _____, 2001, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana), pp. 453-484.
- Gallardo, Patricia, 2012, *Ritual, palabra y cosmos otomí: Yo soy "costumbre", yo soy antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guber, Rosana, 2005, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- Héritier, Françoise, 2002, *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, España, Ariel.

- López Hernández, Miriam, 2012, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, México, Libros de la Araucaria.
- _____, 2017, *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas.
- Martínez González, Roberto, 2013, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Peña, Francisco de la, 2009, "Cuerpo, desorden mental y cultura", en Francisco de la Peña (coord.), *Cuerpo, enfermedad mental y cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Escuela Nacional de Antropología e Historia-Programa de Mejoramiento del Profesorado, pp. 11-29.
- Reinoso, Jorgelina, 2011, "Conocer templando al mundo. Cuerpo y menstruación otomí, México", tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- _____, 2018, "Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes", México, tesis de doctorado en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
- _____, 2019, "La Santa Rosa es la que canta. Concepciones en torno a la planta sagrada entre los otomíes de la Sierra Nororiental de Puebla", en Antonella Fagetti (coord.), *Xünfö Dēni-Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Conacyt, pp. 179- 222.
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1938, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, México, Pedro Robredo.
- Schultes Richard, Evans y Albert Hoffmann, 2008, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Trejo Barrientos Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González, Claudia Guerrero Robledo, Israel Lazcarro Salgado y Sylvia Maribel Sosa Fuentes, 2014, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vásquez Santibáñez María Belén y Ana María Carrasco Gutiérrez, 2017, "Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del norte de Chile. Un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual", *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 49, núm. 1, pp. 99-108.

Dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La mitad inferior del cuerpo, el diablo y la sexualidad*

Jaime Echeverría García
Universidad la Salle

Resumen

Un narración nahua del municipio de Pahuatlán, al occidente de la Sierra Norte de Puebla, asienta que la creación del ser humano estuvo determinada tanto por Dios como por el diablo, correspondiendo una parte del cuerpo humano a cada uno: la superior fue creada por el primero, y se caracteriza por la bondad y la razón; mientras que la inferior, creada por el segundo, es la sexual y está vinculada con la maldad. A partir de esta información se profundiza en la clasificación dualista que los nahuas pahuatecos hacen del cosmos, especialmente de la parte inferior: la femenina, sexual, terrestre, húmeda y nocturna. En este recorrido se estudian las características que definen a Dios y el diablo en el pensamiento nahua del municipio y los vínculos entre la mujer, la sexualidad y satanás. Por último, se discute la diferente forma que tienen nahuas y otomíes al relacionarse con los temas sexuales.

Palabras clave: mitad inferior del cuerpo, parte inferior del cosmos, mujer, sexualidad, diablo.

Abstract

A nahua story from the municipality of Pahuatlán, west of the north mountain range in the state of Puebla narrates that the creation of humanity was determined by God and by the devil, so a half of the human body corresponds to each of them: the upper part was created by God and it is characterized by kindness and reason,

* Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por haberme otorgado una beca de investigación posdoctoral a través del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), mediante la cual pude llevar a cabo trabajo etnográfico en el municipio de Pahuatlán, específicamente en la comunidad nahua de Xolotla, entre 2016 y 2017, así como la elaboración de este artículo. También agradezco al Posgrado en Antropología Social de la ENAH y especialmente al doctor José Carlos Aguado Vázquez, cuyo apoyo constante y comentarios durante la estancia ayudaron a la realización de este artículo.

while the lower part, created by the devil is sexual and linked to wickedness. On the basis of this information, I delve into the dual classification that nahuas from Pahuatlán have made of the cosmos, specially of the lower part of it: the one that is feminine, sexual, terrestrial, wet and nocturnal. I study defining features of god and the devil in the nahua thinking and the links among women, sexuality and the devil. Lastly, I talk about the particular way in which nahua and otomí people relate to sexual matters.

Keywords: Lower part of the body, lower part of the cosmos, woman, sexuality, Devil.

Introducción

Uno de los rasgos que predominó en la cosmovisión de los antiguos pueblos de lengua náhuatl que habitaban el Altiplano Central a la llegada de los españoles fue una concepción dual del mundo que lo dividía todo en pares opuestos complementarios. Esta visión se hacía patente desde el nacimiento. Así, la vida de niños y niñas se estructuraba de formas distintas al momento de asignarles espacios, oficios y simbolismos. También representaban un ámbito del cosmos particular. El mito fue la instancia incuestionable que pautó las diferencias entre los géneros (Quezada, 1996).

Es el mito mexica de la creación del sol y de la luna el que precisamente dio cuenta de las asignaciones simbólicas distintas que fueron conferidas a mujeres y hombres, las cuales tuvieron trascendencia cósmica. De forma resumida se narra que las deidades Nanahuatzin y Tecuciztecatl hicieron penitencia cuatro días y realizaron ofrendas; posteriormente debieron inmolarsse arrojándose al fuego. Cuando los dioses le dijeron a Tecuciztécatl que se aventara a las llamas, éste tuvo miedo y no lo hizo. Entonces, las divinidades se dirigieron a Nanahuatzin y le instaron a que se arrojara a las brasas. Él tomó valor; cerró los ojos y se lanzó a la hoguera. Al ver esto, Tecuciztécatl se arrojó también a las llamas. Tiempo después, Nanahuatzin se convirtió en sol y Tecuciztecatl en luna (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. II: 694-696).

No es difícil inferir cuáles fueron los atributos simbólicos que los mexicas y nahuas confirieron a los astros. Nanahuatzin, el dios solar, se vinculó con lo diurno, el cielo, lo alto y la valentía; mientras que Tecuciztecatl, la luna, se relacionó con lo nocturno, la noche, lo bajo y la cobardía, entre otros aspectos. Estas asociaciones también abarcaron a los géneros: el sol era a lo masculino como la luna a lo femenino. Respecto de esta última relación, hay que recordar el estrecho vínculo que mantenía el astro lunar con la menstruación, tan es así que el verbo *metzhuia*, "tener la muger su costumbre", en palabras de fray Alonso de Molina (2004, sección náhuatl-español: f.55v), es decir, tener menstruación, significa literalmente "tener luna o mes".¹

¹ Para los nahuas xolotecos, la fase en la que se encuentra el astro influye en la cantidad de sangre que se menstrúa: en luna llena las mujeres la desechan en abundancia, mientras que en luna nueva es poca.

La intención del presente artículo no es trasplantar la visión nahua del cosmos del siglo XVI a la realidad etnográfica de los nahuas xolotecos. No podemos obviar los casi cinco siglos de transformaciones históricas que han ocurrido entre los pueblos indígenas a partir de la Conquista, pero tampoco podemos ignorar las resistencias de la memoria, frente al olvido, a través de la persistencia de un entramado simbólico que nos remonta a tiempos prehispánicos.

Así como el mito instauró una división del cosmos en dos mitades a partir de la creación de los astros solar y lunar entre los antiguos nahuas, de igual manera observamos un dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, cuyo estudio es el objetivo del presente artículo. En buena medida, dicho dualismo está determinado por la naturaleza creadora de Dios y del diablo, así como de sus connotaciones simbólicas. Es, otra vez, en el tiempo mítico donde se funda este dualismo, el cual veremos proyectado en varias narraciones de la creación del ser humano que poseen los nahuas de esta región. Tomamos como punto de arranque uno de esos relatos míticos para profundizar en el pensamiento dual pahuateco, a partir de las representaciones que se han creado sobre Dios y el diablo, cuya relación se ha forjado a la usanza del antiguo panteón mesoamericano, es decir, ambos son figuras opuestas pero complementarias, por lo que guardan una relación horizontal, e incluso mantienen amistad. Posteriormente centramos la mirada en la parte inferior del cosmos, es decir, en la parte inferior del cuerpo, en términos de los nahuas de Pahuatlán, que es la que más nos interesa, para lo cual abordamos la estrecha relación que mantiene la mujer con la sexualidad y el diablo. Por último, en las conclusiones discutimos los diferentes modos que tienen nahuas y otomíes para tratar los temas sexuales, a propósito del relato de la creación del ser humano en manos de Dios y del diablo, compartido por ambos grupos.

Ya hemos anunciado de forma indirecta la metodología que desarrollamos en nuestra argumentación, que impacta en el tratamiento que hagamos de los datos etnográficos. Nos apoyaremos, en la medida de lo posible, en la cosmovisión de los nahuas del siglo XVI para hacer comparaciones entre datos antiguos y modernos, y como una vía para sugerir relaciones simbólicas no expresadas abiertamente por los nahuas de Pahuatlán, especialmente los de la comunidad de Xolotla, localidad de donde mayormente se recuperó información. De ese modo seguimos un método etnohistórico mediante la conjunción de la antropología y la historia, lo que nos permite mantener un punto de vista diacrónico y uno sincrónico, lo cual posibilita determinar las persistencias y los cambios en los temas referentes al cuerpo, la sexualidad y la naturaleza de las deidades indígenas, entre otros, siempre con ánimos de comprender el presente etnográfico y sin imponer una visión anacrónica o extraña al contexto de estudio.

El argumento que sostenemos es que la división del cosmos fue precedida por Dios y el diablo a nivel del cuerpo humano, a través de su creación, de modo que la mitad superior del cuerpo corresponde a Dios y es principalmente masculina, en

tanto que la mitad inferior le pertenece al diablo y es predominantemente femenina. Como veremos a partir de los datos etnográficos, tales relaciones no son muy evidentes, pero mediante un cruce de información se puede sugerir lo anterior.

En el pensamiento nahua prehispánico no hay duda de que la mujer pertenecía al nivel inferior, terrestre y sexual. Tenemos, por un lado, que el término *tlaticpacayotl*, literalmente, “lo propio de la superficie de la tierra”, significaba sexo (López Austin, 2003: 93); y la tierra era pensada como un ser femenino.² Cuando una persona moría se decía en náhuatl *itech naci in Tlaltecuhlli* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: f. 42r). El acto de morir se concibió como una relación sexual con la tierra, pues el verbo *itech naci*, refirió Molina, significa “tener parte con alguna muger” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: f. 42r). Por otro lado, a diferencia de los hombres, la gran intensidad de la actividad sexual no afectaba a las mujeres, incluso siendo ancianas. En un *huehuetlatolli* (“palabra antigua”) o discurso moral recuperado por Sahagún, se asientan las palabras —en la traducción del franciscano— que dos mujeres ancianas expresaron a Nezahualcōyotl: “nunca nos hartamos [...] desta obra [el sexo] [...] nuestro cuerpo [...] recibe todo cuanto le echan y desea más [...] y si esto no hacemos, no tenemos vida” (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. XXI: 575).

Adelantándonos a una de las narraciones de la creación del ser humano en Xolotla, se dice que el diablo moldeó con lodo la parte inferior del cuerpo, incluidos los genitales. Por consiguiente, lo bajo y lo sexual pertenece a su esfera. Al hacer confluír el dato histórico y el etnográfico podríamos inferir que lo femenino está igualmente englobado en la parte inferior gobernada por el diablo. Sin embargo, reconocemos que no podemos tomar una postura rotunda al respecto.

La creación del ser humano

Don Cipriano Evangelista,³ nahua de la comunidad de Xolotla, del municipio de Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, cuenta una curiosa narración sobre la creación del ser humano:

Quando Dios terminó de crear al hombre con el lodo, nada más la mitad superior,⁴ el diablo le dijo: ¿ya terminó? Ya terminé. ¿Y no le queda algo de lodo? Sí como no, tengo aquí otro poquito. Ah bueno, porque se me hace que le falta algo más, yo le

² En estricto sentido, Tlaltecuhlli mantuvo tanto aspectos femeninos como masculinos, de aquí que en su iconografía se le presentara en ocasiones como un varón que porta *maxtlatl*, una especie de calzoncillo. No obstante, el aspecto que predominó fue el femenino; y tal dominancia se refleja en la mayor abundancia de representaciones femeninas de la diosa de la tierra (López Luján, 2010: 101).

³ He cambiado el nombre del informante por fines de confidencialidad.

⁴ No podemos dejar de señalar la semejanza que existe entre este relato y el asentado en la *Histoire du Mechique* (2002, cap. 1: 125), que refiere al origen del ser humano entre los antiguos nahuas de Texcoco. Se cuenta en el mito que un día cayó del cielo una flecha en un lugar llamado Tezcalco, y del hoyo que dejó salieron un hombre y una mujer, los cuales no tenían “más cuerpo que de los sobacos [para] arriba [...]”; y él engendraba metiendo su lengua en la boca de la mujer”.

agrego lo mío, présteme el lodo. Le entrega el lodo al diablo y empieza a formar la parte inferior del cuerpo: sus piernas, su parte genital, y eso para Dios es muy ofensivo, es una parte pecaminosa.

La evidente exégesis que hace don Cipriano del breve pero sustancioso relato, pone de manifiesto que se concibe en Xolotla una dualidad en la creación del ser humano, que es proyectada en el cuerpo: la parte superior es buena, creada por Dios, mientras que la inferior es negativa, pues al ser creada por el diablo, éste le imprimió su esencia. Y al ubicarse los genitales en la parte inferior, éstos y el sexo forman parte de su ámbito, y, por ende, se vuelven pecaminosos, lo malo. Entonces, en el propio cuerpo del ser humano, tanto masculino como femenino, está inscrita la bondad y la maldad, de acuerdo con la doble participación en su creación.⁵

Siguiendo con la explicación del relato ofrecida por don Cipriano, para él, la mitad superior del cuerpo no corresponde con el hombre ni la inferior con la mujer: "Hay división en cuanto a pureza e impureza, pero no hay división de sexos en ese sentido". Efectivamente, en el relato anterior no se aprecia tal distinción, pero existe por lo menos un indicio que arroja luz sobre la posible identificación de la mujer con la parte inferior del cuerpo, entre los nahuas pahuatecos.

En la década de los años cincuenta, Ricardo Vaquier escribió un libro en el que recopiló datos históricos, sociales y políticos del distrito de Huauchinango. En éste incluyó una muy breve información sobre la vida indígena del municipio de Pahuatlán, pero de gran relevancia para nuestro tema. Respecto del matrimonio indígena, Vaquier (2010 [1953]: 126-127) señaló que el "[...] ritual más significativo para los novios y para los padres de éstos [...] consiste en que el novio parte en dos un muñeco de pan cuyo sexo está perfectamente determinado de acuerdo con los deseos de los padres del novio, es decir, según quieran que el primer hijo sea hombre o mujer; *la novia se come medio muñeco de la cintura hacia abajo y el novio el resto*".⁶

Con esta práctica ritual posiblemente se estaría rememorando la creación dual del ser humano en manos de Dios y del diablo, pero se precisaría que el hombre está identificado con la parte superior del cuerpo, y la mujer con la inferior, en la que se incluyen los genitales. Mediante estas asociaciones, lo masculino y lo femenino adquieren una variedad de referentes simbólicos distintivos: lo primero se relaciona con Dios, lo alto, el cielo, la razón y la pureza; en tanto que lo segundo se vincula con el diablo, lo bajo, la tierra, la sexualidad y el exceso.

Por otro lado, contamos con información que refuerza el vínculo entre el diablo y la parte inferior del cuerpo. En la comunidad vecina de Mamiquetla, nahua también, nos narraron que un anciano se encontró a una mujer en el bosque de Huau-

⁵ Para Jacques Galinier (1990: 668), el axioma de alcance universal expresado como mitad-Dios, mitad-diablo, es "la clave a la vez de la cosmología y de la antropología de los otomíes".

⁶ Las cursivas son del autor del presente artículo.

chinango, quien estaba sentada en una piedra y mostraba una peculiaridad física: le faltaba la mitad inferior del cuerpo. Ella contaba que había matado a sus padres, y como castigo, el diablo le había comido de la cintura para abajo. Posteriormente, el torso de la señora fue llevado al centro de Huauchinango y lo colocaron en la plaza. Y desde ahí exhortaba a la gente que no hiciera lo mismo que ella había hecho. Al final, la quemaron por ser "cosa diabólica" (Cristina González, comunicación personal, 2010).

Nos encontramos frente a un contenido sincrético indígena en el que se conservó la antigua asociación entre la mujer y la sexualidad, a la cual se le agregó, con la llegada de los españoles, la figura del diablo. Hay que recordar que en la Europa medieval, el diablo estaba estrechamente relacionado con la mujer y la sexualidad (Kramer y Sprenger, 2006: 25-34, 113-125). Con tal base, en el proceso de apropiación de la imagen diabólica, los indígenas pudieron fácilmente incorporarla a la mitad inferior del cosmos.

Además del relato contado por don Cipriano, registramos dos versiones más sobre cómo Dios y el diablo intervienen en la creación primigenia. La primera también es de Xolotla y la segunda es de la comunidad vecina de Atlantongo. Don Refugio, versado en las antiguas creencias y rituales de Xolotla, nos contó que cuando fueron creados Adán y Eva, no hablaban.

Entonces el *amocuale tlacatl*, el malo, dice: ¿Dios no está viendo lo que está haciendo? No hablan, ven, se mueven, pero no hablan, les falta otra cosa. Me vas a dar la mitad y ahorita voy a ver lo que voy a hacer. No, dijo Dios. Si son mudos, cómo se van a entender. Ahí sentado les echan bendiciones y no. Bueno, dijo Dios, te voy a dar una cuarta parte. Le dijo el malo a Dios que se volteara, y les empezó a hacer cosquillas y se rieron. En un momento Adán y Eva hablaron y le dijeron al diablo que ya no les hiciera cosquillas, que ya se habían reído mucho. Le dijo a Dios: ahora voltéate y vas a ver, ahí están tus hijos, ya hablaron. Entonces agarra una cuarta parte, pero el diablo agarró más, la mitad, y esos que agarró son sus hijos. Los malos son hijos del hombre malo, los buenos están con Dios, los que aprendieron de la doctrina, le rezan (don Refugio, comunicación personal, 2016).

En Atlantongo recuperamos el siguiente "cuento" de voz de don Antonio, que es como llaman a las narraciones míticas en Pahuatlán. En éste, los papeles entre Dios y el diablo se invierten:

Dice el cuento, el diablo, él puso nomás el medio cuerpo, de aquí p'arriba [...] el diablo pensaba o pensó cómo se va a poner su compañero, bueno, sus huevitos; el diablo pensaba qué va a poner en los sobacos. Entonces Dios pensó, dice: "no, no vamos a hacer así, estás fallando", le dice al diablo. ¿Por qué? Sabes por qué, mañana temprano, ya se va a ver mucha gente, a los compadres, a su compadrito, ¿cómo

le van a saludar? ¿Cómo se le saluda?, y tiene su compañero por acá [señala la axila] se le va a enseñar lo que tiene, dice Dios. No, mejor no así, vamos a buscar adónde, por eso nos pusieron atrás de las nalgas, p'a que no se vea. Como pensaron, ¿quién fue más estudiado?, pues Dios. Así Dios formó de la cintura para abajo (don Antonio, comunicación personal, 2017).

En las tres narraciones se aprecia que Dios y el diablo son colaboradores en la creación del ser humano. Éste no deja de ser una obra incompleta hasta que los dos intervienen en su conformación. A pesar de esta constante, las dos versiones se distancian de nuestra historia inicial. En el segundo relato, Dios forma el cuerpo del ser humano en su totalidad, pero termina siendo un cuerpo incompleto porque carece de la facultad del habla. Dicha creación se completará cuando el diablo haga reír a la pareja primigenia, lo que permitirá la producción del lenguaje. Esta narración puede entenderse como el mito de los orígenes del habla, y, especialmente, de la risa. Si extendemos el campo semántico de la risa, tal estaría relacionada con el placer, y éste, a su vez, con el diablo. Dicha versión es interesante por la oposición que se establece entre los hombres que ríen, que gozan, que pertenecen al diablo; y los que son hijos de Dios, que conocen la religión católica y le rezan. Aquí no se precisa que el placer sea meramente una expresión sexual, pero podría estar dirigido hacia ésta. Al final del relato, Dios le concedió al diablo el derecho a la paternidad y la potestad sobre una cuarta parte de los seres humanos creados, sin embargo, éste tomó una actitud ventajosa y se apropió de la mitad de los hombres.

La segunda historia todavía se aleja más de la primera, pues se invierten los papeles creadores: al diablo se le atribuye la parte superior y a Dios la inferior, pero no por esto se pretende vincular a Dios con la sexualidad, pues continúa siendo un ámbito del demonio. A diferencia de las dos primeras historias, aquí se resalta la mayor inteligencia de Dios sobre la del diablo, debido a que colocar los genitales en las axilas de los humanos no era una buena idea, pues debían de estar ocultos ante la presencia de la gente. Entonces, Dios pensó que era mejor que se colocaran en la parte inferior del cuerpo, y, así, la creó.

En apariencia, los relatos sobre la creación del ser humano en Pahuatlán han sido hondamente influidos por la religión católica, pero de inmediato observamos que las características bíblicas de Dios se desvanecen en el pensamiento indígena, pues su potestad es compartida con el diablo desde la mera existencia del ser humano. Se aprecia, más bien, una relación entre estos dos seres permeada por la antigua tradición religiosa mesoamericana, cuya visión dualista estructuró cada uno de los aspectos del mundo, desde los seres divinos hasta las cosas más mundanas. Si bien predomina en el discurso de los nahuas xolotecos la idea de que el sexo es cosa del diablo, y, por consiguiente, de naturaleza pecaminosa, por lo menos entre los de mayor edad, la noción indígena que subyace es la cualidad contaminante del sexo, que se asienta en la definición del concepto *tlazolli*, "basura", lo cual

nos apunta nuevamente a una concepción prehispánica. Retomaremos esta información en el último apartado.

Dios y el diablo: opuestos pero complementarios

En este apartado vamos a referirnos a las características y los distintos nombres que reciben Dios y el diablo, quien cuenta con un número mayor de apelativos, cada uno de los cuales alude a una característica propia. Hemos visto que ambos y sus rasgos particulares instauraron la diferencia entre los sexos a nivel corporal. Más adelante veremos cómo ellos también se utilizan como marcadores de la diferencia étnica, específicamente entre el indígena y el mestizo.

Dios y diablo pertenecen a ámbitos temporales distintos. El día le pertenece al primero y el segundo gobierna la noche. Se cree que en el día las cosas se pueden hacer bien; en tanto que la noche es propicia para la maldad. Asimismo, la aparición de seres sobrenaturales malignos es más recurrente durante el tiempo nocturno. Con la introducción del catolicismo en tierras americanas, el Sol, una deidad de extrema relevancia en el pensamiento indígena prehispánico, se identificó con el Dios de la Biblia. Por ello, *totatzin* Dios, nuestro padre Dios, rige sobre la tierra desde el amanecer hasta el ocaso, especialmente desde que despunta el alba hasta el mediodía, que es el periodo en que cobra mayor fuerza el sol.

La asociación entre el astro solar y Dios tenía mayor fuerza hace algunas décadas, no obstante, todavía algunos reconocen la divinidad del primero. Para un xoloteco, "Dios vive en el centro del sol. Él puede entrar en lo más ardiente del sol, a Dios no le quema". Esta identificación, aunada a la relación de Dios con la pureza y el color blanco, contenidos en el concepto *chipahuac*, conducen a un conjunto diferente de relaciones simbólicas. En general, el *teocintli*, el maíz, es Dios mismo; pero la relación más estrecha es la que establece con el maíz blanco, símbolo de la pureza y de la perfección. De ahí que se prefiera su consumo sobre los maíces de colores distintos. En toda fiesta debe ingerirse maíz blanco, ya sea en tamales o en tortillas. Incluso, hoy algunos prefieren comer sólo esa variedad, sin importar que sea más cara. A diferencia del blanco, que es para el consumo humano, el maíz amarillo está destinado a los cerdos.

Esta relación puede extenderse todavía más. La tortilla de maíz blanco se asocia con la hostia, que también es blanca. Y así como la hostia sacramentada representa el cuerpo de Cristo, el maíz simboliza la carne del indígena. Por otro lado, el hecho de que la hostia expuesta en el Santísimo se encuentre rodeada por rayos, permitió un camino directo para la fusión de Dios con el sol en el pensamiento indígena. De hecho, menciona un xoloteco que en el Santísimo, "los indios no ven la hostia sino los rayos solares que la circundan" (don Cipriano, comunicación personal, diciembre de 2017).⁷

⁷ Agradezco a Gilberto León Vega el intercambio de ideas que llevaron a precisar los planteamientos anteriores.

Antes, algunos comportamientos eran sancionados o propiciados a partir de la relación que se mantenía con el astro solar. Por ejemplo, cuando el niño tiraba el maíz se le reprendía, porque era Dios mismo a quien se dejaba caer. Cuando salía el sol se quitaban el sombrero y le decían *totatzin* Dios. Algunos también acostumbraban a esconderse del astro para que Dios no los viera. Asimismo, se exponía a los niños pequeños al sol cuando iba despuntado y se les persignaba, pues de este modo adquirirían crecimiento.

Así como las dos divisiones temporales del día están gobernadas por Dios y el diablo, el día y la noche, respectivamente, los espacios también están marcados por uno y otro. Los lugares en los que se levanta una cruz son potestad de Dios, porque anduvo por ahí, por consiguiente, el “malo” no puede pasar por dichos espacios. En cambio, los sitios que carecen de una cruz son por los que transita el diablo, especialmente las encrucijadas. En la época prehispánica, estos espacios fueron los predilectos de las diosas llamadas *tzitzimime* (*Leyenda de los soles*, 2002: 185), de rasgos esqueléticos y poseedoras de un carácter malévolo, quienes devorarían a los humanos al final de los tiempos (Sahagún, 1950-1982, lib. VII, cap. 1: 2). En Pahuatlán encontramos una reminiscencia de estas diosas, y, de hecho, se trata del propio diablo, como veremos más adelante.

A la oposición arriba/abajo determinada por Dios y el diablo, respectivamente, se le suma la oposición derecha/izquierda, la cual parte de una afirmación bíblica. Así como se expresa en una de las cartas del apóstol Pablo (Efesios, 1:19-21) que Cristo está sentado a la derecha de Dios Padre —afirmación teológica que forma parte de la oración del Credo—, se dice en Xolotla que las personas de buen comportamiento se colocan a la derecha de Dios. En contraste, las que se portan mal les corresponde el lado contrario, el izquierdo. Éstas tienen por dueño al diablo, quien se las lleva al Mictlán, al infierno. En tal lugar se experimenta que algo pica como una espina y domina un olor fétido. Se dice que cuando un hombre se va al Mictlán cuando muere, una mujer lo va a estar abrazando, pero no es de verdad una persona.⁸ Esto ocurre porque el Mictlán es un lugar de inversión, es decir, es un tiempo-espacio paralelo al tiempo-espacio terrenal, en el que la forma humana de vivir está alrevesada. Esto se aprecia bien en los datos prehispánicos.

El Mictlán contrastaba con la habitación humana por constituir un lugar que no contaba con aberturas para que saliera el humo (Sahagún, 1950-1982, lib. XI, cap. XII, párr. IX: 277). Respecto de los alimentos, ahí se ingería todo aquello que no era comestible en la tierra. Así, decían que los dioses del inframundo comían manos y pies; tenían por guisado el pinacate y el pus por atole; y se alimentaban de tamales peídos. Todos los que iban al Mictlán ingerían cuescos de frutas y hierbas espinosas (*Primeros memoriales...*, 2009: 58-59). El inframundo igualmente se caracterizó por su hedor (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969: 57).

⁸ Doña Gloria, comunicación personal, 2010.

Dios se aparece en ocasiones como un hombre humilde, en andrajos y sin sombrero, con la finalidad de demostrar que lo que se posee realmente no le pertenece a uno, pues se debe compartir. También se presenta en sueños como un hombre alto, de calzón, sarape y sombrero, quien exige trabajo y acción. Estas representaciones de Dios contrastan radicalmente con las del diablo, pues éste posee todas las riquezas, tal como lo refleja uno de sus nombres: *itecotomi*, "dueño del dinero". También se le denomina *moxicuani*, "el envidioso". A pesar de que el diablo llega a compartir la riqueza con determinadas personas, específicamente con las que son trabajadoras, éstas no pueden despilfarrar el dinero que les concede pues corren el riesgo de que se los quite. Y una vez que reciben capital, no podrán sostener relaciones sexuales, con su cónyuge, los martes y jueves, pues existe el peligro de que muera éste. Dichos días están dedicados al diablo y a la brujería.

En cuanto a su imagen física, el diablo se representa como un charro vestido de negro, que anda en un caballo de mismo color, de muy buena calidad y con espuelas de oro. En ocasiones se presenta con una apariencia espantosa: extrema delgadez, rostro demacrado, con los ojos o la boca torcidos, y orejas grandes. También se muestra con una barba larga, que es uno más de los rasgos que apunta a la figura del mestizo. El diablo se aparece con mayor propensión a la gente de mal comportamiento.

Nuevamente vemos el contraste con Dios, quien siempre adquiere una apariencia humana normal. En términos auditivos, el diablo era percibido por el ruido de una cadena que se arrastraba, o de una lona, un jinete que galopaba, el canto de un gallo o el ruido de una cabra. Una más de sus manifestaciones es mediante ilusiones. Arroja piedras a los árboles o a las personas, pero nunca les pasa nada; incluso piedras grandes como las del *tenamaztle*, el fogón, y nada sucede. Algunos también han visto que corta un árbol y que no ocurre nada; o que machetea una casa y no la daña.

Las representaciones de Dios y del diablo aparecen como rotuladoras de la diferencia étnica. La imagen del primero encarna al indígena, de condición humilde y con vestimenta masculina tradicional. Mientras que en franca oposición, el diablo personifica al mestizo, dueño de las riquezas y, dicen, de carácter prepotente. Esta identificación es un reflejo de la relación histórica de abuso y expolio que han sufrido los pueblos indígenas desde la Conquista hasta hoy, de manos de los españoles, primero, y de los mestizos, después.

La lista de apelativos conferidos al diablo es extensa. Además de *itecotomi* y *moxicuani*, se le nombra *yeycatl*, *tzitzimitl*, *colihuitl*, *amocuale*, *amo cualetlacatl* y *amocuale yolcatl*. El término *yeycatl* es la designación más común y refiere al mal aire, al espíritu malo. *Amocuale* y *amo cualetlacatl*, literalmente "no bueno" y "persona no buena", aluden evidentemente a su naturaleza maléfica y su presencia detrás de los hechos terribles cometidos por el hombre, como la violación de mu-

jeros. De esta forma, el *yeyecaconetl*, el “hijo del diablo”, corresponde al violador, en una de sus acepciones. También recibe el sobrenombre de *volcaconetl*, “hijo del animal”. Y cuando se aparece en forma bestial se le llama *amocuale yolcatl*, “animal malvado”. Más adelante veremos algunas de sus manifestaciones bestiales.

En cuanto a *colihuitl*, su definición literal es “pluma doblada o curva”. Aquí se establece una analogía entre el movimiento veleidoso de una pluma y el comportamiento del diablo. La pluma, según nos dijo don Cipriano (2010), “anda así cuando se tuerce, anda volando, volando, no se asienta luego en el suelo, anda como que rondando en el ambiente; también es [así] el demonio, anda rondando haber dónde nos pega, nos pellizca”. En este sentido, se sugiere que el diablo puede ser representado con plumas. Tanto esta información como el propio nombre dado al diablo son reveladoras respecto de las reminiscencias religiosas prehispánicas y de la demonización del panteón mesoamericano. Los nahuas que habitaban el centro de México en el siglo XVI tenían por dios a Acolmiztli, al que se le celebraba en Teotleco para contrarrestar el dolor. En ese tiempo, adultos y niños se adornaban con plumas de colores: los primeros se emplumaban el vientre, el corazón y la espalda; y los segundos, todo el cuerpo. Éste era el medio defensivo que empleaban para que Acolmiztli no les comiera el corazón cuando descendiera a la tierra (Sahagún, 1950-1982, apéndice del libro II: 190; 2002, I, apéndice del libro II: 287). La acción de comer el corazón de la gente era un acto mágico destinado a perturbar las facultades mentales, pues en dicho órgano residía el intelecto (Echeverría, 2012a: 128; 2012b: 376-377).

Las relaciones entre Acolmiztli y *colihuitl* resultan ser estrechas. El nombre del primero deriva de las palabras *acolli*, la parte superior del brazo u hombro, y *mitzli*, “puma”, y en otra de sus acepciones, “fuerte”, por lo que literalmente significa “puma de hombro” o “puma fuerte”. El concepto que nos interesa destacar es *acolli*. Cabe la posibilidad de que la raíz *-col*, por medio de la cual se conforman los verbos *coliuui*, “encorvarse” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: 52v), y *coloa*, “doblarse”, “dar vueltas” (Siméon, 2002: 123), esté incluida en la voz *acolli*, y aluda precisamente a la figura curvada de las plumas, que, como acabamos de ver, fue un elemento que formó parte de la identidad del dios. Esta asociación podría reforzarse al tomar en cuenta la palabra *colli*, que significa “abuelo”, la cual hace referencia a la típica postura encorvada de los ancianos. Entonces, tanto en Acolmiztli como en el diablo, específicamente en su advocación de *colihuitl*, encontramos las plumas como un elemento esencial; y también en ambos nombres posiblemente esté contenido el vocablo que alude a la figura curva de aquéllas. Así, el concepto *colihuitl* podría dar cuenta del proceso de satanización que sufrió el dios Acolmiztli por los frailes, y una de las maneras en que posiblemente fue reinterpretado el diablo entre los nahuas de Pahuatlán.⁹

⁹ La raíz *-acol* la encontramos tanto en el topónimo Acolhuacan como en el gentilicio de los que vivían en esta región, *acolhua*. Juan Bautista Pomar, autor de la *Relación geográfica de Texcoco*, señaló que el

Por otro lado, la asociación que se hace entre el movimiento ondulante de las plumas y el diablo nos permite dirigir la idea hacia el terreno de la moral. Dicho movimiento recuerda el camino de la inmoralidad y el que siguen las personas de mal comportamiento, según el discurso moral de los nahuas. Así, el movimiento zig-zagueante se opone al desplazamiento en línea recta, que simboliza la rectitud moral. De esta manera, la persona *amocuatlamelaca*, "la que no tiene cabeza recta", "pensamiento recto", es la que obra cosas malas, dice mentiras, calumnia; por ello se vincula con el diablo. De forma precisa, el *cuayeyecatl*, "el loco", es el que tiene poseída la cabeza por el mal aire. Una manera más de referirse a la persona perturbada es *yeyecayo*, que también alude a la posesión por los aires.

Abordemos ahora el último de los nombres dado al diablo: *tzitzimitl*. Éste es uno de los más interesantes por sus implicaciones históricas y sus variadas acepciones entre los nahuas de Pahuatlán. Cuentan en Mamiquetla que la *tzitzimitl* fue una anciana cuya nuera le dejó bajo su cuidado a su pequeño hijo. Durante la ausencia de la madre, la abuela lo mató e hizo tamales con su carne.¹⁰ De regreso, la mujer le preguntó por su hijo, a lo cual contestó que estaba dormido en la hamaca. La suegra le ofreció tamales, y al abrir uno se encontró el pequeño dedo de un niño. Más tarde, la madre fue a buscar a su hijo pero no estaba, por lo que infirió que su abuela lo había matado. La mujer y el esposo se pusieron de acuerdo para vengarse del terrible acto. Prendieron el temazcal y así lo dejaron todo un día para que estuviera bien caliente. Posteriormente le dijeron a la suegra que se metiera para calentarse. Lo taparon muy bien con piedras para que no pudiera salir, y empezaron a acarrear mucha agua para echarle. Ahí falleció la anciana. A los cuatro días lo destaparon, y de su interior salieron todos los animales ponzoñosos.

A partir de esta narración mítica, al vocablo *tzitzimitl* se le dotó de un campo de significado con aplicabilidad en el contexto cotidiano. Es utilizado principalmente para denotar la condición de inmoralidad de ciertas personas, aunque no se limita a esto. Por ejemplo, a los que tienen piojos les dicen *tzitzimitl*, situación que era común hace cinco o seis décadas por falta de aseo. Al respecto, todo

nombre de este lugar proviene de *acol(li)*, hombre, por lo que traduce el plural *aculhuaque* como "hombrudos" (Pomar, 1986: 49). La traducción de Pomar se apoya en la iconografía del glifo de Acolhuacan, el cual es representado mediante un brazo de cuya parte cercenada brota agua (véase *Códice Mendoza*, f. 21v). Debemos recordar que Acolmiztli fue uno de los nombres de Nezahualcōyotl, *tlatoani* de Texcoco, la ciudad más importante del Acolhuacan. Con esta base, la deidad del mismo nombre pudo tener gran importancia entre los acolhuas. Siguiendo este orden de ideas, el Acolhuacan conquistó la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, y por tanto, la provincia de Pahuatlán. Incluso, Nezahualcōyotl contrajo matrimonio con hijas de señores de localidades de la sierra, como Huauchinango, Xicotepac y Pahuatlán (García, 2005: 55-56). Sin tener argumentos para afirmarlo, podríamos pensar que el control acolhua de esta región trajo consigo una influencia cultural sobre la misma. Un tentativo ejemplo de esto sería la posible introducción del culto a Acolmiztli en Pahuatlán. Y a partir del supuesto del proceso de satanización que sufrió dicho dios en este municipio, podríamos inferir la importancia que tenía entre los nahuas pahuatecos a la llegada de los frailes a la región.

¹⁰ Sobre historias nahuas pahuatecas referentes al consumo de carne humana en tamales, véase a Echeverría, "Representaciones nahuas sobre los 'otros' indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla" (en prensa).

insecto que pica está relacionado con la *tzitzimitl*. Estas dos informaciones se explican con facilidad al saber que la anciana, al morir, se convirtió en todos los animales ponzoñosos.

La *tzitzimitl* fue una deidad del antiguo panteón nahua que padeció la misma suerte que Acolmiztli: su demonización. Pero en el caso de aquella, hubo más razones de peso, pues era una divinidad terrorífica semidescarnada, poseedora de garras y colmillos, cuyo objetivo estaba bien delineado: devorar a los seres humanos al final de los tiempos (*supra*). Por esta razón recibió el nombre de *tecuaní*, “la que come gente”, apelativo que reciben tanto las fieras como los animales nocivos. Con base en estas características, los frailes encontraron una fiel advocación del demonio en la *tzitzimitl* en las tierras centrales de México.

Un aspecto de importancia para entender las transformaciones, adecuaciones y reinterpretaciones que los nahuas tuvieron que hacer de su panteón durante el régimen colonial, es la fusión que realizaron de ciertas características de la diosa Tlaltecuhltli y la *tzitzimitl*. En la iconografía de aquella diosa, en particular de algunas de sus representaciones en piedra, se le personifica con el cabello crespo adornado con plumones y, precisamente, animales ponzoñosos: ciempieses, alacranes, arañas y serpientes. La diosa de la tierra mantuvo estrechas ligas con la muerte, y dichos animales estaban emparentados con el Mictlán (Díaz, 2009). Y todavía más, las *tzitzimitl* eran concebidas como diosas telúricas (véase la nota 10). No es casualidad, entonces, que la *tzitzimitl* pahuateca se haya apropiado de un rasgo particular de Tlaltecuhltli, justamente uno que reforzó su identificación con el diablo, debido a que el Mictlán se transformó en el infierno.

Un animal más que se une al cortejo de seres emparentados con el *tzitzimitl*, como le llama don Hipólito, es el murciélago. Éste es un ser del Mictlán, por lo que conoce el camino para llegar a su dueño, el *tzitzimitl* Mictlantecuhltli. Así, dicho mamífero es el que lleva al infierno a las personas que son invocadas por el demonio. En conjunción, el murciélago es utilizado para practicar la brujería. El lugar en el que vive el *tzitzimitl* es el cerro Tzinacacalco, cuyo nombre en náhuatl apunta directamente a aquel mamífero, pues está compuesto por el vocablo *tzinacatl*, “murciélago”. Esa elevación recibe su nombre porque ahí se refugiaba gran cantidad de quirópteros.

La dualidad complementaria entre Dios y el diablo que se concibe entre los nahuas del municipio se proyecta igualmente en la geografía. Al cerro Tzinacacalco se le atribuye una doble significación: la parte inferior es negativa, pues es la entrada al Mictlán: es oscura, habitada por murciélagos y de gran pestilencia. En oposición, la parte superior del Tzinacacalco le corresponde a Dios: ahí “está la vida, está lo bueno, está lo hermoso [...] está la parte de la luz, donde hay flores y música”, es el lugar de la fiesta (don Cipriano, comunicación personal, 2010). Esta última parte del cerro le pertenece al *tlazotecctli* (o *tlazotecuhltli*), el amado anciano, en palabras de don Cipriano, quien es una representación de Dios. Entonces, a

la oposición Dios-arriba-parte superior del cuerpo/Diablo-abajo-parte inferior del cuerpo, debemos agregar un elemento geográfico: parte superior del cerro Tzinacacalco/parte inferior del Tzinacacalco, más las connotaciones simbólicas atribuidas a cada uno de estos segmentos.

Respecto de la apariencia física del *tzitzimitl*, algunos lo imaginan como un hombre con alas de murciélago y grandes colmillos (don Hipólito, comunicación personal, 2017). Una manera más de representarlo, y más apegada a la concepción prehispánica, es con colmillos y garras, y con insectos ponzoñosos saliendo de su boca (don Cipriano, comunicación personal, 2010).

En plena identificación con el diablo y recordando el mito, la *tzitzimitl* es igualmente nombrada *ilamayeyecatl*, "anciana aire". Tal como ocurrió en la época prehispánica, se le califica de *tecuani* porque se come a sus hijos. En el plano moral, a la persona malvada se le llama *tzitzimitl*, cuya maldad se caracteriza principalmente por un lenguaje grosero y maldiciente, de ahí que también se llame a dicha persona *tlantzitzimitl*, "dientes de *tzitzimitl*".¹¹

Ya sea que se piense como un ser femenino o masculino, lo cual recuerda también la ambivalencia genérica de la diosa Tlaltecuhli ("Señor-Señora de la tierra"), el *tzitzimitl* representa la contradicción de la condición humana, idealmente señalada por permanecer en el orden moral. De esta manera, la persona que comete actos escandalosos como robar, matar o violar se le dice: *tehua amo titlacatl*, *tehua ce tizitzimitl*, "tú no eres persona, eres un *tzitzimitl*".

La mujer, la sexualidad y el diablo

Los orígenes míticos de los órganos sexuales en manos del diablo colocan al sexo del lado del pecado, de la sinrazón y del exceso, tal como algunos nahuas lo han expresado. Bajo un sistema de clasificación corporal basado en dos mitades, la inferior destaca por ser del dominio, pues él la creó. A partir de fuentes prehispánicas hemos sugerido que la mujer se identifica con la parte inferior del cuerpo, y, por tanto, cae en las esferas del diablo y de lo sexual, asociación que, desde nuestra visión occidental, pareciera un destino trágico, pero cuando uno comprende que el demonio, en la cosmovisión indígena, en nada se parece al diablo bíblico, sino que es una figura reformulada y apropiada en términos mesoamericanos, nos damos cuenta que la diada mujer-diablo representa una de las partes de la dualidad cósmica que permite clasificar cada uno de los rincones de la vida. Pero hay que señalar que por más que la mujer y su ámbito formen parte de un todo integrado, los valores positivos están cargados hacia el hombre y lo masculino. De igual parecer es Galinier (1990: 41, 675), quien afirma que los otomíes han construido un dua-

¹¹ Los términos *ilamayeyecatl* y *tlantzitzimitl* traen a la memoria a una antigua divinidad nahua: Tlantepuzilama, nombre que literalmente significa "anciana con dientes de cobre". En un detallado análisis de esta deidad, Guilhem Olivier (2005: 251, 264) la identificó con las *tzitzimime*, estrechamente vinculadas con la deidad terrestre, que desempeñaría una función devoradora al final de los tiempos, como se pronosticaba con la aparición de un eclipse solar.

lismo asimétrico basado en la oposición desigual macho/hembra, el cual constituye uno de los pilares de su sistema de pensamiento.

Los genitales, sean masculinos o femeninos, son llamados *celecapa*, la parte delicada; y de ésta se despiden un aliento sexual, el *tlapoztequili*. Independientemente de los orígenes diabólicos del sexo, éste se concibe como un placer que debe ejercerse dentro del matrimonio, siempre y cuando se lleve a cabo con moderación, pues, de lo contrario, llega a enfermar. El exceso altera el semblante de la persona: la torna amarilla, enflaca, se hincha de la cara y, en general, se observa un decaimiento total. Las repercusiones del sexo inmoderado siempre recaen sobre los hombres, pues como dice un xoloteco: "El hombre se desgasta por el sexo, pero la mujer se desgasta con los embarazos, [la menstruación], no con el simple acto sexual" (don Cipriano, comunicación personal, 2010).

A diferencia del hombre, la mujer demuestra más su deseo sexual; se dice que ya se calentó, *totoniz* o *yototoniz*. Es un calor que comienza en los genitales y luego invade todo el cuerpo. Este vocablo aplica igualmente para los perros. Se dice también que presenta fiebre. Esta demostración del deseo sexual va de la mano con el estado de embarazo, pues en los dos casos el cuerpo femenino se calienta. Por el contrario, si el cuerpo de la mujer está frío, no puede quedar encinta. Hay ciertas mujeres que demuestran con más frecuencia su deseo de sexo, pues "a cada rato tienen fiebre". Y sólo se equilibra su cuerpo hasta que se casan y mantienen una vida sexual activa. El deseo sexual no es propio sólo de las jóvenes, incluso las de edad avanzada padecen la falta de sexo. Una partera, doña Juanita, nos relató que una tía suya quería morirse porque ya no tenía relaciones sexuales. El remedio para su mal fue pagarle a un joven para que tuviera sexo con ella. Existe un repertorio de historias similares que va desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, en las que una mujer observa a un varón desnudo, lo que le ocasiona un estado de enfermedad. Frente a esto, la única solución a su mal es mantener relaciones sexuales.

Fray Bernardino de Sahagún (2002, I, lib. III, cap. v: 312-313) asentó en su obra una historia que se ubica en las postrimerías de Tula, en la que la hija de Huémac, el gobernante tolteca, contempló a un huasteco que vendía chiles, que tenía la particularidad de estar desnudo. Al no poder satisfacer el deseo sexual que éste le despertó, ella enfermó. Entonces, el remedio correspondiente fue casarlos y que tuvieran sexo. Cuatro siglos después, Antonella Fagetti (2006: 201-202) recuperó una narración estrechamente semejante en San Miguel Acuexcomac, en el estado de Puebla: la hija de un hombre rico alcanzaba a ver a un hombre que tocaba el zaguán de su casa para dejar los chiles que vendía. La mujer se enamoró de él y perdió el apetito cuando dejó de ver al joven chilero. En consecuencia, el padre de la joven obligó al muchacho a casarse con ella. Queremos apuntar un dato más. Para los nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, en Veracruz, si alguien observa a una persona de sexo contrario desnuda y no descarga la excitación que esto le pro-

vocó, enferma de convulsiones. Frente a esto, la manera de curar la enfermedad es teniendo sexo siete veces con dicha persona (Sedeño y Becerril, 1985: 140).¹²

Regresamos con los nahuas de Xolotla. Don Cipriano nos contó sobre un hombre que conoció a una mujer muy anciana en Guanajuato, la cual todavía se mantenía vigorosa. Él preguntó qué había hecho para conservarse así, a lo que ella respondió que no se emborrachaba, no fumaba ni tenía sexo. El sexo moderado no sólo satisface un ideal moral, sino que determina el estado de salud de la persona; también evita el envejecimiento prematuro y conserva la fuerza para trabajar. No obstante, existen mujeres que incitan al hombre hacia el sexo, lo cual le genera un desgaste y pérdida de la vitalidad. Cuentan cómo un joven y fornido se casó con una mujer más grande, que al paso de los años adelgazó. “La mujer se lo acabó”. Una mujer que es moderada sexualmente se mantiene *chipahuac*, es *macehualcihuatl*, término traducido por don Hipólito como “mujer del pueblo”; mientras que la *totonqui* mantiene contactos con varios hombres y se le insulta diciéndole *ilamachichi*, “perra flaca”, también en palabras de don Hipólito, concepto que deja ver el desgaste que genera el sexo, pues contiene la voz *ilama*, “vieja”.

En el concepto *macehualcihuatl* nos encontramos nuevamente con un distanciamiento étnico. Además de referir al pueblo, el concepto *macehual* alude genéricamente al indígena. Entonces, lo propio de éste es la moderación sexual, que mantiene una franca oposición con las costumbres sexuales del mestizo que, por su identificación con el diablo en la cosmovisión mesoamericana, tienden a ser definidas como excesivas. Uno de los apelativos con que es designado el mestizo por los nahuas alude a esto: *coyotl*, “coyote”, el cual remite a su avidez y rapacidad, y que seguramente no sólo aplica en el ámbito material, sino también en el sexual.

En el pensamiento nahua pahuateco existe un conjunto de presencias femeninas sobrenaturales que se caracterizan por su sexualidad desbordada, y que por lo mismo se convierten en el objeto de deseo de los hombres. Pero ¡ay! de aquel que se atreva a mantener un contacto sexual con ellas pues representan un peligro de muerte. Tenemos a la Llorona, la Sirena y la mujer indígena de lengua no náhuatl, específicamente la que se ubica en los límites entre los estados de Puebla y Veracruz, que es nahual (López Hernández, 2014). Las tres se encuentran asociadas al líquido vital, ya que siempre aparecen en un río, en un cuerpo de agua o conducen hacia él. En el caso de la Llorona y la Sirena, éstas se muestran de noche. Las tres incitan sexualmente al hombre mediante un comportamiento erótico: se peinan el cabello o se bañan en el río mostrando su cuerpo semidesnudo. La Llorona y la Sirena también cantan.

¹² El número 7 tiene gran importancia en la cosmovisión nahua pahuateca. Es utilizado en la terapéutica y en la magia; así, aparece en las limpiezas y en la transformación animal de brujas y nahuales. Se dice que la *tlahuepoche* debe dar siete brincos al fogón o comerse siete carbones para convertirse en guajolote. Para que una persona pueda ser transformada en animal por un nahual, éste debe darle siete golpes en la cabeza, mismo número que aplica para devolverlo a su forma humana.

En la figura de la Llorona encontramos una particularidad que es necesario destacar: a pesar de vestir ropa indígena, tiene el pelo rubio, rasgo que de inmediato la identifica con lo mestizo. Esto nos habla del peligro que implica mantener un contacto íntimo con el extraño, especialmente con aquél con el que los indígenas han mantenido una relación histórica asimétrica.¹³

En cuanto a la mujer indígena de lengua distinta al náhuatl, se cuenta que cuando los nahuas de Pahuatlán llevaban a vender sus productos en Veracruz, hacia tierras totonacas, casi al llegar se encontraban en el camino a unas mujeres bañándose en un río. Previamente les habían advertido que no voltearan a verlas, incluso si los llamaban. Nunca faltaba el desprevenido que se ponía a platicar con ellas. Luego, al llegar la noche, el lugar en el que iban a pernoctar empezaba a ser rodeado por fieras, las que arañaban la puerta. Éstas eran precisamente las mujeres del río convertidas en nahuales que tenían la intención de devorar a los hombres (Echeverría, en prensa).

Aunque las tres mujeres son figuras aterradoras y transgresoras, pues contradicen el ideal de moderación femenino, mantienen un fin normativo: castigan a los hombres de comportamiento sexual disoluto, como los violadores. De hecho, son éstos los únicos a los que se les aparecen. Las tres encarnan los peligros sexuales femeninos terroríficos, y en las tres está latente la amenaza de castración.

Profundicemos ahora sobre la relación del diablo con el sexo. Su mera presencia en uno de los mitos de la creación del ser humano nos revela su identidad sexual, especialmente en el ámbito del exceso, pero no contamos con ningún apelativo que aluda directamente a ello. Sin embargo, algunas de sus acciones conducen a su naturaleza sexual. Se dice en Xolotla que cuando los padres no dejan que su hija se case, ya sea por temor a que el esposo la maltrate o por un motivo distinto, un joven elegante se presenta en la casa de la muchacha, y ésta, con el deseo de casarse, se enamora de él y sostiene relaciones sexuales. En realidad, el joven es una serpiente, tal como lo advierten los vecinos al ver que frecuenta la morada; y se precisa que la víbora es macho. También se dice que la serpiente puede llegar a embarazar a la joven. Todo este acontecimiento es un hecho diabólico porque el ofidio es una representación del demonio. Aunque con menos frecuencia, el reptil es sustituido por el mono en los encuentros amorosos con la joven soltera. Estos dos animales están cargados de significados de fertilidad y sexualidad en el pensamiento indígena antiguo y contemporáneo, y ambos se identificaron con el diablo durante el proceso de evangelización.¹⁴

Este tipo de creencias determinó, en parte, que los jóvenes no pudieran unirse sin la intervención de los padres hace varias décadas. El muchacho que iba sólo a

¹³ Entre los otomíes del sur de la Huasteca, la belleza es una cualidad que se atribuye a la mujer rubia, la cual es "imagen fascinante e inquietante a la vez, que nos hace recordar que toda relación sexual con una mujer europea no puede más que ocasionar la muerte" (Galinier, 1990: 659).

¹⁴ Sobre el simbolismo de exceso sexual del mono entre los antiguos nahuas y su relación con el diablo durante la Colonia, véase a Echeverría (2015: 155-161).

pedir la mano de la joven no era confiable, pues se consideraba que eso era obra del diablo. Existía la posibilidad de que el "novio" realmente fuera la víbora. De esta manera era necesario que fuera acompañado por sus padres.

Un último aspecto que quiero mencionar es el relato de la supuesta infidelidad de la esposa del ya mencionado don Cipriano Evangelista, quien nos lo compartió recientemente. Aunque la narración es dramática no deja de ser interesante por la interpretación cultural que se hace de los acontecimientos en los pueblos indígenas. Desde la visión de don Cipriano, su esposa, doña Clemente, le fue infiel en varias ocasiones, aunque no todas las personas cercanas a él compartan su pensamiento. Queremos centrarnos justamente en la condición sexual de los amantes y en los estragos que ocasionó el sexo adulterino en doña Clemente. Pero antes de entrar en detalle señalaré un hecho de interés previo a los sucesos que nos interesan. Durante el tiempo que fue infiel doña Clemente, especialmente en los momentos de mayor engaño, los guajolotes que poseía se le empezaron a morir, incluso siendo reconocida ella como una muy buena criadora de dichas aves. Entre los antiguos nahuas, aquellos que mantenían relaciones sexuales ilícitas despedían *tlazolli*, una emanación nociva que perjudicaba a los seres más indefensos cuando estaban frente a ellos, como los recién nacidos o las crías de guajolote. Este daño era conocido como *tlazolmiquiliztli*, "muerte de basura" (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. III: 182-183). Una creencia idéntica debió aplicarse en el caso de doña Clemente. Sus supuestas relaciones sexuales adulterinas debieron haber ocasionado la muerte de sus aves por despedir una emanación o aliento de carácter sexual que es llamado en Pahuatlán *tlazolli* o *tlapoztequilli*. Este efluvio también se despidió de los órganos sexuales.

Detengámonos en esta concepción de los nahuas del municipio. El *tlazolli* no sólo se produce en una relación sexual transgresora, sino en todo contacto sexual, y afecta principalmente a los más pequeños. Por ello, cuando la partera atiende un alumbramiento o cuando una persona visita a un bebé, deben evitar el sexo para no perjudicarlo. De no seguir tal precaución, la persona "sucía" le provocará ceguera. Este padecimiento es llamado *ixtlazolcocoliztli* o *ixtlazolmiquiliztli*, "enfermedad de basura de los ojos" y "muerte de basura de los ojos", respectivamente. Precisamente, el *tlazolli* produce su afección. Asimismo, *tlazolmicqui* es el acto y efecto de que un niño o un adulto mueran de sarampión tras haber sido visitados por alguien con emanaciones sexuales.

Contamos con ejemplos etnográficos semejantes de otros pueblos de origen nahua. En los años sesenta, en Tecospa, Milpa Alta, aquel hombre que tenía relaciones sexuales con una prostituta o que sólo pasaba por donde una pareja estaba teniendo sexo extramarital en el campo, contaminaba a su esposa embarazada con "aire de mujer" (*yeyecatlichuatl*) o "aire de basura", lo cual provocaba que su bebé naciera ciego. Asimismo, la presencia de una persona sexualmente inmoral afectaba los ojos de los recién nacidos con sus emanaciones (Madsen, 1960: 191).

Esto también ocurría en la misma década entre los nahuas de Tepoztlán (Lewis, 1968: 156).

En la terminología del náhuatl pahuateco, lo opuesto a *tlazolli* es *chipahuac*, “la pureza”, concepto al que ya aludimos.¹⁵ Esta distinción se hace patente en la fiesta que dedicaban los nahuas xolotecos a los *ahuacante*, las deidades de la lluvia, previo a la época de siembra. La celebración giraba en torno a un *teponaztli*, el cual era considerado la divinidad más importante de los *ahuacante*. A este instrumento musical se le bañaba en varios manantiales sagrados, se le ofrendaba y tañía. Los encargados de transportar al idiófono eran “niños vírgenes”, es decir, *chipahuac*. En el mismo sentido, cuando se levantaba una construcción de importancia, como un templo o la presidencia, se debía sepultar en cada uno de los cimientos a dos niños y dos niñas, uno en cada una de las esquinas, a quienes se les hacía fiesta cuando se les enfloraba y daba de comer. Se decía que con esto adquirirían resistencia las construcciones, pues de no hacerlo podían derrumbarse. La característica que debían poseer los infantes es que fueran “vírgenes”, *chipahuac*. Recordemos que este adjetivo califica a Dios en Pahuatlán, pues alude a lo blanco y la pureza.

Lo anterior nos arroja nuevamente a nuestro par de opuestos original y una de sus asociaciones simbólicas: Dios-pureza/diablo-contaminación, suciedad. Tanto la pureza como la suciedad refieren netamente al aspecto sexual. Así, tenemos que mientras Dios es *chipahuac*, el diablo promueve el sexo y todo lo que tiene que ver con él, como sus desviaciones (la violación sexual) y sus emanaciones (el *tlazolli*). Volveremos a referirnos a esto último en un momento.

De regreso al discurso de don Cipriano, su esposa lo engañó varias veces en su cafetal con los peones que contrataban para que lo trabajaran. Mientras él se quedaba en un lugar, doña Clemente y el peón se iban a otro. De acuerdo con don Cipriano, él la escuchaba gritar, de lo que infirió que sus amantes siempre lo provocaban. A partir de que doña Clemente empezó a mantener relaciones sexuales ilícitas, comenzó a padecer hemorragias vaginales y a despedir un olor fétido. En opinión de don Cipriano se debió al maltrato sexual que le infligieron sus amantes. Una más de las consecuencias en el cuerpo de doña Clemente fue que su orificio vaginal se hizo muy ancho. La explicación a la que llegó don Cipriano acerca de dicha alteración fue que sus amantes tenían el pene muy grueso y la penetraban con fuerza, tanto como si fuera una violación. Y que a pesar de que su esposa se daba cuenta del daño, lo consentía.

Esa característica física de los amantes puede asociarse con el diablo. Teniendo como referencia el miembro genital de los distintos equinos, y siendo que el demonio podía transformarse en estos mamíferos animales, se concibe que ese espíritu tenía un pene de grandes proporciones. Don Cipriano reflexiona que los amantes fueron como imágenes del diablo (Galinier, 1990: 657). Aunque nunca dejaron de

¹⁵ Un concepto que funciona como antónimo de *chipahuac* es *totonqui*, del que ya hemos hablado.

ser personas, fueron manipulados por el demonio para cometer tales actos sexuales desmedidos. Vale la pena recordar que el vocablo *yeyecaconetl*, que se traduce literalmente como "hijo del diablo", alude al violador, como se señaló antes. Precisamente, los amantes de doña Clemente fueron considerados como violadores por don Cipriano, lo cual refuerza la relación de los amantes con el diablo. Asimismo, se había indicado ya que *yolcaconetl*, "hijo del animal", es un apelativo dado al violador. En ese vocablo se refleja que la violación se concibe como un acto deshumanizante, contrario a lo que se espera del ser humano.

Independientemente de si doña Clemente desarrolló un muy posible cáncer de matriz, que no deja de ser un hecho lamentable, un aspecto que nos interesa destacar con los datos proporcionados es que la cosmovisión cumple una eminente función explicativa de acontecimientos ordinarios y extraordinarios. De este modo moviliza la atribución de un sentido a eventos desconocidos y desconcertantes con el objetivo de hacerlos inteligibles. Frente a este tipo de acontecimientos, los elementos culturales-estructurales latentes se hacen manifiestos sin saber a ciencia cierta cómo interpretarlos. De ahí la reflexión *lévistraussiana* de que la cultura es básicamente de carácter inconsciente.

Consideraciones finales

El cuerpo, en la visión mesoamericana, como afirmó hace varias décadas Alfredo López Austin (1996 [1980], I: 9, 395-398), es una proyección del cosmos, de modo que al referirnos a la mitad inferior del cuerpo estamos hablando de la mitad inferior del cosmos: la nocturna, terrestre y sexual, en resumen, la femenina. Hablar de la parte inferior del cuerpo desde la visión nahua pahuateca es circunscribirse a un deseo sexual de orígenes míticos, que se instaura primigeniamente como pecaminoso por ser obra del diablo. Ya hemos precisado que, si bien la narración mítica concibe al sexo de esa manera, el pensamiento nativo indígena sobre el sexo se orienta más hacia su cualidad contaminante y desgastante.

El cuerpo, así como el lugar que se ocupa en el cosmos, son elementos que rotulan la diferencia étnica entre los diferentes grupos indígenas de nuestro país. En este sentido, queremos remitirnos al mito de origen de *xamu*, de la fuerza sexual, entre los otomíes de Pantepec, en la Sierra Norte de Puebla, recuperado por Jorgelina Reinoso (2018: 164-165), para plantear una última reflexión.

Quando Dios y el diablo formaron la humanidad, primero hicieron a las personas. Estas dos *Antiguas* discutían, porque el diablo quería ser dueño de todo y Dios también. Entonces dijo Dios: —¿Cómo el cuerpo humano va a ser todo tuyo, si yo lo hice? Mira, dijo Dios, nos vamos a repartir, porque ya hice las personas. Pero falta saber ¿cómo se van a reproducir? Si colocamos el *xamu* [la fuerza sexual] en la mano, de un saludo van a reproducirse, si se lo ponemos abajo del brazo pues de un abrazo van a reproducirse. Si lo ponemos en la boca de un beso van a reproducir-

se y eso no puede ser así de rápido.¹⁶ Mira, le contestó el diablo, vamos a hacer una cosa, de la cintura para abajo yo voy a mandar, y de la cintura para arriba tú vas a mandar. Entonces el diablo se adueñó de toda la parte de abajo del cuerpo. Por esta razón, nos dicen los otomíes, existen violaciones, por ejemplo, porque abajo manda el diablo, y arriba manda Dios, porque no hay nada sexual.

Se ha afirmado para los antiguos pueblos mesoamericanos que los distintos grupos humanos se encontraban en un ámbito particular del cosmos (Kirchhoff, 2002 [1963]: 81; Carrasco 1971: 462; Zantwijk 1973: 24; Graulich, 1990: 243). Esta realidad se hace igualmente evidente entre los pueblos indígenas contemporáneos: unos se ubican en la parte superior, como serían los nahuas, en los que el pensamiento sexual ha quedado anulado por predominar la razón y la moral; mientras que otros grupos se ubican en la parte inferior, como los otomíes, en los que la sexualidad cobra un aspecto cardinal que estructura el cosmos, tal como lo ha demostrado magistralmente Jacques Galinier (1990). En varias ocasiones hemos afirmado lo mismo (Echeverría, 2009: 131-136; 2017: 161-164). Sin embargo, creemos que esta clasificación de los grupos no es tan tajante y debe de ser aplicada e interpretada con base en los diferentes contextos de la cultura.

A nivel discursivo, y desde la ideología de un grupo dominante, los antiguos nahuas, especialmente los mexicas, establecieron como regla de oro el principio de moderación, mismo que quedó englobado en la frase: *tlacocualli in monequi*, “el buen medio es necesario” (Sahagún, 1950-1982, lib. VI, cap. XLI: 231). Sin titubear, los nahuas de Pahuatlán se alinearían a dicho ideal. Al identificarse a sí mismos como personas moderadas, los nahuas construyeron, y han construido, un modelo cultural antagónico en el que el exceso y la impulsividad predominan en la conducción de la persona, tal como ha sido atribuido a los otomíes, específicamente a los que viven en San Pablito, localidad perteneciente a Pahuatlán (Echeverría, en prensa). La autorrepresentación nahua anclada en la moderación remite, entonces, a un ámbito de la identidad que se proyecta hacia afuera para diferenciarse de los demás. Pero al interior del grupo nahua existe, como entre los otomíes, una división del cosmos en dos mitades, donde la inferior está cargada de sexualidad y, a su vez, vinculada con el diablo, tal como se aprecia al comparar las versiones nahua y otomí de la creación del ser humano.

La cosmovisión mesoamericana bajo la cual se afilian los grupos indígenas de México tiene a la sexualidad como una de sus bases estructurantes, la cual parte de la evidencia fundante indiscutible: el cuerpo y la diferencia se-

¹⁶ Recuérdese el mito prehispánico de la pareja primigenia de Texcoco, cuyos cuerpos carecían de la mitad inferior, y que se reproducían cuando el hombre introducía su lengua en la boca de la mujer (véase la nota 2). En su relato nos encontramos con el pensamiento de creaciones humanas imperfectas —previas a la creación del ser humano ideal—, cuya forma de reproducirse es igualmente imperfecta. Esta misma idea es la que se expresa en el mito otomí: si se colocaba el deseo sexual —pensemos más bien en los genitales— en la boca, los humanos se reproducirían por medio de un beso, y eso no podía ser.

xual. Hombre y mujer instauran de esta manera una división dual del cosmos que se proyecta hacia todos los rincones del mundo, y que clasifica, de un lado o del otro, a cada uno de los elementos que existe en el universo. Esta base común de pensamiento ha determinado una construcción similar de las sexualidades masculina y femenina y del intercambio sexual entre los grupos indígenas, de modo que la feminización y la sexualización de la mitad inferior del cosmos y del cuerpo, así como los temas de la castración y la vagina dentada, por ejemplo, están presentes tanto en la cosmovisión otomí como en la nahua. Lo que los diferencia, entonces, no son tanto sus construcciones culturales sexuales, sino la manera en que éstas son conducidas. Cuando se ha dicho que "los otomíes tienen la misión de erotizar el mundo" (López Austin, en Galinier, 1990: 8), o que en la vida cotidiana de este grupo existe una "profunda obsesión" por todo lo que se refiere a la castración (Galinier, 1990: 655), debemos pensar que la conducción del deseo y las pulsiones entre los otomíes toma cauces distintos a los de los nahuas.

Galinier (1990: 24, 681-682) señala con tino que las representaciones cosmológicas otomíes mantienen grandes semejanzas con el esquema psicoanalítico de pulsiones de vida y de muerte y del inconsciente. Entonces, podemos afirmar que el discurso sexual otomí es un discurso que se expresa desde el inconsciente, y que sin mayores restricciones aflora en cada interacción y toma gran fuerza en el ritual y en la narración mítica. Se trata de un discurso en el que el temor inconsciente de los hombres hacia la sexualidad femenina se hace manifiesto sin interponer mecanismos represivos o metafóricos. Todo esto contrasta con los nahuas. Aunque parten de una base sexual común, como se ha dicho, su discurso sexual habita básicamente en los dominios del inconsciente. Se muestra de carácter velado, lo que impide que se le pueda percibir con nitidez. Sus contenidos sexuales y de muerte se expresan desde el ámbito de la represión, de forma que son proyectados fuera del grupo, hacia la alteridad externa (Echeverría, 2009; en prensa). Para concluir, en nuestra opinión, estamos frente a un cosmos igualmente sexualizado, pero cuya expresión se magnifica o se rebaja de acuerdo con las disposiciones culturales específicas de cada grupo, sea otomí o nahua.

Referencias bibliográficas

- Biblia de Estudio Arqueológica*, nvi, 2009, China, Editorial Vida.
- Carrasco, Pedro, 1971, "The Peoples of Central Mexico and their Historical Traditions", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds. del vol.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press (Handbook of Middle American Indians, 10 y 11, parte II), pp. 459-473.
- Códice Mendoza*, edición digital, en <https://codicemendoza.inah.gob.mx>
- Díaz, Daniel, 2009, "Tlaltecuhli", *Arqueología Mexicana*, núm. 100, noviembre-diciembre, pp. 18-19.

- Echeverría García, Jaime, 2009, "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas", tesis de maestría en antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____, 2012a, "Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico", tesis de doctorado en antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____, 2012b, *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, México, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas).
- _____, 2015, "Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI", *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1 y 2, pp. 137-172.
- _____, 2017, "La construcción del cuerpo del 'otro': el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas", *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, pp. 139-170.
- _____, en prensa, "Representaciones nahuas sobre los 'otros' indígenas en el Municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla", *Dimensión Antropológica*.
- Fagetti, Antonella, 2006, *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales-Dirección de Fomento Editorial / Instituto Poblano de la Mujer del Gobierno del Estado de Puebla.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- García Martínez, Bernardo, 2005, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- Graulich, Michel, 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, España, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- Histoire du Mechique*, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleog. y trads.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 123-165.
- Kirchhoff, Paul, 2002 [1962], "Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo", Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos*, vol. 1: *Aspectos generales*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 79-82.
- Kramer, Henrich y Jacobus Sprenger, 2006, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*, España, Reditar Libros.

- Leyenda de los soles*, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleog. y trads.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 173-205.
- Lewis, Oscar, 1968, *Tepoztlán, un pueblo de México*, México, Joaquín Mortiz.
- López Austin, Alfredo, 1996 [1980], *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tt., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2003, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, y Francisco Toledo, 2009, *Una vieja historia de la mierda*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Le Castor Astral.
- López Hernández, Miriam, 2014, "Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido", *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, pp. 147-168.
- López Luján, Leonardo, 2010, *Tlaltecuhli*, México, Fundación Conmemoraciones 2010 / Sextil Editores / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Madsen, William, 1960, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.
- Molina, fray Alonso de, 2004, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (est. prel.), México, Porrúa.
- Olivier, Guilhem, 2005, "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 245-271.
- Pomar, Juan Bautista de, 1986, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, vol. 8, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, Noemí, 1996, "Mito y género en la sociedad mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 21-40.
- Reinoso Niche, Jorgelina, 2018, "Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes", tesis de doctorado en antropología social, Secretaría de Cultura / Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1987, "Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada*, t. VI de los *Anales del Museo Nacional*, Fernando Benítez (present.), México, Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, pp. 123-223.
- Sahagún, fray Bernardino de, 1950-1982, *Florentine Codex*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds.), Nuevo Mexico, The School of American Research / The Museum of New Mexico.

- _____, 1969, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (introd., versión, notas y comentarios), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2002, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), 3 tt., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sedeño, Livia y María Elena Becerril, 1985, *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Siméon, Rémi, 2002, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- Vaquier, Ricardo, 2010 [1953], *Breves datos históricos y político-sociales del distrito de Huauchinango, estado de Puebla*, Puebla, Comisión Organizadora para los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana en el Municipio de Huauchinango, Puebla.
- Zantwijk, Rudolf van, 1973, "Politics and Ethnicity in a Prehispanic Mexican State between the 13th and 15th Centuries", *Plural Societies*, vol. 4, núm. 2, pp. 23-52.

Acciones rituales del nacimiento y sus implicaciones simbólicas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Lourdes Báez Cubero
Subdirección de Etnografía del INAH

Resumen

Las sociedades establecen acciones determinadas para señalar el paso de una etapa de la vida de los hombres a otra, como puede ser el relacionado con la edad; sin embargo, para diversas sociedades, algunas etapas merecen acciones significativas por la importancia que tienen para la vida futura. Es el caso de los nahuas de Naupan, municipio de la Sierra Norte de Puebla, quienes a través de un sistema ritual que destaca los ciclos de vida de los hombres, no sólo subrayan su relevancia, sino que por diversas acciones que ejecutan, reactualizan y reafirman los lazos existentes entre ellos y su mundo natural y cósmico, por la influencia determinante que éste ejerce sobre los seres humanos, expresando con ello que no se conciben como únicos, sino saben que forman parte de un contexto mayor con el que deben mantener una relación armonizada. En este artículo abordaré las acciones rituales que tienen lugar en ocasión de la llegada de un nuevo ser, hecho concebido por estos nahuas como muy delicado por la situación que guarda el recién nacido, que no pertenece plenamente al mundo de los hombres ni tampoco al mundo que acaba de dejar, sino que se sitúa en un periodo liminal.

Palabras clave: nahuas, nacimiento, ciclo de vida, acción ritual.

Abstract

Societies establish certain actions to mark men's transition from a stage in life to another, such as those related to aging. However, for many societies, particular men life stages deserve more meaningful actions due to their importance for the future. This is the case of the nahua from Naupan, a municipality in the north mountain range of Puebla who, through a ritual system destined to stand out men life cycles, not only they emphasize their relevance but, through their actions, they update and reassert their bonds to the natural and cosmic world that has a decisive influence over human beings, expressing they do not think of themselves as unique but know they are part of a bigger context which they have to keep a harmonious relationship with permanently. In this paper I will address the ritual actions that take place when

a baby is born, a period perceived by the nahua people as a very delicate period due to the newborn situation, who does not fully belong to the world of the men nor to the world it has just left, so it is in a liminal stage.

Keywords: Nahuas, birth, lifecycle, ritual action.

Algunos comentarios iniciales

Los datos etnográficos y las reflexiones vertidas en este texto fueron producto de un trabajo de campo de muchos años, que va de 1985 hasta 2019, en el municipio de Naupan, particularmente, y en diversos pueblos de la Sierra Norte de Puebla. Durante todo ese tiempo pude observar una transformación acelerada del municipio, cambios que han facilitado, en gran medida, la vida de los nahuas: la llegada de médicos en los años noventa, y posteriormente, la construcción del centro de salud; la habilitación de la carretera, pues cuando llegué por primera vez, ésta se encontraba en muy mal estado y no siempre se podía transitar, provocando que el transporte llegara sólo a uno de los pueblos y el resto del trayecto debía hacerse a pie, por mencionar algunos los cambios observados.

Los primeros encuentros que tuve, a partir de mi primera visita al municipio, fueron con curanderos y dos parteras; posteriormente conocí a más comadronas y curanderos, no sólo de la cabecera municipal sino de diversas comunidades de la jurisdicción. Desde esos primeros pasos me interesé por el trabajo de estos especialistas rituales; con el tiempo, esos encuentros, sobre todo con las parteras, se fueron afianzando y dieron lugar a una relación de amistad que facilitó que me confiaran numerosos secretos en amenas y largas charlas, y a invitarme, cuando me encontraba en el pueblo, a presenciar su trabajo, así como asistir algunos de los rituales más significativos, sobre todo del nacimiento y muerte. Debo señalar que la presencia de la medicina alópata ha incidido en la transformación del campo de la salud; sin embargo, aun cuando numerosas mujeres se atienden durante el parto en la clínica local,¹ continúan llevando a cabo algunas de las acciones rituales del alumbramiento, como el baño en el temazcal, el lavado de ropa y de manos, que para los nahuas son esenciales para su reproducción social. La atención que los nahuas prodigan a estas etapas de la vida del hombre, aun con los cambios vividos a lo largo de más de tres décadas, me han motivado a prestar especial atención a ellas. Durante el trabajo de campo realicé entrevistas abiertas, pero orientadas hacia objetivos precisos: a todos los especialistas rituales, desde curanderos y parteras, hasta sepultureros, músicos, enfloradores, rezanderos y distintos ritualistas. Observé, en repetidas ocasiones, la mayor parte de las acciones rituales del nacimiento, matrimonio, muerte, así como del ciclo agrícola; apliqué encuestas cerradas a grupos domésticos, acom-

¹ Las parteras que conocí en los primeros años de mi trabajo de campo ya fallecieron, la última hace dos años. Sin embargo, esa figura continúa vigente ya que todavía surgen especialistas rituales que dan seguimiento a todo el proceso del embarazo, parto y puerperio.

pañadas de genealogías, así como charlas de tema libre con habitantes del municipio. Así, la mayor parte de los datos etnográficos del presente artículo son resultado de mis estancias de campo, en distintos periodos, hasta el año 2019.

Introducción

En la vida de los hombres existen etapas trascendentales como el nacimiento, el matrimonio, la muerte o el paso de una edad a otra, por mencionar algunas, que demandan la práctica de acciones específicas para que la transición sea viable y eficaz. Ese tipo de ejercicios, orientados a enfatizar el paso de una etapa de la vida de un individuo a otra, fueron estudiados por Arnold van Gennep (1986 [1909]), hace más de cien años, nombrados ritos de paso, y marcaron un hito para el estudio del ritual. La tesis propuesta por Van Gennep se centró en el orden lógico que configura ciertas acciones del hombre; esto es, prácticas marcadas por discontinuidades y diferencias, así como por transformaciones y rupturas sancionadas y prescritas. Estos órdenes bajo los cuales los hombres se ven transformados, el social y el cósmico, se encuentran delimitados por sistemas clasificatorios que poseen un carácter trascendental. Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el nacimiento, el matrimonio y la muerte conforman etapas de la vida que requieren poner en práctica acciones ritualizadas para facilitar el tránsito hacia otra fase; y en el caso del nacimiento y matrimonio, además, de la maduración como persona social, que no se termina sino hasta con la muerte del individuo. En el presente artículo describiré las prácticas rituales que acompañan el nacimiento del hombre en el municipio de Naupan.

El hombre y su lugar en el cosmos

Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la etapa que precede al nacimiento es, particularmente, la más delicada, porque se ponen en juego elementos de diversa índole que atentan contra la integridad del recién nacido, ya que por su precaria condición se encuentra en los límites de su existencia: procede del mundo oscuro de la muerte y aún no se incorpora totalmente al mundo de los vivos; en este tenor, se hace necesaria la ejecución de diversas prácticas que le permitan incorporarse poco a poco al mundo social de los hombres. Para cumplir estos objetivos, es necesaria la colaboración de distintos personajes, así como de las entidades extrahumanas² responsables del cuidado del recién nacido.

El hombre llega del mundo de la muerte que está bajo la tierra, permanece un tiempo en la superficie terrestre y, cuando fallece, regresa al ámbito de don-

² A lo largo del texto emplearé distintos términos para referirme a los seres del mundo extrahumano. Con este último aludo a la totalidad de las entidades distintas a los hombres. Me referiré a divinidades, específicamente aquéllas responsables directas del cuidado del recién nacido, como la Cihuapiltin, Santa Martha; como potencias, me refiero también a los "dueños" de lugares y fenómenos meteorológicos como el arcoíris. Aunque, en realidad, todas las entidades pueden definirse como potencias porque tienen un poder superior al de los hombres.

de provino; la frase expresada por una sabia partera es contundente: "La tierra es en ésta que sembramos y comemos cualquier cosa para sobrevivir; y otra vez ella nos come". En este marco cosmológico, donde el hombre se mueve entre fuerzas que circulan, entendiendo que el orden humano es co-extenso del orden del universo (Bartolomé, 1997: 146), éste tiene la obligación de contribuir a mantener el orden y el equilibrio a través de diversas acciones. Ello porque, con sus actos, tanto los realizados de manera consciente como los que ocurren de forma involuntaria, contribuye a desestabilizar el equilibrio de su entorno. Entre dichos actos están los que comprenden el nacimiento de los hombres. Porque la llegada de un nuevo ser provoca cambios profundos, no sólo en el entorno familiar, sino también en el comunitario.

La vigencia de un *corpus* de creencias y prácticas rituales que remiten a esa tradición cultural en estos grupos manifiesta un modo de pensar que ha operado como instrumento de resistencia y que es producto de una larga historia de opresión y de penetración ideológica (López Austin, 1984: 14), que persiste porque se mantienen las condiciones materiales de existencia, que no han variado mucho, a pesar del paso del tiempo, y que tienen el cultivo del maíz como elemento puntal y operador simbólico de su cosmovisión.

Entre las prácticas que mantienen una vigencia de primer orden están las relacionadas con el bienestar físico. Esto deriva, en parte, porque para los nahuas, la mayoría de sus males son de origen sobrenatural; por tanto, es lógico que atribuyan una mayor capacidad para solucionar sus problemas de salud a los especialistas locales, quienes, además, tienen a su favor que comparten sus valores y su cultura, en oposición a los médicos llegados de fuera que, en términos identitarios, representan la "otredad", lo que es ajeno a ellos.

Acciones rituales del ciclo de vida: saberes y especialistas rituales

Lo que impulsa a las sociedades indígenas serranas a ritualizar las acciones del ciclo vital para prevenir el desequilibrio de los hombres, deriva de su condición en el mundo: su presencia sobre la tierra es precaria, en virtud de que su paso por ella es efímero y su futuro incierto, debido a que su entorno no les pertenece, ya que posee sus propios "dueños". A lo largo de su permanencia en el mundo, desde que nace hasta que muere, se va "endeudando" con las potencias que le gobiernan; esto implica que deba ir "pagando" a entes y divinidades por las faltas que va cometiendo, aun cuando sean involuntarias. Por otro lado, a partir de la relación que se instaura en la acción de dar y recibir, entre el hombre y todas las potencias que gobiernan su vida, su entorno, queda establecido un sistema de reciprocidades cuyo motor principal son las prácticas rituales, pues a través de éstas se retribuye a las potencias por vivir en el mundo.

Debido a la procedencia del recién nacido, la primera etapa de vida reviste significativa importancia, pero también es la más delicada porque el bebé está expuesto a los mayores riesgos; por ello, es necesario que la conducción de las acciones para acompañar dicho proceso las realice alguien dotado de capacidades particulares para desarrollar esa tarea, y que mantenga una relación de respeto con las potencias responsables de la reproducción de los neonatos.

En este campo de los saberes y del ejercicio de prácticas que guían los primeros pasos después del nacimiento, son precisamente los especialistas rituales quienes destacan en este ámbito, en relación con otros miembros de la comunidad. En primer lugar porque fueron los "elegidos" por las divinidades para ejercer dicho trabajo, ya que les adjudicaron ese "don" o "suerte". La elección de la divinidad por alguien en particular tiene lugar del siguiente modo: el elegido puede pasar por un acontecimiento ineludible, como una enfermedad que no encuentra cura. Con este primer signo del don, el designado es señalado para asumir un destino predeterminado para el resto de su vida, lo que los nahuas llaman "la suerte", y que en la mayor parte de los casos se asocia, además, con el día y la hora del nacimiento.³ Si aquella circunstancia fortuita, pero determinada, se logra vencer, como superar la enfermedad grave, es indicativo de que, a partir de ese momento, que puede definirse como de transición, el elegido ocupará un sitio especial en su sociedad porque no sólo su relación con lo sagrado es evidente, sino que se coloca en una posición superior a la del resto de su grupo por las posibilidades de moverse e interactuar en el mundo "otro", en razón del destino o "suerte" que le fue otorgado. Lo fundamental para desempeñar dicha actividad en el campo de lo sagrado, es tener la capacidad de ejercer ese saber con pleno dominio y absoluta seguridad; además de poseer una capacidad anímica particular, como "tener un corazón fuerte", para ser capaz de resistir cualquier embate de las fuerzas del cosmos;⁴ es decir, tener una "favorable predisposición intelectual" (Lupo, 1995: 73).

Los especialistas religiosos en Naupan despliegan una amplia gama de prácticas rituales, y al igual que en tiempos prehispánicos, los nombres con los que se las designan corresponden al tipo de actividad, más no a las funciones (López Austin, 1967: 87). Entre los expertos destaca el grupo de mujeres ritualistas facultadas para atender todo el proceso de las mujeres encintas: desde la gestación, el parto, el puerperio, en referencia a los cuidados en el ámbito de la salud, hasta las prácticas rituales para incorporar al recién llegado en el mundo de los hombres, así como todo el proceso para su conformación como persona social.

El sector de mujeres ritualistas dedicadas a estas labores se les designa con distintos adjetivos, entre ellos: *tocitzti*, "Nuestra abuelita"; *tlamatque*, "la que

³ Los días favorables son los martes y viernes, pero también son considerados días de "suerte", para este tipo de trabajo, si se nace durante la fiesta de celebración de un santo o virgen de cierta envergadura.

⁴ Lo que es siempre frecuente con estos especialistas: manipular lo sagrado es sumamente peligroso y delicado.

sabe", o *tlachixque*, "la que cura". Los términos más comunes para referirse a ellas son los de "abuelita" y "partera". El primero de ellos, *tocitzti*, sintetiza, por su condición de anciana, un cúmulo de conocimientos que sólo con la edad y la experiencia pueden adquirirse y que son los que le confieren el respeto y la admiración de todos; y, por otro lado, condensa las distintas funciones que ejercían las divinidades femeninas en las diferentes esferas relacionadas con los aspectos telúricos, agrarios, de la fecundidad y de la salud, no sólo de los hombres sino también de las plantas. Esto porque además de que son las responsables de coordinar y dirigir todas las acciones del embarazo, parto y puerperio, también tienen como cometido hacerse cargo de la ofrenda dedicada a San Marcos, el santo patrón, 15 días antes de celebrar su fiesta, que tiene lugar el 25 de abril, la última semana del mes; dirigir la Fiesta del Agua el 3 de mayo, y conducir las prácticas encaminadas a despedir a los difuntos durante el ritual de "levantamiento de cruz". Es decir, aparentemente, las múltiples funciones que ejercen las ancianas son diversas, pero, en realidad, todas se relacionan entre sí, ya que se estructuran en función de las actividades de subsistencia de los hombres que, a su vez, propician el equilibrio del mundo, indispensable, esto último, para que las personas puedan vivir, y que corresponden a las esferas de actividad en las que se movían las diosas vinculadas a la Madre Tierra en la época prehispánica.

Lo anterior implica, entonces, que su campo de acción no sólo comprende prácticas relacionadas con el nacimiento de los hombres, sino que se extienden a todas las etapas primordiales de la vida de éstos, como el matrimonio, la procreación y la muerte; necesarias, en su mayoría, exceptuando la última, para la conformación de la persona. Pero, además, sus actividades rituales involucran a las relacionadas con el ciclo agrícola. De todas ellas, la de partera es, sin lugar a duda, la más relevante, pues se parte del principio que rige el sistema de representación que señala a la reproducción como la tarea más importante asignada a los hombres por las divinidades, y primordial para la conformación de la persona nahua.

Podemos afirmar, entonces, que las ritualistas de Naupan poseen un poder excepcional que proviene de la fuerza divina. Gracias a ello, la comunicación entre las ritualistas y las potencias divinas, con las que trabajan conjuntamente, es factible y frecuente; por lo mismo, su acceso a espacios no accesibles para los hombres es siempre permitido, como el moverse por los lugares sagrados donde moran los dioses o por lugares muy peligrosos —barrancas, cruce de caminos, cuevas, por mencionar algunos—, sin necesidad de protección alguna.⁵ Así, cada ritualista se convierte en una mediadora entre la divinidad y la comunidad.

⁵ En relación con el carácter de "inmunidad" de la *tocitzti*, me decía un sepulturero para justificar el que siempre que trabajaba en un sepelio, lo hacía en estado etílico: "Aquí se necesitan los cigarros y la copa, no como las 'abuelitas', a ellas no les pasa nada".

Acciones rituales e implicaciones simbólicas del nacimiento

Reconociendo lo frágil y delicada que es la primera etapa de vida, las prácticas rituales del periodo vislumbran dos finalidades concretas: primero, coadyuvar en la integración del recién nacido al mundo social de los hombres, esto es su conformación como persona, y segundo, lograr su reconocimiento o protección por las divinidades responsables de su cuidado, y los "dueños" de su entorno. Con ambos objetivos como meta, la partera organiza y ejecuta diversas acciones simbólicas del nacimiento, que abarcan desde que la criatura llega al mundo hasta el día que tiene lugar el "lavado de manos". En esta primera etapa de la vida, todas las prácticas rituales tienen un carácter prioritario debido al peligro que corre el recién nacido, pues por su condición frágil y vulnerable, es importante que los personajes involucrados en esta fase inicial de la vida sean aquéllos vinculados con las deidades responsables de proteger al recién nacido, como la partera, *tocitzi*, y abuela del bebé, cuya función es precisamente la de facilitar la inserción del niño en el seno de su sociedad; pero es también muy importante desvincularlo del mundo del que procede, al cual no retornará sino hasta que termine su paso por la tierra.

En las primeras semanas después del nacimiento, las prácticas rituales, bien ejecutadas, cumplirán con las pretensiones iniciales en la vida de todo individuo; éstas son, en orden de ejecución, el "levantamiento del niño", el "enterramiento del ombligo",⁶ el "baño en el *temazcal*", el "lavado de ropa", "tirar el *ocopetate*"⁷ en el monte" y el "lavado de manos".

Con la finalidad de proteger debidamente al recién nacido en sus primeros 15 días de vida, tienen lugar cinco acciones relevantes que contribuirán a que el recién nacido y la madre se reincorporen al mundo de los hombres pero, sobre todo, solicitan la intervención de las divinidades para proteger al nonato. Para favorecer la eficacia de dichos actos es necesario que se respeten las normas y se cumpla con cada etapa del rito en este primer periodo de la vida de los niños.

La última acción del proceso, el "lavado de manos", con la que el niño queda integrado al mundo social de los hombres, tiene lugar posteriormente; no hay límite de tiempo;⁸ idealmente debería efectuarse al cumplir siete meses de edad. Es significativo que sean siete los meses que la partera cuida y protege al recién nacido; se considera que ese periodo es el de mayor peligro por ser un tiempo incierto, por lo cual, si consiguen superarlo, puede decirse que ya lograron ingresar al espacio de los hombres. En términos simbólicos, el 7 es un número que remite a la muerte, lo nefasto en el caso de los recién nacidos, pues la meta consiste en franquear los sie-

⁶ Cada mención al "ombligo" se refiere en realidad al cordón umbilical; utilizo el término con el que los nahuas identifican a dicho conducto.

⁷ Lo que llaman *ocopetate* es una especie de helecho (*Pteridium aquilinum*) (L. Kuhn), cuyas hojas son pequeñas y suaves al tacto.

⁸ Me tocó presenciar, en una ocasión, un "lavado de manos" en el que los dos niños protagonistas ya tenían 8 y 11 años respectivamente.

te meses de vida, lo que significa que se ha superado el periodo de riesgo. Se considera a los siete meses un tiempo liminar en el que el niño no pertenece ni al mundo de los muertos —de donde procede y que ya abandonó— ni al de los hombres, al que debe integrarse. Lo que determina que tal acción se lleve a cabo son los recursos económicos de los padres, pues se gasta considerablemente, ya que asisten todos los parientes y amigos, así como los padrinos de bautizo del menor.

La primera de las acciones, el "levantamiento del niño", tiene lugar inmediatamente después de que la criatura nace. Tan pronto como sale del vientre materno la partera lo deja caer sobre la tierra: la condición es que haga contacto físico con el ámbito del cual procede, y ahí permanece hasta que salga toda la placenta. Después de que ha tocado la tierra, la partera toma al niño en sus brazos, lo limpia con un trapo y corta el cordón umbilical. Luego lo carga y lo "levanta" para presentarlo a su "dueña" la Cihuapipiltin, a quien le pide que lo cuide y que no le ocasione ningún daño. Así lo explicó una partera: "Cuando se levanta se sahúma con humo de copal, y [con] el refino también, hace así [asperja] la partera; así hace, dicen que pa' que no agarre el aire [a] los niños, pa' que no agarre el aire".⁹

Los objetivos de la partera al asperjar al recién nacido con refino es ahuyentar a los malos "aires" que puedan dañarlo, y lo más importante de esta primera acción directa con el niño es proporcionarle el sople vital. El padre coloca una moneda en el lugar donde se echó el refino, moneda que es parte del pago a la partera y, simbólicamente, también de la Cihuapipiltin, para solicitar su protección como dueña de los recién nacidos y de la comadrona.

Después de que el niño ya fue "levantado" por la partera, la práctica siguiente es el "enterramiento del ombligo"; es decir, del cordón umbilical y de la placenta, que llegan cargados de esa esencia vital que permite a los hombres que vivan en el mundo, por ser la fuerza que las divinidades le otorgaron en el momento de la concepción, el *chichualiztli*. Por ello, al enterrarse dicho cordón, parte del nuevo ser, de su fuerza concentrada en el conducto, se reintegra a su fuente original, la tierra.¹⁰ Pero no sólo regresa una porción de la energía vital, sino que se establece un vínculo indisoluble entre el recién nacido y la tierra del lugar donde el primero llegó al mundo. En el espacio de la vivienda permanecerá el *chichualiztli*. En términos cosmológicos, en el mundo circula una diversidad de fuerzas que son compartidas por

⁹ Lo que observamos en esta acción es que la fuente de peligro son los "aires", *yeyecame*, entes extrahumanos que afectan sobre todo a los seres más indefensos. Aparecen en los momentos cruciales de la vida de los hombres, aunque cualquier persona puede tener un encuentro con estos entes, que no respetan edad ni sexo, en cualquier momento. Los "aires" aprovechan el "espacio" que se "abre" en las situaciones marginales, cuando los individuos se encuentran estructuralmente indefensos, para introducirse en ellos y provocarles daño. En el caso del recién nacido, es obvio que su situación liminar lo coloca como un ser sumamente indefenso y frágil; por ello, el peligro es mayor.

¹⁰ López Austin (1994: 136) explica por qué el cordón umbilical es motivo de un tratamiento especial después del parto; señala que "se debe principalmente al hecho de que, a pesar de encontrarse separado del cuerpo, en tanto el alma sigue en esencia ahí, no se contemplan como ajenos a él, pues finalmente las esencias sólo se unen a las de la tierra reintegrándose al todo universal".

todos los seres que habitan en él. Estas fuerzas, que animan el cosmos, corresponden al proceso creador; circulan de forma fluida, se intercambian, se complementan, se separan, contribuyendo a la buena marcha del mundo. Si bien todos los que habitan este universo, hombres, animales, plantas, entes y seres divinos comparten tales fuerzas, éstas no se encuentran en todos en la misma proporción.

Para enterrar el cordón umbilical y la placenta, el padre del niño debe destinar un sitio, en la parte exterior de la casa, para que ahí reposen ambos, para lo cual cava un hoyo. No existe preferencia del sitio en función del sexo, como ocurría entre los nahuas antiguos o en diversas comunidades de hoy.¹¹ En Naupan, cualquier lugar en el solar es bueno, siempre y cuando no esté muy alejado de la vivienda; la única condición es elegir un espacio abierto en el perímetro donde tuvo lugar el alumbramiento. Después de enterrar el cordón umbilical, se coloca una piedra grande y plana, de preferencia cuadrada, con dos propósitos: proteger el cordón umbilical de los animales — de los perros— y marcar el sitio para reconocerlo cuando tenga lugar el “lavado de manos”.

El enterramiento del cordón umbilical se realiza inmediatamente después de “levantado” el niño. Para el ofrecimiento a la Cihuapipiltin se ocupa el refino que la partera acompaña con unas breves peticiones dirigidas a la deidad:

No te enojés Cihuapipiltin,
aquí te entrego, no te enojés,
que viva muy bien la criatura,
que crezca muy bien,
que no encuentre nada,
que viva muy bien la criatura.

Una vez “enterrado el ombligo”, ambos, partera y padre del recién nacido, beben aguardiente en el sitio. Con esta acción se sella un compromiso: la partera se convierte en “abuelita” del niño por haberlo traído al mundo, y a su vez, ella y los padres del niño sellan el “convenio” y se convierten en compadres.

La tercera fase es el “baño en el *temazcal*”, que se llevará a cabo al día siguiente del alumbramiento. Ésta es una etapa de suma relevancia por la importancia que se otorga al *temazcal* en Naupan, mismo que es considerado desde tiempos prehispánicos como un elemento esencial en la vida social de los pueblos. Se asociaba a una muy importante divinidad de la tierra, Toci, la “Abuela” de los hombres. Actualmente, en Naupan, la divinidad asociada al *temazcal* es santa Marta, considerada una deidad dadora de vida al acoger en

¹¹ Los nahuas antiguos enterraban el cordón umbilical de los recién nacidos en lugares distintos dependiendo del sexo: si era hombre se enterraba en el campo da batalla, para favorecer que el niño fuera un buen guerrero cuando creciera; el de las niñas se enterraba cerca del fogón, en alusión a la actividad principal de las mujeres (Sahagún, 1985, Libro VI, cap. XXXI: 619). Algunas comunidades indígenas siguen la misma lógica: el de los niños se entierra en el monte, y el de las niñas junto al fogón.

su seno a los que llegan del mundo de los muertos: los recién nacidos. Santa Marta se relaciona con los ritos de nacimiento y se considera que es, además, la dueña de las parteras, las "abuelitas". El espacio del temazcal es, metafóricamente, un útero de la tierra; por tanto, los baños que se llevan a cabo en dicho periodo recrean el nacimiento. Antes, los alumbramientos tenían lugar en el temazcal, lo que confirma la idea esbozada de considerarlo como un lugar genésico,¹² de creación. La partera es la encargada de bañar a la madre y al hijo. Antes de iniciar el primer lavado, la comadrona debe colocar una ofrenda, a santa Marta, de flores, copal, cigarros y refino, acompañados siempre de breves peticiones para reforzar la oración. Su primera acción es echar refino en cada una de las cuatro esquinas del temazcal, así como a ambos lados del fuego o *texictle*. Luego coloca, en el mismo sitio, dos cigarros a cada lado, junto con las flores, a las que sahúma con copal. Este regalo a santa Marta tiene el propósito de solicitarle que cuide al niño, como lo reitera en forma clara con las breves palabras que pronuncia, junto a la ofrenda. La partera apela, en las últimas palabras, a su condición de abuela de la criatura, vínculo que también ella, santa Marta, comparte.

Aquí te doy santa Marta,
 recíbelo tu regalo,
 [para] que no le pase nada a la criatura,
 yo soy su abuela de la criatura.

Al terminar, enciende el fuego para calentar las piedras del temazcal. Al mismo tiempo, en el interior, se calienta una olla grande con agua, a la que se agregan hierbas de connotación "caliente" (laurel, hoja santa y bejuco).

La cocción se empleará para bañar a la madre y a su hijo, y a continuación, se rocían con agua fría las piedras que se colocaron sobre el fuego para producir vapor. El temazcal cuenta con una plataforma donde se extienden hojas de *ocopetate* (una especie de helecho), sobre las que se acuestan las personas para que el vapor no les llegue directamente. La partera empieza a hojear¹³ sobre las articulaciones, el vientre, la espalda, los tobillos y las caderas. No debe hojearse en otras partes del cuerpo porque se puede ocasionar un mal a la persona. Después de la hojeada sigue el baño con jabón y el agua con hierbas sirve para enjuagar. Al salir del *te-*

¹² Esta idea esbozada del temazcal como espacio de génesis se confirma cuando es utilizado como parte de las terapias. El caso de una persona cercana que sufrió un accidente automovilístico, que no obstante que estuvo hospitalizada y atendida por médicos, ella atribuyó su recuperación a que cuando la dieron de alta le dieron varios baños en el temazcal; ella decía "volví a nacer gracias al temazcal". Como éste, cuento con varios testimonios que refuerzan la hipótesis del temazcal como útero de la tierra.

¹³ La "hojeada" consiste en atraer el vapor agitando un manojo de plantas sobre ciertas partes del cuerpo, aplicando golpes leves en las coyunturas, sitios especialmente sensibles a la entrada de los "aires" sobre todo en cuerpos debilitados, como es el caso de la parturienta y de su hijo.

mazcal, la madre y su hijo deben cubrirse perfectamente y permanecer acostados e inmóviles durante un rato hasta que baje el exceso de calor.

En total son seis los baños de temazcal que deben repartirse a lo largo de 15 días, pero sólo en la primera ocasión se coloca la ofrenda a santa Marta. Es importante que tengan lugar cada tercer día para proporcionar calor y propiciar que éste se vaya incrementando gradualmente para calentar los cuerpos de la madre y su hijo. El baño no sólo es para que el cuerpo se estabilice y alcance su temperatura normal, también sirve para purificar y eliminar toda la suciedad con la que llegan al mundo la madre y su hijo. La purificación y la lustración no dependen exclusivamente de la acción del agua, también el fuego es un coadyuvante de tales acciones por constituir un elemento transformador. El calor generado contribuye al renacimiento de la madre y a la incorporación de su hijo¹⁴ al mundo de los hombres.

De las cinco primeras acciones que tienen lugar durante los 15 días que suceden al parto, el baño en el temazcal es la más importante de esta etapa inicial en la vida. Sin embargo, no basta ésta sola; es preciso cumplir con más disposiciones que incluyen una alimentación adecuada, la reclusión y el reposo durante 15 días.

Cabe aclarar que el pensamiento nahua está permeado por una lógica dualista que se hace presente a través de un par de oposiciones que recorren todas las categorías mencionadas, una clasificación en la que se distingue lo frío de lo caliente. Un recién nacido se considera que procede del mundo de los muertos, ya que, por estar ubicado abajo, es de connotación fría, por tanto, es frío por naturaleza; por ello, los rituales, particularmente el baño en el temazcal, que se realizan durante esa primera etapa sirve, entre otras cosas, para proveerlo de calor humano, para que pueda permanecer en el mundo de los hombres.

Para la siguiente acción, el "lavado de ropa", la partera también se encarga de lavar las prendas de la madre y de su hijo en el río, en un lugar destinado específicamente para ese propósito que se conoce como *cihuapilaco*. Lo significativo de esta fase, la cuarta de los actos rituales vinculados al nacimiento, estriba en que, entre los nahuas, persiste la creencia de que todo aquello que está en estrecho contacto con el cuerpo, como la ropa y las cobijas, son extensiones de éste; que todas aquellas emanaciones asociadas al parto, como la sangre que se expulsa, tienen como origen el "pecado original"; es decir, el momento cuando la pareja engendra a su hijo, por lo cual, la sangre contamina la ropa de la parturienta; por ello, dicha sus-

¹⁴ El fuego del temazcal es, junto al del *tenamaztle*, el principal elemento simbólico de las viviendas. El temazcal sintetiza una doble acción: por un lado, la unión de los elementos agua y fuego, ambos elementos purificadores y lustradores; por otro, su analogía con la matriz de la tierra lo convierte también en un espacio genésico (Ichon, 1990: 332). El temazcal, en su representación metafórica, es el vientre de la tierra, lugar de donde surge la vida, pero también es lugar de muerte. La imagen del fuego del temazcal, asociado al fuego subterráneo, lo hace aparecer como receptáculo del horno cósmico (Galinier, 1997: 117); es decir, lugar de creación. El mito de la creación del sol a partir del fuego señala la primacía de este elemento como condición para la creación de la vida.

tancia, que se ha impregnado en la ropa de la recién parida, debe eliminarse con agua y jabón, en un lugar específico, alejado de la gente.

La frecuencia con la que debe ejecutarse la acción de “lavado de ropa” es de seis ocasiones. Debe tener lugar al tercer día después del alumbramiento, para lo cual, la partera junta la ropa utilizada durante el parto, incluyendo las cobijas. Lleva todo al río, al *cihuapilaco*, lugar que debe estar aislado. Si hay mujeres lavando cerca, se retiran, ya que corren peligro de contaminarse. Como en las acciones anteriores, antes de empezar el lavado, la partera debe arrojar una ofrenda al río. Todo el contenido debe proporcionarlo el esposo de la parturienta, pues la familia es la que se encuentra en deuda con las divinidades; la partera es sólo la intermediaria. Lo que se entrega al *dueño* del río incluye flores, velas, refino y copal; este último no se enciende, sino se deja en piedra. Antes de empezar a lavar, la partera coloca todo sobre la orilla y, dirigiéndose al dueño del río, le suplica:

Aquí te doy un poquito de refino,
y que no le pase nada a este niño,
que no le pase nada de las cosas malas,
y te pedimos un gran favor,
para que crezca el niño,
para que después el niño no se enferme,
para que después no le pase nada malo.

La acción de dejar un regalo al dueño del río se ejecuta dos de las seis veces que se lava la ropa. La segunda ofrenda se entrega a los ocho días de nacido el niño y sirve para reiterar el pedido, pues el agua, además de considerarse un elemento vital, es también muy temida, junto con todo lo que se relaciona con ella, como el arcoíris, el rayo, el relámpago y el trueno. La creencia general es que esos fenómenos pueden provocar la muerte de quienes han transgredido las normas en lugares donde hay presencia de ese líquido.

La penúltima fase de los ritos de nacimiento, “tirar el *ocopetate* en el monte”, tiene lugar dos veces: la primera, a los ocho días después del alumbramiento, y la segunda, a los 15 días, cuando ha finalizado la etapa más peligrosa. El lugar donde debe tirarse el *ocopetate* se encuentra fuera del ámbito comunitario, en el monte, espacio donde se debe observar mayores precauciones, pues está poblado de entes peligrosos que buscan que el hombre transgreda las reglas para obtener de ellos la ofrenda más preciada: la fuerza de su vida,¹⁵ el *chichahualiztli*.

¹⁵ Hay infinidad de testimonios de individuos que sucumbieron a las trampas puestas por dichos entes: el encuentro con el “dueño” del bosque sin ir debidamente protegido; la seducción de la bella mujer, la “Llorona”, que guía a los hombres hacia el barranco, hacia una muerte segura; el ofrecimiento hecho por el “aire” —disfrazado como gente—, que después se convierte en una serpiente mortal.

La encargada de “tirar el *ocopetate*” es también la partera. Cuando se describió el baño en el temazcal se dijo que en su interior se tendían hojas de un tipo de helecho conocido en la región como *ocopetate*. A los ocho días, después de que la madre y su hijo han sido bañados tres veces, el *ocopetate* debe cambiarse por uno recién cortado, fresco, pues sobre el otro ha caído toda la suciedad. Sin embargo, no puede arrojarse en cualquier lugar, pues sus dueños se enojarían. Antes de tirarlo en el monte, la partera debe ofrecer regalos al dueño del lugar.

La ofrenda reviste en esta ocasión una importancia particular, ya que entre los regalos se encuentran los *itacatitos*, que son entregados en nombre del recién nacido; la ofrenda representa el primer alimento del bebé preparado a base de maíz, que es, por excelencia, el que proporciona todo lo necesario para vivir, aunque en realidad no lo pueda consumir el recién nacido. La ofrenda va dirigida a varias entidades divinas muy importantes, todas ellas tutelares de los espacios de subsistencia de los hombres: la Madre Tierra, el arcoíris y el dueño del monte. Los *itacatitos* consisten en seis o 12 bolitas de masa revuelta con frijoles, pero sin chile, ya que se afirma que “el bebé no come chile”. El número debe ser exacto, pues los números están asociados a lo *qualle*, “lo bueno”. Las bolitas se envuelven en hojas de *papatla*¹⁶ y se amarran con las cintas con las que las mujeres tejen sus fajas¹⁷ en colores rojo, amarillo, negro, blanco y verde, que son los del arcoíris; en este sentido, las cintas simbolizan “las ropas” para este fenómeno de la naturaleza, así que lo que se ofrenda es ropa para que el arcoíris se vista. Dicho fenómeno, asociado al agua, es muy temido y sumamente peligroso para el recién nacido, siendo, por ello, otro de los destinatarios¹⁸ importantes. Igualmente lo es el dueño del monte, ya que en sus ámbitos se tiran los desechos de las acciones purificadoras. Además de los *itacatitos* que ofrece el niño, no debe faltar el refino, bebida sagrada y muy apreciada por los entes que circulan por todo el entorno. Este paso es trascendental pues constituye, simbólicamente, como se señaló, la primera ofrenda del niño, conformada por el alimento más importante para el ser humano: el maíz. Dicha ofrenda representa un regalo contractual, pues obliga al destinatario a que participe en el intercambio. El niño ofrece maíz, alimento divino, sustento de los hombres, y, a cambio, solicita bienestar durante el tiempo que transcurrirá para convertirse en un ser social pleno, cuando inicie entonces su recorrido por el mundo de los hombres.

¹⁶ La *papatla* (*Heliconia schiedeana*) es una planta silvestre cuyo hábitat es el bosque tropical subcaducifolio; se emplea en la región para envolver los tamales de maíz, a los que proporciona olor y color (Martínez *et al.*, 1995: 180-181).

¹⁷ Existe una analogía interesante entre la faja femenina, la serpiente y el arcoíris. En Naupan señalan que la lengua del reptil es como las fajas de las mujeres; de igual manera, la serpiente se encuentra asociada al arcoíris. En las narraciones sobre este fenómeno meteorológico, el animal siempre aparece al final, pero asumiendo diversas formas —como dinero, alguna mujer, un niño que llora— para engañar a quien se acerca.

¹⁸ El peligro no sólo es para el niño recién nacido, sino que amenaza a todas las personas, ya que cuando sale, nadie toca el agua ni sale de su casa, pues el daño que ocasiona la transgresión es la muerte.

Al término de esta primera etapa de cuidados posnatales, la partera ya no se ocupará del niño hasta el día que tenga lugar el último ritual vinculado al nacimiento, el "lavado de manos". Sin embargo, esto no significa que el neonato quede liberado del peligro; su situación continúa siendo precaria. Sus parientes cercanos serán los encargados de tomar las precauciones necesarias para cuidarlo. Pero no sólo ellos son responsables de esa tarea, la Cihuapiltin, su "nanita", que lo atendió desde que nació, tendrá el cometido de protegerlo durante los primeros siete meses de vida.

La última de las acciones simbólicas, el "lavado de manos" o *moma'tequilo* en náhuatl, cierra el ciclo ritual posnatal con una celebración que tiene como ámbito específico el hogar del niño, ya que ahí tuvo lugar el alumbramiento y ahí se enterró su cordón umbilical cuando éste llegó al mundo, y por tanto, ahí permanece su esencia. En esta fase —a diferencia de las anteriores, que tienen un carácter más privado, pues la mayoría de las acciones son realizadas sólo por la partera— participan, además de los padres y el niño, los parientes cercanos que ayudarán a la elaboración de la comida, los padrinos de bautizo, los invitados de éstos, los músicos y dos enfloradores —uno por parte de los papás y otro que llega con los padrinos—. Cuando los progenitores eligieron a los padrinos y éstos aceptaron, les transmitieron la "mancha original", derivada del momento en el que engendraron a su hijo, la cual permanece latente hasta el día que se celebra el último ritual del ciclo de nacimiento.

El "lavado de manos" reviste significativa importancia porque es el primer acto público en el que participa el niño, lo que justifica que la celebración sea más compleja; por ello no se escatiman recursos para hacer de él una gran fiesta en la que participan gustosos numerosos invitados. Se baila y bebe durante todo el día.

Para la celebración se prepara la piedra que custodia el cordón umbilical, la cual es forrada con hojas de *papatla*; el escenario se complementa con una guía de flores alrededor de la roca. Otros adornos se elaboran formando ramilletes sobre un palo forrado de *papatla*, que les llaman en náhuatl *xochihuetztle*, los cuales se colocan en los cuatro extremos de la piedra. También se acomodan cuatro velas, una en cada extremo, y el incensario a un lado, y suficiente copal. Hay una jícara roja decorada para vaciar el agua, un pañuelo nuevo para secar las manos, jabón y botella de refino. Todo es proporcionado por los padres del niño a la partera, quien se encarga de arreglar el escenario desde muy temprano, antes de que los invitados lleguen, lo que tiene lugar como a las 9 de la mañana. Los papás invitaron previamente a diversos personajes que colaborarán en el ritual y cuyo papel es vital para la eficacia de la práctica de esta fase. Entre ellos está el *xochichihque*, quien prepara con anticipación los arreglos con flores. Otros son los "tocadores", los *tlasonsoncame*, quienes también llegan temprano para recibir a los invitados con sones de "costumbre", música que se escuchará todo el día.

La relevancia del “lavado de manos” queda expresada en las palabras pronunciadas por la partera, después del respetuoso saludo:

Aquí que se haga el trabajo compadrito,
aquí se lo damos, aquí en esta convivencia,
que le lave las manos,
y aquí celebramos juntos con la flor
porque ya hizo un gran favor,
e hicimos padres para este niño,
y ahora también con la flor de Dios,
para que aquí al alzarlo,
¡con qué alegría!,
¡y con qué agradecimiento!,
y aquí le agradecemos,
y esto se ha hecho desde nuestros antepasados,
y esto que hicimos ahora,
no sabe cuánto se lo agradecemos,
pero gracias, muchas gracias.

El “enfloramiento” por parte del *xochichihque* de todos los que se encuentran presentes, sella esta ocasión excepcional. La acción de enflorar es indicativa de un momento excepcional; entre los nahuas la flor se relaciona como lo *kualle* (Acosta, 2015: 344), “lo bueno”, sintetiza una diversidad de valores; por ello se considera un símbolo condensatorio: implica agradecimiento, bienvenida, lo bueno. Entre cada acción, el refino es también parte esencial, ya que no sólo es compartido por los presentes, sino que la tierra es también destinataria del líquido bendito.

El baile ocupa un lugar especial, pues los sones de “costumbre” que ejecutan los tocadores tienen como finalidad ubicar a los participantes en una dimensión meta temporal, es decir, en una dimensión que trasciende el espacio ordinario para poder establecer una comunicación con lo sagrado, con las divinidades invocadas por la partera. Los sones se ejecutan de cuatro en cuatro, bailando en círculo y alternándolo hacia un lado y otro. El baile ritual semeja el movimiento helicoidal del que ha hablado López Austin (1984).¹⁹

Cuando la bebida está a punto de terminarse, los anfitriones empiezan a preparar el *tencaole* o bocado que se obsequiará en agradecimiento a los padrinos por

¹⁹ El *malinalli* al que López Austin hace referencia (1984: 66) está conformado por dos bandas de naturaleza opuesta, una fría y una caliente, que actúan en constante movimiento y al conjuntarse en el centro, en la superficie terrestre, logran la comunicación con los otros mundos. De esta manera se da lugar al tiempo. A través del movimiento hacen que las fuerzas del inframundo asciendan y las del cielo descendan. Esto es posible gracias a la actividad ritual.

haber aceptado el compromiso de apadrinar al niño.²⁰ Este regalo consiste en un *chiquihuite* con tamales, uno con guajolotes cocidos y un jarro con mole. Antes de salir de la casa, el *tencoale* se cubre con una servilleta bordada y se sahúma para infundirle un carácter sagrado. La mayor parte de los que se encuentran en la fiesta acompañan a los padrinos a su casa. Los tocadores interpretan durante todo el trayecto el “son del camino”, que todos bailan con alegría. Al llegar a la casa de los padrinos, bailan nuevamente los sones y se hace entrega de los regalos de forma muy ritualizada para agradecer el que hayan aceptado el compromiso. Todo termina con una sencilla comida ofrecida por los padrinos a todos los acompañantes.

Con el “lavado de manos” concluye la primera etapa del proceso ritual del ciclo de vida de los hombres.

Reflexiones finales

Las acciones rituales circunscritas al ciclo de vida de los hombres, y en el caso particular las del nacimiento, operan como principios ordenadores en el desarrollo de la conformación de la persona, que contempla dos aspectos: el primero, que considera a la persona divisible, ya que algunos de sus componentes pueden desprenderse del cuerpo, entre ellos las entidades anímicas; el segundo, que considera a la persona en relación con los roles sociales y se articula a la identidad indígena local, que se sustenta, básicamente, en el hecho de compartir un sistema simbólico donde se condensan la acción ritual y las concepciones cosmológicas que dan soporte a dicha práctica.

Uno de los elementos que destacan a través de las cinco acciones rituales del nacimiento es el cuerpo del niño, objeto y centro de atención de ellas. Mary Douglas (1973: 89) plantea que es el cuerpo social el que condiciona al cuerpo físico, y añade que existe “un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia, de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro”; de esta forma, el cuerpo como tal se configura como un medio de expresión. El proceso de desarrollo de la persona, entre los nahuas, desde que nace incorpora ambos tipos de experiencia: por un lado, a través del soplo vital que la partera le transmite poco después del nacimiento, y que lo acompañará hasta que muera; soplo infundido, que será parte de los componentes vitales, de los elementos divisibles que permanecerán toda la vida en el cuerpo de los seres humanos. Por otro, su integración en el mundo social, que inicia cuando la partera deja caer literalmente al niño en la tierra para establecer, entre ambos, el ente terrestre y el recién nacido, un primer acto por el que se reconozca; a partir de este momento inicia el proceso de integración

²⁰ Este compadrazgo, el del bautizo, es denominado de “grado”, y es el que reviste mayor importancia. La relación derivada de este vínculo es comparable a la de un parentesco consanguíneo, ya que se establecen las mismas normas de conducta: la primera de ellas establece las restricciones para una posible relación sexual entre los compadres, que se considera incestuosa; pero también entran en esta restricción los parientes de ambos que abarquen tres generaciones.

del recién nacido al mundo social, que no cesará hasta que su existencia se apague con la muerte, retornando entonces al ámbito que lo trajo al mundo.

Todo aquello que se reproduce a través del acto ritual sirve, entre otras cosas, para afirmar la existencia de un mundo único, como el de la Sihuapipiltin, durante las acciones posteriores al nacimiento de un ser humano; o el de los "dueños", a quienes se deberá agradecer y compensar por permitir vivir en el mundo.

La importancia del acto de dar entre las sociedades indígenas, cuyas formas de organización social están sustentadas en el prestigio, las lealtades y las reciprocidades, resulta ser intrínseco a su sistema de valores; se inscribe en lo que Barabas (2006: 153) ha definido atinadamente como "la ética del don", acción que involucra al "conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a la sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada, en todos los ámbitos de la vida social, y humanizada en relación con lo sagrado, con el objetivo de reproducir un equilibrio natural y social siempre mediado por el don".

Las ofrendas que se otorgan a las distintas divinidades involucradas en esta primera etapa de la vida de los seres humanos operan a partir del principio de reciprocidad, que se extiende a todas las esferas del cosmos (Lupo, 1995: 269) a través de la circulación de fuerzas y bienes. Las ofrendas, que se presentan a las divinidades a modo de intercambio, pueden clasificarse en dos tipos, de acuerdo con lo propuesto por Lupo (1995: 270): por un lado, como restitución, es decir, a cambio de lo que se ha recibido, y, por el otro, como un anticipo, esto es, por aquello que aún no se tiene, pero se espera obtener, como que el niño tenga una vida tranquila sin que le falte nada de lo necesario para vivir.

Un lugar destacado de este grupo de acciones rituales del nacimiento ocupa las peticiones rituales que hace la *tocitzi* a las distintas potencias que intervienen, en alguno de los momentos de este periodo, para ayudar al recién nacido a incorporarse al mundo de los hombres. Es importante enfatizar el poder de las palabras en el contexto ritual; estas peticiones rituales, *tatahtaniliz*, "pedido", expresan los fines utilitarios y precisos de lo que se desea obtener (Lupo, 1995: 79). Las ocasiones en que se pronuncian son acontecimientos coyunturales o situaciones particulares, cuando los hombres necesitan "la intervención de la divinidad para mantener o salvaguardar el desarrollo positivo de los hechos" (Lupo, 1995).

Las acciones rituales del ciclo vital, como las del nacimiento, ponen de manifiesto la fragilidad de los seres humanos en un mundo que no les pertenece del todo, pues sólo están de paso, temporalmente, para cumplir el trabajo que les fue impuesto por las divinidades cuando llegaron a él. Por ello, las acciones simbólicas del ciclo vital entre los nahuas de Naupan operan a partir de dos planos: en el cósmico, donde el ritual actúa como mediador entre las divinidades y los hombres, baste recordar el papel que cumple la partera como negociadora e intermediaria entre el recién nacido y las entidades responsables en cada una de las acciones del nacimiento; y en el plano social, en la medida en que incide en las propias experiencias

de los actores para lograr una vida más armónica entre los individuos y entre ellos y su entorno, como es la maduración de la persona.

Finalmente, lo observado a través de la exégesis ritual opera como memoria saliente, pues lo que ocurre en muchos de los actos rituales es un retorno a los orígenes, con lo cual, el acto ritual se despliega no sólo como praxis e ideas, sino como reminiscencia de una tradición local que ofrece pistas interesantes para develar la ontología local de una sociedad, la nahua de Naupan, que si bien no es ajena a las transformaciones vertiginosas a las que se encuentra sometida desde distintos ángulos, se empeña en preservar un modo de actuar y de concebir el mundo, que es clave vital para comprender y adentrarse al universo de sus saberes más profundos.

Referencias bibliográficas

- Acosta Márquez, Eliana, 2015, "El pueblo de fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla", en Beatriz Albores (coord.), *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, pp. 341- 358.
- Báez Cubero, María de Lourdes, 2009, "Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)", tesis de doctorado en antropología, Escuela Nacional de Antropología, México.
- Barabas, Alicia, 2006, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México Instituto Nacional de Antropología e Historia / Miguel Ángel Porrúa.
- Bartolomé, Miguel, 1997, *Gente de costumbre. Gente de razón*, México, Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista.
- Douglas, Mary, 1973, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI.
- Galinié, Jacques, 1997, "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí", en José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, España, Diputación Provincial de Granada / Anthropos, pp. 105-122.
- Ichon, Alain, 1990, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo, 1967, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, pp. 87-117.
- _____, 1984, *Cuerpo humano e ideología. La religión de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 1994, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia (Obra Diversa), pp. 471-507.

- Lupo, Alessandri, 1995, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel, Virginia Evangelista Oliva *et al.*, 1995, *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, México, Instituto de Biología-Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos, 27).
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1985 [1956], numeración, anotación y apéndices Ángel María Garibay K., México, Porrúa ("Sepan cuantos", 300).
- Van Gennep, Arnold, 1986 [1909], *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Cuerpo, mujeres y partería entre los nahuas de Suchitlán, Comala, Colima

Edith Yesenia Peña Sánchez
Dirección de Antropología Física del INAH

Resumen

El presente texto plasma, con base en información etnográfica y documental, las nociones culturales que los habitantes de la comunidad de Suchitlán manifiestan sobre la relación con la naturaleza, el cuerpo y la mujer; el enfoque desde donde se aborda y desarrolla es el de la visión de las parteras y curandera(o)s. Los ejes abordados son la identificación del proceso cuerpo-persona, cuando el sujeto se constituye como tal, ya que existe una noción indisoluble de ambos, y la descripción de la concepción del cuerpo y de la mujer a partir de las representaciones y de las prácticas curativas de las parteras, lo que permitió asociarlo con un sistema cultural nahua más amplio que incluye lo divino, lo natural y lo social; pero también con la presencia de cambios en las tradiciones que confieren barreras para la continuidad en el oficio y la relevancia de la integración del conocimiento y mediadoras en asuntos comunitarios.

Palabras clave: cuerpo, mujer, partería, Suchitlán, Colima.

Abstract

This text captures, based on ethnographic and documentary information, the cultural notions people from the Suchitlán community express about their relationship with nature, body and women, addressed and developed from midwives' and healers' vision. The main ideas are: body-person process identification in which the subject constitutes as such since there is an indissoluble notion of both, and the 'body' and 'woman' conception description from the midwives representations and healing practices which allowed us to associate it to a wider nahua cultural system that includes the divine, the natural and the social, also to the presence of changes in traditions that represent barriers to the trade's continuity and the importance of knowledge integration and that play as mediators in community matters.

Keywords: Woman, body, midwifery, Suchitlán, Colima.

Introducción

El estado de Colima cuenta con una gran variedad de entornos ecológicos y entre éstos se encuentran comunidades de ascendencia indígena que han entretejido sus modos de vida y desarrollado conocimientos generación tras generación, para organizarse, asentarse, alimentarse y curarse. Tal es el caso de la comunidad de Suchitlán,¹ Comala,² cuya población sigue presente e integra una amplia gama de rasgos propios del desarrollo cultural de la región de occidente, reconocida por ser de origen indígena nahua y presenta una profunda relación con la biodiversidad, en la que florecieron actividades económicas relacionadas con la plantación de café, caña y fruta; la cría de ganado lechero; el comercio y la elaboración de artesanías (equipales, instrumentos musicales), la partería y la curación. Sin embargo, a esta comunidad también se le ha asociado con carencias, con insuficientes ingresos y con el desarrollo de problemas sociales y de salud, que enfrenta, principalmente, la población que se autoadscribe como indígena.

Para la atención de algunas de estas problemáticas se cuenta con un centro de salud rural, donde se imparte servicio de consulta médica externa, planificación familiar, seguimiento del embarazo y detección oportuna de cáncer. Fuera de dichos servicios y al interior de la comunidad se localiza un numeroso conjunto de especialistas locales que realiza curaciones tanto materiales como espirituales: curanderos, hierberos, hueseros, parteras y brujos, quienes utilizan un sinfín de recursos entre los que destacan: plantas, minerales, animales, alimentos, fluidos corporales, productos farmacéuticos, fuerzas naturales y divinas, tiempos y espacios, que en conjunto obedecen a un microcosmos que da cuenta de los orígenes de sus saberes³ y formas de actuar ante los problemas de salud (Peña y Hernández, 2014). Estas últimas actividades, reconocidas por propios y extraños como medicina tra-

¹ La comunidad se ubica hacia la zona norte del municipio; según datos censales, el municipio de Comala contaba con 21 544 habitantes, de los cuales 4 450 residen en Suchitlán, entre ellos hablantes de lengua nahua (INEGI, 2010), aunque en la actualidad prácticamente se perdió el idioma. Por otra parte, en el conteo de población intercensal del INEGI de 2015 se indica que entre las localidades con un alto índice de marginación se encuentran Suchitlán y Pintores I y II, Zacualpan en el nivel medio y Cofradía de Suchitlán con un índice bajo (POF, 2016).

² Desde la época virreinal, Comala fue república de indios; autores como Sauer (1948) mencionan que la población, en el siglo XVI fue producto de una reducción y/o reubicación de Suchitlán, que entonces se localizaba en lo que hoy se conoce como el territorio de Armería; mientras que Reyes (1994) plantea la existencia de elementos culturales coras y huicholes en la zona, seguramente como consecuencia de migraciones. Es en 1577 que Suchitlán aparece como pueblo de indios que formaba parte de una encomienda junto con Comala (Preciado, 2007).

³ José Miguel Romero de Solís (1994) recupera, mediante la consulta de documentos, algunas de las prácticas de atención que las y los pobladores llevaban a cabo y que entraban en contraposición con las de la medicina traída por los europeos a estos territorios; de manera que, durante el virreinato, mientras los españoles eran atendidos por médicos, cirujanos, barberos y sangradores, los indígenas recurrían a curanderos y remedios heredados de generación en generación, aunque para momentos cruciales también acudían a otro tipo de atención para su salud.

dicional,⁴ y otros, han llevado a reconocer a esta comunidad como “lugar de curación” y “tierra de brujos”.

En el presente trabajo nos centramos en las representaciones y prácticas que desarrollaron las parteras y algunos curanderas(os) sobre la mujer, su cuerpo y los procesos por los que pasa, que forman parte de una investigación más amplia sobre representaciones, recursos y prácticas curativas, que se realizó en Suchitlán, Comala, entre 2006 y 2009,⁵ con estancias de campo que iban de uno a seis meses, en la que se aplicó una metodología cualitativa y se llevaron a cabo recorridos y observación para conocer las prácticas, la comunidad, el territorio y la biodiversidad, al mismo tiempo que tuvo lugar una recolección de recursos curativos y tomas fotográficas. Las entrevistas semiestructuradas y a profundidad se aplicaron a dos parteras y 14 curandera(o)s, que legitiman la labor de las primeras y ampliaron el panorama del pasado sobre la relación de la mujer y su cuerpo con la naturaleza y las energías en torno a la sexualidad, fertilidad/infertilidad, embarazo, parto, relación materno-infantil, padecimientos y riesgos, y el microcosmos de la partería del presente.⁶

Cuerpo y persona: dos realidades intrínsecas explicadas por parteras y curandera(os)

En la comunidad de Suchitlán encontramos una partera y curandera tradicional de nombre Sebastiana Martínez de los Santos (doña Tiana), y una partera tradicional, curandera y sobadora que ha tomado cursos de partería rural (conocidas como parteras empíricas), Jacinta Andrés Martínez (doña Chinta). Ambas reconocidas como parteras por la comunidad.⁷ Además de una mujer que se autoatendió

⁴ “Conocimientos y saberes que se construyen en torno a la salud y la enfermedad heredados de generación en generación, que constituyen un cúmulo de saberes históricos con remanencias del sentido prehispánico y colonial de curar; sin embargo, a la vez muestra una dinámica de transformación que permite su adecuación a las condiciones sociales y culturales actuales (Anzures y Bolaños, 1981: 49-51). Gallarda Arias (2003) plantea que la medicina tradicional de carácter ancestral es una forma de resistencia de las comunidades indígenas, y que entra en conflicto con las disposiciones de salud estatal.

⁵ La contrastación de la información se realizó entre 2015 y 2017 en breves estancias de campo; en este caso retomamos sólo la obtenida con parteras y con especialistas tradicionales de la comunidad.

⁶ Algunas de las parteras referidas serán doña Jacinta (Chinta), doña Sebastiana (Tiana), doña Arcadia y se recurrirá a testimonios de doña Gregoria, doña Tere, don Miguel y don Trinidad.

⁷ Parteras y curanderas(os) comentaron sobre dos personas que desafortunadamente fallecieron, pero que fueron muy queridas en Suchitlán por su labor “en traer niños”: Rosario Ochoa Rivera, certificada como partera rural, una de las personas con las que aprendieron de partería, sobre todo doña Jacinta, y Catarino Andrés, quien ayudaba en curaciones y en partos tradicionales, que aun sin certificado, la gente lo respetaba mucho. Las parteras y curanderas(os) de Suchitlán dicen que a estos dos personajes no les importaba que fuera de día o de noche, lloviera o hiciera calor; ellos siempre iban a prestar su servicio en cualquier lugar que fueran solicitados. Resulta de interés preguntarnos: ¿por qué después de don Catarino ya no hubo hombres parteros? Y seguramente la respuesta se asociará con el perfil centrado en la mujer como cuidadora y el programa de parteras rurales y su certificación. Lo cual se asocia con lo mencionado por Villagómez (2008), Tuñón (2008) y Mirabal (2018b), que se dejó de lado la participación de los hombres, así como el impacto en los usos y costumbres que se habían desarrollado en comunidades como la de Suchitlán.

y apoyó a algunas mujeres de sus familiares para traer hijos, doña Arcadia, ejemplo de muchas otras que prefieren que se les omita. La justificación de tomar este tipo de actores sociales se debe a sus conocimientos que se basan en el hecho de que son los que poseen mayor amplitud de información y acción debido al ejercicio de prácticas que rebasan el saber doméstico, pues el tema que nos atañe abarca los procesos de fertilidad e infecciones de transmisión sexual en ambos sexos; problemas con la menstruación y órganos reproductores; atención a la mujer antes, durante y después del parto, atención al neonato, lactancia, y parte del cuidado para el desarrollo del infante.

El ejercicio de la partería se adquiere por aprendizaje con algún familiar o amistad por "la falta de doctores"; mencionan: "antes las abuelas, padres o mamás, alguien de la familia sabía curar", sea porque le enseñaron, vieron o aprendieron a atenderlo por la experiencia propia y la gente les fue solicitando su apoyo (hijas, nueras, amistades, etc.), constituyéndose como parteras, aunado al conocimiento colectivo que poseen de las plantas y que los demás identifican y solicitan.

Al investigar sobre la importancia de atender a la mujer y el recién nacido comenzaron a surgir las nociones sobre el cuerpo, la diferencia sexual, los riesgos y padecimientos, destacando el curso "natural de la vida de hombres y mujeres"; comentan que las personas no solían cuestionarse nada sobre la salud hasta que se presentaba un proceso que alteraba su estado de normalidad, que requiriera cuidados especiales. El cambio de lo cotidiano se puede presentar por un malestar físico, un estado fisiológico como el embarazo, un malestar social como el engaño o envidias que generan un problema que impacta el cuerpo, la mente, el espíritu, la familia o incluso la comunidad. Comenzamos a encontrar frases y discursos sobre las diferencias entre los sexos, entre las energías del entorno y la persona, entre los pares con la naturaleza; de la relevancia de atender las energías "bien" para que el cuerpo se desarrolle y sobre cómo curar en relación con la divinidad, la naturaleza y el temperamento del cuerpo, aspectos que fuimos reflexionando y analizando para comprenderlos desde su forma de ver el mundo.

Un eje rector de su cosmovisión es la naturaleza, que se entiende y se asume como aquello que abarca el mundo concreto, material, en el que se manifiesta una serie de fuerzas tanto naturales y sobrenaturales como divinas, que contiene en sí misma una suerte de sentido y de dinámicas en equilibrio (en un sentido muy amplio), que no por ello limitan su capacidad de cambio. Es el espacio donde se desenvuelve la vida y toma sentido de territorio, como el "lugar donde han vivido" tanto ellas(os) como sus antecesores; la zona que conocen, de la que saben obtener lo necesario, que brinda donde vivir, alimento y recursos para curarse. El entorno natural, la historia y la vida cotidiana se construyen como un todo que constituye su hacer diario y da razón a su existencia.

Parte de esa naturaleza es el ser humano, por lo que su vida y su cuerpo guarda la misma lógica: en él se manifiestan fuerzas naturales, sobrenaturales y divinas; la

salud se mantiene en la mensura que se guarda con respecto a las etapas de vida (niñez, pubertad, adultez, adulto mayor), la alimentación (con base en cada fase de vida, estado y estación), los estados fisiológicos (como el embarazo), los ciclos circadianos, las relaciones entre las personas, comunidad, naturaleza y divinidad; y por tanto, los recursos curativos y las formas de curar también siguen esta lógica, como lo hacen ver los siguientes testimonios. Menciona doña Chinta:

Lo que hay en la naturaleza es lo que somos, de ahí viene la medicina, porque somos iguales. A nuestro alrededor hay cosas buenas y malas que nos curan o enferman, la mirada de la gente enferma, los malos deseos de la gente enferma; hay espíritus buenos y malos; lo que uno usa para curar te ayuda o si usamos para mal nos enferma. Si uno usa las cosas que sabe para dañar, con el tiempo te mueres mal, porque hiciste daño, por eso hay que usar la medicina para bien no para mal.

Doña Tiana dice:

Es que lo que se come, lo que se hace, los malos deseos te dan salud o te enferman; fíjese, hasta donde uno anda te puede enfermar; donde hay agua o higueras hay duendes que te agarran y para curarse hay que ir ahí y hacer oración y usar cosas de la naturaleza para curarse, como hojas de zapote; algunos usan también pelo de gato, pero todo es con lo que hay aquí [haciendo ademán hacia su alrededor].

Doña Gregoria: "Nosotros curamos con lo natural, pero también necesitamos de Dios y los santos para curar; son quienes curan, uno se encomienda a ellos, por eso tenemos nuestros altares pa'pedir la curación y pa'que nos protejan cuando uno cura".

Es en esta lógica que se da sentido a la vida, en el que se asocia a las mujeres con la función de procrear y de criar para dar continuidad a su familia y a la comunidad; eventos como la gravidez, el alumbramiento, la cuarentena y otros procesos relacionados son considerados por las parteras y curandera(o)s como naturales; parte de la necesaria recombinación de las fuerzas del cuerpo/persona, la naturaleza y la divinidad; algunos todavía llegan a practicar acciones rituales relacionadas con su significado cultural. Al respecto, Castañeda (1987) encuentra entre las mujeres nahuas y coyomes de Santa María o de La Natividad Nauzontla, Puebla, la construcción simbólica de la complementariedad entre hombres y mujeres, que posiciona a las últimas como inferiores, y que hay entredichos sobre la identidad de ser mujer y sus roles que desembocan en un mandato cultural que se relaciona con la procreación. Esta diferencia también se puede observar cuando las parteras explican el pago que reciben por "ayudar a dar a luz", ya que existe cierta diferencia si nace un niño o niña; nos mencionaron que pagan más por un bebé del sexo masculino y, que cuando la gente no tenía para pagar, lo hacía en especie o se hacían

compadres para apoyarse. Esta situación es semejante a lo que encuentra Mirabal (2018a) entre los nahuas de Matlapa, San Luis Potosí, en la que las parteras, a semejanza de Suchitlán, cobran entre seiscientos a mil pesos, con una diferencia de 200 pesos menos si son mujeres.

En Suchitlán hay un cambio jerárquico en la mujer gestante, quien pasa a ser madre, y el hijo, al nacer, activa un ordenamiento social y cultural sobre el lugar social de ambos, su ser y el rol que jugarán, que serán vigilados por la comunidad. Condición que marca un gran contraste, ya que la comunidad distingue las fuerzas por diferenciación sexual, las fuerzas vitales, las de la naturaleza y las del cosmos, en las que los esquemas corporales no son iguales; esto lo observan desde el mismo acto sexual que condiciona el sexo del engendrado y la forma del vientre, como dice doña Arcadia: "Si la barriga es puntiaguda va a ser niño y si es redonda será niña".

Se establece un continuo entre el cosmos, las fuerzas y los poderes celestes y naturales y el desarrollo de la vida; procesos como la menstruación, la concepción, la gestación y el alumbramiento y el niño recién nacido pueden ser influidos por distintas fuerzas, entre las que destacan astros como el Sol y la Luna, al igual que la naturaleza, e influyen en el cuerpo de las diferentes cosas con sus fuerzas vitales, fortaleciendo o debilitando a plantas, animales y al ser humano.

Doña Chinta: "Si quiere tener un hijo sano y fuerte hay que hacerlo cuando la luna está sazona⁸ y si nace en luna sazona es mejor, nosotros somos como las plantas y animales; hay que sembrar el maíz cuando la luna está sazona y cortar la madera así dura y no apolilla; si siembra cualquier planta en luna tierna no dura, crece poco y débil igual con los niños".

Doña Arcadia: "Mi viejo hace equipales y para que duren y sean resistentes, hay que cortar la madera en luna sazona; los hijos también hay que hacerlos en esos días".

Esto es semejante a lo que otros grupos nahuas contemporáneos, como el de San Miguel Acuecomac, Puebla, expresan sobre el cuerpo, que es comparado con una planta, por lo que la procreación es un deber de hombres y mujeres, y sólo gracias a ese esfuerzo se genera vida (Fagetti, 1998).

Al respecto, las parteras están de acuerdo con lo que mencionan los curanderos como don Trini, que dice: "somos como el maíz y el árbol: si se siembra o corta en luna sazona crece sano y si no se apolilla"; o como dice don Pascual al complementar: "Si el niño se hace en luna llena será fuerte y resistente y si se hace en menguante u otra será débil, enfermizo y sin carácter".

El ciclo ser cuerpo-persona-comunidad (véase la figura 1) es una manera de interpretar la complejidad de fuerzas que entran en interacción para conformar y permitir la concretización del tiempo y el espacio en que transcurre la vida, que se conecta con una cosmovisión más amplia, en que las fuerzas vitales son dinámicas, incompletas y se van desarrollando conforme al ciclo de la vida, que incluye

⁸ Refiere a la luna llena.

la muerte. En cambio, las fuerzas naturales están y habitan en diversos lugares y se mezclan con múltiples fuerzas vitales y divinas que generan una esencia interconectada, ya que la energía no permanece estable a lo largo de la vida, y se expresa y modifica conforme las experiencias personales y colectivas. Este constante movimiento relaciona y hace que emerjan nuevas fuerzas, como el vínculo entre el hombre y la mujer en el acto sexual, el de la madre y el hijo en el embarazo y el de persona-comunidad en el *ser/deber ser/hacer* conjunto (Peña y Hernández, 2017). Sobre este último punto, Sahagún (1969) comenta que había restricciones tanto para mujeres como para hombres; en el caso de las primeras predominaban las reglas sobre lo que comían (principalmente cosas frías); específicamente, para el caso de las mujeres embarazadas no limitarse en los antojos, debían hacer movimientos cuidadosos, como no cargar cosas pesadas y trabajar mucho, evitar asustarse, que no se acercaran al calor del fuego o al sol, protegerse de los eclipses, no dormir durante el día, no consumir tamales pegados al fondo de la olla o andar de noche por la calle, porque propiciaba complicaciones al feto y podía morir. Dicho cronista habla de las diferencias existentes entre las clases sociales: las *pipiltin* y las *macehualtin*, y que ello condicionaba los cuidados; además, señala que sólo las mujeres que ya no menstruaban podían ejercer dicho oficio.⁹

Noemí Quezada (1977) comenta que las creencias de origen indígena nahua que sobreviven en la época colonial y llegan hasta nuestros días sobre el embarazo, se relacionan, además, con acciones que realizan las madres con transgresiones morales, con fenómenos de la naturaleza y del cosmos, que pueden afectar a la madre, a la criatura y el parto.

Doña Arcadia ejemplifica las transgresiones morales de la siguiente forma: "Si se tienen relaciones sexuales en los primeros meses agarra fuerza el ser y la madre, pero si se tienen en los últimos meses se podía despegar 'el par', adelantarse y salir batido de sebo blanco".

El testimonio anterior tiene relación con lo que expresa Sahagún (1969: 1975) sobre: "si viniese muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal, por ventura moriréis de parto".

Las parteras de Suchitlán manifiestan que "el cuidado de la mujer durante el embarazo" es importante, pero muchas veces la mujer acude sólo cuando sentía que algo no andaba bien y eso complicaba su labor; el cuidado no es sólo de la mujer, sino que consideran que deben de cooperar los de adentro y afuera de la familia, así como la gente cercana. Pero a la hora del cuidado directo es la partera la que debe actuar. Doña Chinta indica que el chequeo debe de ser mensual para ver cómo andan los pulsos, para quitar sustos, para acomodar al bebé y levantar las varillas; que todas estas acciones, si se realizan con regularidad cada dos o tres meses, pueden evitar problemas como que se pegue el niño; que se acomode mal; dolores de

⁹ Para profundizar sobre el cuerpo femenino, la menstruación, el embarazo y el parto, se puede consultar a Miriam López Hernández (2017) y Miriam López Hernández y Jaime Echeverría (2011).

la mujer en espalda, pies y cabeza, pero sobre todo, el dolor de hijada, cuando que el niño se entierra y duele una costilla, padecimientos que tratan con masajes, "pero cuando se hace la lucha y no hay nada que hacer se manda al doctor".

Entre los nahuas de Suchitlán, el cuerpo de una persona se conforma desde la concepción y durante toda la gestación; conforme avanza el desarrollo del cuerpo aparece el sexo, el que, afirman, marca una diferencia en las energías de las personas; asimismo, narran que diferentes fuerzas se van integrando al ser, dado que el ser humano "está incompleto y requiere de las fuerzas que le harán fuerte"; el vientre, lugar de vida, es, a su vez, un contenedor de la fuerza del agua en el que se desarrolla el sujeto y que constituye su primer forma de vida y sustento.

Doña Chinta: "Es que el agua es importante, cuando estamos dentro estamos en pura agua y afuera ella nos llama".

Asimismo, el calor representa al fuego que se concretiza en su sangre y en la de la madre, siendo que, en el momento del nacimiento, el sujeto comienza a ser, porque inicia su vida personal, la cual además integra al aire, en su primer respiración, el soplo (algunos le llaman también espíritu), que revitaliza el cuerpo del bebé y le da fuerzas para sobrevivir como un cuerpo y como persona individual, fuerza que se siente en lo que la gente de Suchitlán llama "los pulsos", así como en las coyunturas, y es móvil, puede modificarse y alterarse, moverse; de su equilibrio depende no padecer enfermedades como el agarre de duendes y susto.

Doña Tiana: "Al niño le da calor el cuerpo y la sangre de la mamá y cuando nace pues el bebé, el niño, no sabe guardar calor, por eso hay que cuidarlo, porque está muy chiquito; la mujer le da calor con su cuerpo, con su leche, pero cuando nace ya es él, ya es quien va a ser; cuando empieza a respirar ya es él, agarra su espíritu y ya es quien va a ser".

Doña Gregoria:

Fíjese que cuando se caen las varillas hay que sentir el pulso, el de aquí (señala la muñeca), el de aquí (señala la coyuntura del codo) y el de aquí (señala el hombro) porque cuando alguien se cae, enoja o asusta [los pulsos] están saltones, no se sienten casi y eso hace mucho daño, porque si la gente no se cura se muere del corazón. Por eso cuando los curo, los llamo, los llamo por su nombre porque la gente se fue, no está. Y también hay que levantarle las varillas¹⁰ para que la mollera se levante; si no se levanta se enferman muy feo, les hace daño, es como si no fueran ellos.

Don Miguel: "Híjole es que si los agarra [el duende] es malo; los niños y la gente se llena de ronchitas que no se curan con nada hasta que los curamos de agarre; además, parece que no están, hay que llamarlos si no se quedan allá, ónde los agarró".

¹⁰ Le llaman varillas a la parte final de las encías, detrás de los terceros molares.

Es el corte del cordón umbilical el que genera la ruptura del lazo con la madre, que obliga a su cuerpo a funcionar por sí mismo, que ocasiona que comiencen a trabajar sus órganos y a producir su propia sangre. La placenta y el "ombbligo"¹¹ debían enterrarse o quemarse,¹² aunque el último se guarda a veces "para medicina"¹³. La tierra es la última fuerza que se integra al ser humano cuando prueba la leche materna, producto del consumo de alimentos de la tierra por la madre y en particular cuando come maíz por primera vez; de manera que la concepción, la gestación, el nacimiento, la primera respiración y el primer alimento conforman un continuo que constituye el proceso de ser cuerpo-persona debido a la integración de las fuerzas vitales y naturales; que además se completa como persona en la medida que se constituye como individuo en el nacimiento, en las relaciones con su familia y en su participación en la comunidad, teniendo como momentos crucial el primer trabajo del hombre, que a veces comienza a los 6 o 7 años, y recibiendo su primer salario en el corte de limón, mango, café,¹⁴ mientras que la niña empieza con su participación en labores de hogar y con la menstruación.

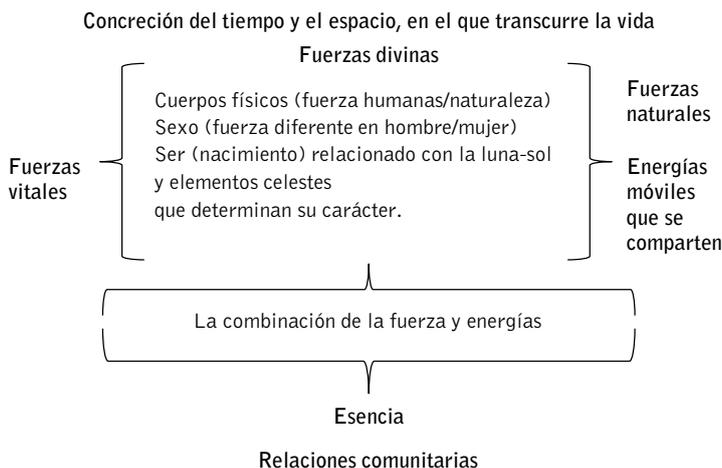


Figura 1. Ciclo del ser cuerpo-persona-comunidad. Fuente: Peña y Hernández (2013: 357).

Existe un cuidado especial cuando la luna se eclipsa, que ha sido registrado por cronistas como Sahagún (1969) y en el siglo pasado por Nicolás León

¹¹ Así le denominan al cordón umbilical.

¹² Al respecto, mencionan que como la mayoría de las mujeres dan a luz, en la actualidad, en hospitales, se pierden la placenta y el "ombbligo"; decían que al no enterrarlo o quemarlo, hacía que la gente se perdiera, que ya no quisiera quedarse en su tierra e irse.

¹³ El cordón umbilical es empleado para atender algunos padecimientos como la infertilidad.

¹⁴ Es común que a la comunidad vaya una camioneta muy temprano, en la mañana, a recoger a las personas que van al corte de limón, mango, coco, café en diversos municipios del estado de Colima, y los regresan por la tarde.

(1910), que refiere en su texto *La obstetricia en México* que existía la creencia, entre las comunidades indígenas de su época, en los fenómenos naturales y su relación con la mujer embarazada, de que debía evitarse los eclipses lunares ya que traían deformidad en la criatura; además, cuando había temblores de tierra, se acostumbraba romper vasijas de barro para evitar que se adelantara el parto, que se rompiera en aguas o que se llegara a abortar; seguramente dichas condiciones estaban relacionadas con el susto. Esta representación presenta una continuidad cultural entre los nahuas de Suchitlán y es reconocida por las parteras y curandera(o)s de la comunidad, quienes mencionan “que, aunque los médicos no lo crean”, el feto se ve afectado si la mujer no se protege con el uso de seguros o alfileres: la criatura puede nacer mal, “comido de la boca, sin paladar o salir sin carita” y “cuando le da el aire se le cae, porque no hay huesos” (véase la figura 2). Este tipo de prevenciones es narrado por Noemí Quezada (1977) en “Creencias tradicionales sobre el embarazo y parto”, donde hace mención que en la época precolombina, entre los nahuas, se hacían referencia a los eclipses de luna o de sol, y que el de luna marcaba la boquita de la criatura como el hociquito de un conejo.

Doña Chinta platica un caso que le tocó atender: “Me tocó un parto muy feo, de una mujer que no sabía nada del eclipse y no se cuidó; el niño venía bien/normal y cuando salió descansé, pero, nomás le dio aire, y se le escurrió su mascarita, no tenía huesos en la cara, no pudo respirar y murió de inmediato”.

Doña Tiana: “La mujer, cuando está esperando, siempre debe tener un alfiler en la ropa por aquello de los eclipses de luna; hacen mucho daño; los niños nacen con su boquita mal”.

Las parteras mencionan que el Sol también tiene efecto cuando una mujer embarazada “es descuidada o porque nadie le ha dicho que no debe exponerse al sol directo, tanto sus ojos como sus partes”.

Doña Chinta: “Y también me tocó el parto de una mujer que dio a luz un niño, y yo siempre revisaba la placenta para ver cómo venía; ahí en la placenta estaba el sol; es que ella salía mucho al potrero y pus no tenía adónde ir a sus necesidades y las hacía donde pudiera, bajo el rayo del sol, y entonces el sol salió en la placenta, haga de cuenta que se fotografió”.

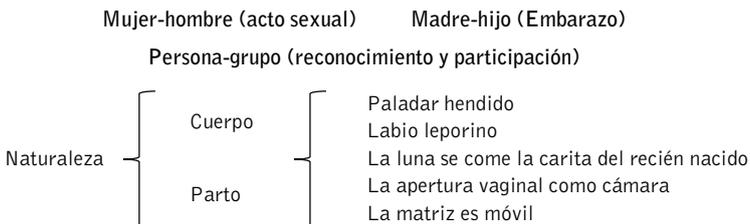


Figura 2. Ciclo de ser cuerpo-persona cuando entra en contacto con otras energías móviles que se comparten. Fuente: datos propios.

Luis Alberto Vargas y Matos Moctezuma (1973), en el artículo "El embarazo y el parto en el México prehispánico", expresan que el consumo de algunos alimentos puede generar problemas de salud en la madre y en la criatura, y refieren, en particular, el consumo de *tepetzictli*, que fue registrado en las crónicas de Sahagún (1969), que advierte que llegaba a causar problemas para amamantar, e incluso la muerte, pues se endurecía el paladar y las encías. A esta condición se le llamaba *netentzoponiliztli*.

Para los nahuas de Suchitlán, el cuerpo tiene una estructura, que consideran móvil, conformada por huesos, órganos, "venas, cuerdas y tendones";¹⁵ los órganos tienen interacción entre sí: lo que afecta a uno altera al organismo en su conjunto. Cada cuerpo tiene un "temperamento" (puede ser frío, caliente o cordial...¹⁶); por ello, los órganos pueden ser susceptibles a ciertas enfermedades y también a ciertos remedios; por ejemplo, las padecimientos del estómago, en términos generales, se consideran calientes, por lo que se combaten con plantas frías o cordiales, mientras que las enfermedades respiratorias se consideran frías, por lo que se atienden con plantas calientes; esto como base, pero no necesariamente es una norma.

Manifiestan que es a través del sexo, la gestación, el nacimiento y la primera alimentación cuando se van integrando las fuerzas naturales de los elementos que van completando el ser cuerpo-persona, fortaleciendo sus fuerzas vitales en comunidad. Sin embargo, plantean que es delicado el estar afuera, en la naturaleza, y por ello hay que checar al bebé constantemente hasta que: "esté 'sazoncito', los pulsos indican el latir del corazón en las coyunturas, se mueven y hay que ponerlos en su lugar; permite saber si está asustado, privado, si se cayó la mollera o lo agarraron los duendes; en la curación hay que invocar a Dios y a la persona, hacer sus cruces en cada coyuntura" (doña Gregoria, comunicación personal).

Hay que tomar en cuenta que el proceso cuerpo-persona se ve modificado dependiendo la vida que "se haya tenido" y continúa hasta la muerte, ya que su fuerza, experiencia y pertenencia a la comunidad permanecen mediante sus vivencias, su cooperación y su apoyo; su esencia e historia personal perviven en la memoria colectiva, aunque la forma que se le recuerde va a depender de cómo se comportó en la vida.

Doña Chinta dice: "Uno no es sólo, hay que hacer cosas de bien, porque lo que uno hace es para los demás, por eso no hay que hacer nada para mal. También por eso uno se enferma, porque hace cosas a los demás; lo que haces se regresa".

¹⁵ Es importante señalar que esta clasificación no corresponde a lo que nosotros entendemos como venas ni tendones; así denominan a un aparato que contiene al sistema linfático, músculos y tendones.

¹⁶ Se refiere a un término entre frío y caliente que puede entenderse como neutral.

Mujer, cuerpo sexuado y partería en Suchitlán

Como se ha resaltado, una de las fuerzas cruciales deviene del sexo,¹⁷ el que, según sus nociones, se conforma en el vientre materno, contiene una energía y fuerza diferencial dependiendo de si se nace como niño o niña y se desarrolla como hombre o mujer. La comunidad tiene claro y distingue las fuerzas (biológicas por diferenciación sexual, vitales y de la naturaleza) del cuerpo de un hombre y del cuerpo de una mujer, lo que se manifestará, sobre todo, cuando aparezcan los caracteres sexuales secundarios. En particular, a la mujer, por los procesos de su ciclo menstrual, se le otorga una diferenciación en su energía: cuando niña comienza a involucrarse en actividades que se consideran propias para ella con el propósito de formarla como mujer; por lo cual, cuando aparece la primera menstruación, genera un cambio en su rol social, pero también en la energía de su cuerpo, que va modificándose según el ciclo que está vinculado a la luna y la naturaleza.

El ciclo menstrual genera una energía que impide que se puedan pizar algunas plantas que son más débiles, como el "chile", o recuperarlas para utilizarlas en curación; asimismo, se considera que puede curar, pero es limitado lo que puede hacer mientras presente la menstruación, ya que altera la energía de otros; encontramos mujeres que ejercían curaciones sobre susto y partería, limpias, pero las que tenían mayor amplitud de conocimientos y prácticas eran las mayores de 60 años, quienes nos mencionaron que lograron manejar más enfermedades, plantas y curaciones cuando dejaron de menstruar. Algunas ejercían la partería siendo más jóvenes, pero no podían ir a recoger las plantas, sino que tenían que encargarlas a otros o, en su caso, pedir a las y los pacientes que las llevaran.

Doña Chinta explica: "La mujer mientras sangra o está embarazada es muy fuerte y altera a plantas y animales, y por eso no pueden hacer muchas cosas. Mire..., una mujer que menstrúa, que va al jornal, seca la planta de chile, por eso cuando vienen por ellas para llevarlas a la pizca les preguntan. Las mujeres que no menstrúan ya pueden alistarse como curanderas pues se 'vuelven como hombres', ya no tienen problemas con la naturaleza".

La mujer cobra una atención especial para la reproducción, para las infecciones de transmisión sexual y para el embarazo, siendo parte importante de su rol la reproducción y la crianza como una forma de apoyar la continuidad de la comunidad. Se considera que su energía se combina con la del hombre durante la relación sexual y es ella la que carga una especial atención cuando trata de embarazarse, ya que es ella, su cuerpo, el que albergará al nuevo ser; es ella a quien se dirige especial atención en su higiene genital, así como una serie de sugerencias que pueden ayudar a determinar el sexo o incluso tener dos hijos en una sola gestación. Al respecto, doña Chinta menciona:

¹⁷ Entendido como las características morfoanatómicas, fisiológicas y corporales que distinguen al macho de la hembra.

Mire, si quieren que el bebé sea niño, cuando estén juntos el hombre debe dejar que la mujer acabe primero, pero si quieren que sea niña él debe hacerlo primero; eso hace que tengan un hijo o hija. Se tienen que poner de acuerdo para que vean quien lo hace primero [...] Y si quiere tener dos hijos debe comer comida cuata... Es cuando unas frutas vienen dos pegados: ¿ha visto cuando la fresa o el jitomate vienen dos juntos? Ah, pos la mujer debe comer esas cosas pa' que vengan de a dos.

Existe toda una visión sobre la matriz y la vagina que lleva una atención especial, pues el vientre de la mujer es "delicado", los órganos y músculos se consideran móviles y la matriz y ovarios no son la excepción, de manera que una mujer debe cuidarse constantemente de "no hacer esfuerzo". Dona Tiana explica:

La matriz se cae, los ovarios se caen [la mujer] no debe hacer fuerza como el hombre, no cargar pesado, no mover cosas pesadas, no empujar, hasta un susto o enojo hace que se le caigan. Esto [señala la zona del vientre] es bien delicado, hay que cuidarlo. Vienen muchas mujeres pa' que las sobe con dolor de vientre, hinchadas, con menstruación dolorosa...; pus como no, si hacen cosas y que no deben.

Al respecto, tanto parteras como personas entrevistadas describían que los esfuerzos físicos debían hacerse "estando la mujer fajada", de lo contrario la matriz "se cae y los ovarios también"; describían la sensación como inflamación y congestión en el vientre, sentir cólicos "como cuando se va a menstruar", y sentir dolor de piernas; la forma de curación establecida consiste en que la partera realice masajes en el vientre, aplique golpes secos en las nalgas, faje el vientre con vendas, recomiende guardar reposo, no hacer esfuerzos y tomar té de "plantas calientes".

El estado fisiológico¹⁸ del cuerpo es crucial; además de ciertos padecimientos como diabetes y presión alta, las parteras entrevistadas refieren tres muy especiales en la mujer: la menstruación, el embarazo y la lactancia, momentos en los que la mujer tiene el cuerpo "caliente"; los cambios de temperatura y el consumo de alimentos y bebidas de naturaleza fría consideran que la afectan seriamente. Menciona doña Arcadia: "Cuando la mujer sangra y aún antes de que sangre no debe tomar cosas frías ni comer comida fría porque le hace daño [...]". Y doña Chinta agrega:

Si la mujer come cosas frías antes y cuando sangra le dan cólicos, por eso dan los cólicos, además de que se le hinchan las piernas, empieza a dar várice...Y si una mujer está embarazada también le hace daño comer cosa fría y cuando está dando leche se le puede atorar o se le va. Y tampoco debe bañarse en esos días que sangra, porque le entra frío y cuando da a luz tampoco; antes las metíamos a baño

¹⁸ Se refiere a un momento o periodo concreto, cuando el cuerpo atraviesa por un cambio fisiológico, que puede ser por unos días o por meses, después del cual se regresa a la situación de "normalidad".

caliente y las tapábamos bien pa' que no les diera frío; ahora en los hospitales luego luego las bañan después de dar a luz; por eso les da várice y se hacen panzonas, por el frío [...].

Estas recomendaciones y cuidados permiten comprender que el cuerpo de la mujer experimenta transformaciones biológicas y fisiológicas que pueden alterar su salud. El proceso del ciclo menstrual va generando cambios que son reconocidos; por una parte, la energía de su cuerpo varía al igual que en el embarazo, pues se vuelve "caliente".¹⁹ Es importante considerar que los términos que refieren a un estado caliente o un estado frío del cuerpo, más que de temperatura basal,²⁰ en el caso de la mujer menstruante, embarazada y lactante, dan a entender un estado fisiológico que implica modificaciones en las funciones orgánicas que deben atenderse para no interrumpir su orden y equilibrio. Momento de susceptibilidad porque exige para el cuerpo un cuidado especial que permita continuar y terminar el proceso, lo que implica una lógica natural del cuerpo que se requiere conocer para no generar malestares. Al respecto, doña Chinta explica:

Es que las jóvenes ya no saben: sangran, y ahí andan bañándose diario, tomando cosa fría, que hielo, helado, nopal, calabaza; comen de todo, no se cuidan, por eso ahora hay más chiquilla con dolor y várice; del parto ni se diga; acaban de llegar del hospital y se bañan, no guardan cuarentena, les da frío, no se fajan, no se bañan con el temzal como antes, que no les gusta, que no saben y pus lo mismo con la leche; por eso 'ora hay tanta enfermedadá de la mujer; antes no había eso.

Los fluidos corporales de la mujer tienen características específicas de fuerza: la sangre menstrual y el lubricante vaginal se retoman como elementos que utilizados de mala manera pueden generar un "embrujo o daño"; sobre la sangre menstrual comentan que hay quien la usa como un medio de conseguir al hombre deseado, para lo cual existen algunas prácticas que se llevan a cabo y en las que se tiene que usar el fluido de la mujer interesada. Mientras que el flujo vaginal se considera como uno de los causantes de un padecimiento conocido como "empacho de hombre por mujer o enclumamiento", que hace referencia al hombre que se siente muy atraído por una mujer; en palabras de las y los habitantes de Suchitlán: "es cuando quiere estar pegado a ella y no deja de estar con ella —sexualmente—; esto es muy malo porque el hombre se seca y hasta se puede morir". En ese sentido, los fluidos que emanan de la zona genital de la mujer se considera que tienen una fuerza muy potente, que se usa para conseguir o controlar a quien se desea para tenerle cerca.

¹⁹ Cabe aclarar que, en los estados fisiológicos mencionados, cuando se dice que el cuerpo de la mujer "esté caliente", no quiere decir que la naturaleza de la mujer sea fría.

²⁰ Lo que no se puede descartar, pero no es sólo la referencia del término caliente o frío.

Por otro lado, dado que durante el embarazo y la lactancia hay dos fluidos que se retoman para curar, doña Chinta menciona que la mujer preñada es muy fuerte y que su saliva es tan potente que puede usarse para mitigar una picadura de alacrán mientras se consigue el suero; dicha información fue confirmada con varias personas de la comunidad. Asimismo, la leche materna se puede usar para combatir infección en los ojos.

Con los ejemplos anteriores se hace patente una separación importante entre los fluidos que emanan de la zona genital y los del resto del cuerpo de la mujer: los primeros poseen una carga profundamente sexual, que se dirige a generar “daños” al hombre deseado. En el caso del hombre, el semen tiene un efecto contrario, ya que contribuye a atender un padecimiento conocido como “empacho de mujer por hombre”, que consiste en un proceso febril que le ocurre a la mujer porque “no se respeta la cuarentena y se tienen relaciones sexuales”.

Con base en los hechos descritos se puede observar que el cuerpo de la mujer es sujeto de atención por los cuidados que requiere, ya que presenta modificaciones en su estado fisiológico, lo que implica observación y conocimiento, en particular durante la menstruación, el embarazo y la lactancia, que se relaciona con la naturaleza. Además de que es crucial resaltar su energía como ser humano y su fuerza sexual por los fluidos de su cuerpo, que como se observó, puede orientarse para dominar o ejercer algún tipo de control en el varón. Por ello, la mujer tiene una caracterización ambivalente: por una parte, dadora de vida y curadora, y por otra, puede manipular mediante su energía sexual al hombre.

De igual manera, queremos resaltar el hecho de que esta información, si bien se obtuvo mediante entrevistas, también tuvimos la oportunidad de confirmarla por el conocimiento doméstico de mujeres y hombres, en general, de la comunidad, pero son las parteras quienes nos permitieron conocer más profundamente la naturaleza del ser humano, en particular de la mujer. Y es que son ellas quienes al establecer un trato directo, frecuente y de mayor observación hacia la mujer durante el desarrollo del embarazo, del bebé, de los niños y de los problemas de reproducción, mejor pueden dar testimonio de las formas en que la comunidad comprende el papel femenino, noción que no está aislada de su cuerpo sexuado y de la naturaleza.

A modo de reflexión

Los habitantes de la comunidad de Suchitlán manifiestan una serie de construcciones culturales que revelan una cosmovisión viva, que refleja su manera de entender tanto la naturaleza como al ser humano, en la que hacen énfasis sobre la diferenciación sexual de las fuerzas, y que en particular, nosotras profundizamos sobre las representaciones y prácticas que tienen sobre el cuerpo. Eje crucial para todo ser humano y, en particular para las mujeres, que se hace presente en las formas de traer vida, de interpretar el mundo y a sí mismo, pues en Suchitlán, el cuer-

po se entiende como parte de la naturaleza en el que se plasman, por tanto, su lógica y orden. Una naturaleza en la que se manifiestan diversas fuerzas, incluyendo las divinas; espacio, territorio en el que la vida, las relaciones, la comunidad se concretizan. En esta visión, la diferenciación sexual resulta crucial porque permite entender el cuerpo y la persona que se desarrollan bajo estas nociones culturales, desde su gestación hasta la muerte, y la forma en que se relacionan con los demás y con la salud.

Resulta crucial resaltar que, para esta cultura, la persona no se entiende o no se puede abordar sin la comprensión del cuerpo y de la diferenciación sexual, y de las relaciones que desarrolla a lo largo de su vida. En la mujer se manifiesta de manera contundente dicha relación porque su cuerpo hace evidente procesos cíclicos, y su vínculo con la naturaleza, en el imaginario colectivo, es el que experimenta constantemente cambios debido a la menstruación y, en su momento, a la gestación y lactancia, por las que debe establecer patrones de cuidado y recomendaciones muy específicas; se legitiman ciertos roles y expectativas sociales sobre el hecho de la reproducción y el ejercicio de la maternidad; y la relación de la mujer con connotación sexualizada, que puede dominar y hacer uso de sus fluidos.

Por otra parte, como se mencionó al inicio de este artículo, Suchitlán es una comunidad con severas problemáticas sociales que devienen de su proceso histórico e intervenciones económicas y políticas que generaron tanto disputas por la tierra como carencia de formas de sustento estables, que generan desventajas sociales para la mayoría de la población, resultando aparentemente contradictorio, que en medio de este contexto se encuentren manifestaciones culturales tan arraigadas; casi siempre damos por hecho que la manifestación cultural se mantiene en sociedades o comunidades fuertemente cohesionadas, lo que genera un reto para nuestra disciplina y permite la emergencia de nuevas interrogantes: ¿cómo entender una comunidad en la que están presentes la violencia hacia la mujer, las adicciones y la explotación laboral, al mismo tiempo que una visión sobre la naturaleza y el cuerpo que enaltece cierto orden y armonía? ¿Qué sucede con las generaciones más recientes, cómo asumen esta realidad? Las parteras comentan que los jóvenes se interesan poco por conocer su cuerpo y aprender a curar para "ayudarse y ayudar a otros porque les da miedo"; pero que recurren a ellas y a otros curanderos(o)s cuando tienen la necesidad.

Bibliografía

- Anzures y Bolaños, Carmen, 1981, *Medicina tradicional mexicana*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia, 1987, "Mujeres, cuerpo y maternidad en Nauzontla, Puebla", tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma de Puebla, México.

- Encuesta intercensal*, 2015, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>, consultada el 15 de abril de 2020.
- Fagetti, Antonella, 1998, *Tenzonhuehue, el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés.
- Gallarda Arias, Patricia, 2003, "Medicina tradicional-medicina moderna entre los huastecos de San Luis Potosí", *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, volumen 37, número 1: 229-240, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/16748>, consultada el 10 diciembre de 2019.
- INEGI, 2010, *Archivo histórico de localidades geoestadísticas*, <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>, consultada el 12 de abril de 2020.
- León, Nicolás, 1910, *La obstetricia en México*, México.
- López Hernández, Miriam, 2017, "La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos", *Cuicuilco*, volumen 24, número 70, pp. 89-112.
- _____ y Jaime Echeverría, 2011, "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos", *Cuicuilco*, volumen 18, número 50, pp. 159-184.
- Mirabal Venegas, Jorge Arturo, 2018a, "Sobre el ritual de alumbramiento y desechos en Atlajque, San Luis Potosí", *Alter. Enfoques Críticos*, dossier: *Las parteras y los parteros nahuas*, año IX, número 18, pp. 31-43.
- _____, 2018b, "Las parteras y los parteros nahuas", *Alter. Enfoques Críticos*, año IX, número 18: "La construcción social del género: implicaciones de la vulnerabilidad social", julio-diciembre.
- Peña Sánchez, Edith Yesenia y Lilia Hernández Albarrán, 2013, *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos. Las representaciones y prácticas curativas en Suchitlán*, Comala, Colima, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2014, *Biodiversidad, patrimonio y prácticas curativas en Suchitlán*, Comala, Colima, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2017, "De cuerpos, enfermedades y prácticas curativas: los nahuas de occidente", en Elizabeth Mejía y Fernando Nava, *El Bajío y sus alrededores*, México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- Periódico Oficial de Colima*, 2016, *Plan municipal de desarrollo de Comala, 2015-2018*, tomo 101, número 5, México, Colima, 23 de enero, p. 2.
- Preciado Zamora, Julia, 2007, *Por las faldas del volcán de Colima: cristeros, agraristas y pacíficos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones la Casa Chata).
- Quezada, Noemí, 1977, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología*, volumen XIV.

- Reyes G., Juan Carlos, 1994, "La población de Comala-Suchitlán (siglo XVI al XVIII)", en Servando Oroll (coord.), *Comala. Memorias de un encuentro*, México, Gobierno del Estado de Colima / Universidad de Colima.
- Romero de Solís, José Miguel, 1994, *Breve historia de Colima*, México, Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- Sahagún, Bernardino de, 1969, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Sauer, Carl, 1948, *Colima de la Nueva España en el siglo XVI*, México, Jus.
- Tuñón, Julia, (comp.) (2008), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México.
- Vargas, Luis Alberto y Eduardo Matos, 1973, "El embarazo y el parto en el México prehispánico", *Anales de Antropología*, volumen x.
- Villagómez Carvajal, Alicia, (2008), "Representaciones sociales de un médico indígena: Beto Ramón en un contexto intercultural", tesis de maestría, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México.

Cosificación del cuerpo en los servicios de salud públicos desde la visión del personal médico

Alma Gloria Nájera Ahumada
Instituto Mexicano del Seguro Social

Resumen

Abordo la problemática de la cosificación del cuerpo en los servicios de salud, específicamente en el Instituto Mexicano del Seguro Social, a partir de un análisis cualitativo de un grupo focal de estudiantes de posgrado de medicina, que se expresa en que se identifica a la persona como la enfermedad durante la atención, en la pérdida del diálogo como elemento del diagnóstico, en la mercantilización de los servicios, entre otros. Se argumenta que lo anterior se manifiesta durante el capitalismo avanzado y en la fase de globalización, cuando el mercado impone leyes a lo que sucede en la sociedad y convierte todo en mercancías. En este caso, los cuerpos son atendidos en las instituciones de salud, pero sus servicios no buscan calidad y respeto a los derechos humanos, sino eficiencia, efectividad, rendimiento. De esto se deriva un problema ético en la atención dado que dificulta el ejercicio de los derechos humanos, y en esta era en que se han suscrito acuerdos y compromisos a nivel internacional, el personal de salud además de dificultarlos los transgrede, en un contexto de excesivo racionamiento que tampoco encuentra solución.

Palabras clave: cosificación, derechos humanos, servicios de salud, análisis cualitativo.

Abstract

I address the matter of body objectification in health services, specifically in the Social Security Mexican Institute (IMSS for Spanish) from a qualitative analysis of a focal group with postgraduate medical students. I show different objectification features such as patient identification as the illness itself during attention, the loss of conversation as a fundamental element for diagnosis, the commercialization of services, among others. I argue that the prior examples take place in late capitalism and globalization, just when it is the market that imposes laws to what happens in society and that turns everything into merchandise, in this particular case, the bodies taken care of in health institutions but also health services by caring for efficiency, effectiveness and yield over quality and respect of human rights. This has

become an ethic problem in patient service since it makes difficult for them to exercise their human rights and it enables their flagrant violation. Even though nowadays international agreements and commitments on human rights respect have been made, health staff makes it difficult and transgresses it in a context of excessive rationing in which they cannot resolve this matters.

Keywords: Objectification, Human Rights, Health Services, Qualitative analysis

Introducción

En las últimas décadas del siglo pasado, a partir de la creación de la Organización de Naciones Unidas y, más específicamente, desde la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se han llevado a cabo reuniones, convenciones y la firma de acuerdos relacionados con los derechos humanos. Declaraciones y acciones diversas como las Conferencia Mundial de Derechos Humanos realizada en Viena en 1993, y la Conferencia Mundial sobre Desarrollo Social celebrada en Copenhague en 1995 resaltan por haber marcado pautas a sus antecesoras, la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en El Cairo en 1994 y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer que tuvo lugar en Beijing en 1995;¹ anterior a ello, se tomaban criterios múltiples para respetar, ejercer y defender esos derechos; sin embargo, el que se hayan celebrado convenciones y acuerdos así como compromisos en múltiples ámbitos derivados de esa declaración y de otras más concretas, y que México los haya firmado y ratificado, no quiere decir que todo haya cambiado, ya que estamos inmersos en un proceso que ha sido difícil y doloroso para muchos actores y en el que ha habido avances y retrocesos.

La atención a la salud, contenida en la Declaración de Derechos Humanos de 1948, que en su artículo 25 establece el derecho a la salud, en sus numerosas esferas presenta diversos aspectos en los que el cabal cumplimiento de los derechos de las personas que atienden la salud en alguna institución pública se presenta aún muchas aristas, recovecos, que nos llevan a afirmar que los derechos no se ejercen, que existen obstáculos e impedimentos de diferente índole que no permiten cumplirlos en su totalidad. Es de mencionarse que, aparte de los derechos sexuales y reproductivos que se visibilizaron a raíz de las reuniones arriba mencionadas, en particular la del Cairo y la de Beijing, en las que el movimiento nacional e internacional de mujeres lucha por los derechos de las mujeres, movilizaron y contribuyeron a las agendas de esas reuniones.²

¹ La IV Reunión Internacional sobre Población y Desarrollo fue la primera, después de tres, en que se pasó de un enfoque eminentemente cuantitativo y de búsqueda de metas y reducción de tasas, inicialmente de crecimiento de la población, entre otras, y en ese sentido es un parteaguas; los compromisos y la plataforma de acción estuvieron dirigidos al bienestar y en pro de metas cualitativas de calidad de vida y como centro de la población; es decir, las personas, las mujeres, pusieron los derechos humanos en el centro de las políticas de desarrollo (Espinoza, 2000: 11-12).

² Existe abundante literatura en torno a la forma en la que los derechos humanos en las instituciones de salud no se respetan, que en el área de salud reproductiva también se ha documentado. Consúltese, entre otros, a Castro y Erviti (2003), Valdez (2004), Salles y Tuirán (2001), Figueroa (1999), Ashford (2001).

La cosificación del cuerpo es sólo uno de los ámbitos que media y que está asociado con el cumplimiento y el ejercicio de los derechos humanos en el ámbito de la salud; desde esta perspectiva es que en este artículo se aborda dicho tema.

La cosificación es un proceso que no sólo es válido para el cuerpo, lo es también para diversas cuestiones en esta etapa del capitalismo. Kosik (1967) argumenta cómo el capitalismo es el sistema de la total cosificación o enajenación, en el que hombres y mujeres se presentan bajo el ropaje característico de funcionarios o agentes de este mecanismo; es decir, como partes o elementos suyos.

En este sentido, los seres humanos, las personas, se vuelven una cosa y habría que agregar que es en esta era de la globalización en que se pierden fronteras y que el mundo se vuelve uno solo (Adams, 1994),³ proceso complejo que se puede apreciar tanto en lo económico como en lo tecnológico, a nivel de las acciones pero también de las representaciones, que de alguna forma va uniformando territorios, personas, mundos y desterritorializando (Mendieta y Castro-Gómez, 1998). Agregando además explícitamente todo lo que implica la cultura, tradiciones, costumbres, que van perdiéndose en original, modificándose, sincretizándose.

Estos procesos que se han presentado a lo largo de la historia, en la época actual adoptan algunas características que en épocas anteriores no se habían manifestado, tales son la emergencia de los nacionalismos y la revolución industrial, que han impreso sellos diferentes a tales procesos (Warnier, 2002). Así, la cosificación forma parte de esos procesos globales, en los que las personas se despersonifican y se tornan justamente cosas; de este modo, los derechos humanos ocupan un espacio marginal en este concierto de mercado, que permea el mundo a través de los mecanismos tradicionales, pero también de las redes sociales a través de internet.

La sociedad capitalista crea la técnica como medio de relación del hombre con la naturaleza y consigo mismo. Instauro las estructuras económicas y políticas como realidades superiores al hombre, a la mujer y, por ende, a la sociedad, inaugurando una relación entre cosas; de ahí que el papel de la ciencia en el capitalismo consiste en administrar y utilizar como cosas al mundo, al hombre, a la mujer y a la sociedad; en la economía capitalista se opera un cambio recíproco de personas y de cosas; es la era de la personificación de las cosas y la cosificación de las personas (Estrada y Espinal, 2012: 4). En el ámbito de la salud y en particular de la atención a la salud, también es una realidad. Partimos de los derechos humanos porque la cosificación de las personas, de las mujeres y de los hombres en los ámbitos de la salud y de las instituciones de salud es una realidad, y entre otros elementos se conjuntan y complementan y en muchos sentidos actúan para obstaculizar y dificultar el ejercicio de esos derechos.

³ Siguiendo a Adams (1994) se entiende a la globalización como una condición en la que la información y las consecuencias de las acciones que suceden en alguna parte del mundo se comunican rápidamente a otros muchos lugares del mundo con gran velocidad, sin barreras ni fronteras.

Un elemento para tener presente es la construcción social de los géneros,⁴ que en el marco de la salud comprende diversas cuestiones. Otra premisa es que la cosificación de los cuerpos es una construcción social, que a cada momento histórico, que a cada contexto geográfico y por supuesto realidad económica, cultural y social, le corresponde una diferente (Berger y Luckman, 1998), y siguiendo a Foucault (1997), lejos de ser una realidad en sí misma, el cuerpo es algo que se fabrica.

Metodología

Para abordar el tema se utilizó un acercamiento cualitativo, un estudio exploratorio; la visión que se muestra en el presente documento fue aplicada a un grupo focal, un conjunto de siete médicas y médicos que cursaban posgrado de medicina, cuatro mujeres y tres hombres, estudiantes de la especialización de epidemiología del Instituto Mexicano Seguro Social (IMSS)⁵ y dos entrevistas individuales a un médico y una médica, el primero médico-cirujano del IMSS en servicio en una clínica de la institución, y la segunda, una médica del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y que también proporciona consulta privada; asimismo, se hicieron observaciones en varias unidades de Medicina Familiar del Seguro Social.

Tanto el grupo focal como las entrevistas abordan diferentes aspectos de los derechos humanos de las personas derechohabientes que se atienden en las instituciones públicas. Los estudiantes del grupo focal de esta especialidad ya han pasado por una etapa previa de atención a derechohabientes que tienen derecho a los servicios del IMSS en diferentes partes del país; es decir, ellos y ellas pertenecen a distintos estados de la República Mexicana.

La enfermedad como algo separado del cuerpo-persona o la persona vista como una enfermedad

Actualmente, la enfermedad no es tratada como un mal que padece el ser humano, inscrito dentro de una cultura, de un contexto, que desde la perspectiva del construccionismo social confluyen varias disciplinas; el cuerpo, la salud y la enfermedad son justamente producto del entorno y del contexto, de la sociedad, de las relaciones que se establecen entre los diferentes agentes sociales. La salud y la ausencia de ella, la enfermedad, se consideran como el efecto de acontecimientos objetivos que dañan o benefician al cuerpo, por supuesto una construcción de la sociedad moderna, capitalista y globalizada, cuya característica fundamental es su conversión en mercancía. Y así se llega al descuido de la dimensión humana y subjetiva

⁴ Categoría de análisis que ha sido muy útil para analizar las diferencias entre hombres y mujeres, que se delinear y construyen a partir de las diferencias biológicas y se definen como formas de comportamiento y relación que permean todos los espacios sociales y varían en el tiempo y en cada cultura; por eso justamente son construcciones sociales. Pueden consultarse para diversas disciplinas: Lamas (1996), De Barbieri (1991), Lagarde (1990), Valdez (2004) y Gómez (2003), entre otras.

⁵ Instituto Mexicano de Seguro Social.

del enfermo, lo cual es muy claro y está patente en la práctica actual (Estrada y Espinal, 2012: 5). Y al mismo tiempo, esa desatención de lo humano y de lo subjetivo, esa despersonalización de la que padece alguna enfermedad forma parte de la construcción social de nuestra era en relación con el cuerpo, lo cual se muestra en el siguiente testimonio:

[...] en general los médicos nos hemos despersonalizado mucho y siento que a veces, digamos ese espíritu que tenemos en la carrera de atender al paciente, ver su dolor, acompañarlo hasta el final, creo que se ha perdido; los vemos como un paciente más, una consulta más, y pues realmente no tomamos esa personalización y no vemos al paciente como nos decía en nuestra, bueno a mí en la escuela me decían, ve al paciente y trátalo como tu familiar (H, Ciudad de México, 2016: 3-4).

Como lo percibe otro médico:

Qué pasa, el médico ha perdido esa; nosotros somos personal que va a servir a las personas y eso es algo que se ha perdido bastante en las personas: que yo no quiero tratar a tal paciente, que yo no quiero tratar a tal otro paciente; desconozco cuáles sean que hace que seamos los médicos, tal vez sean los medios de comunicación, el modelo actual que se está siguiendo, que se está imponiendo, que los médicos empiezan a olvidar esa, el objetivo (H, Ciudad de México, 2016: 4-5).

A las personas se les ve y se les identifica por la enfermedad, antes que como personas; toman el rostro del padecimiento que es una de las manifestaciones de la cosificación de los cuerpos y de las personas, como se muestra en lo dicho por ellas y ellos: "Sí, pues sí, incluso a veces nos referimos más al paciente de la pancreatitis (H, Ciudad de México, 2016: 8) [...] Sí, sí, ni siquiera nos sabemos el nombre, es la cama o el diagnóstico cuando nos referimos al paciente, muy pocos médicos se refieren por su nombre" (M, Ciudad de México, 2016:8)-

Ese cuerpo es por el que percibimos el mundo, y todo el conocimiento desarrollado es a través del cuerpo. Nuestras identidades están construidas en un proceso dinámico de sensaciones y de vivencias del cuerpo, incluido el dolor, la enfermedad e, incluso, el cuidado médico y todas ellas son producto de la sociedad en la que vivimos.

La forma en la que se concibe todo lo relacionado con la enfermedad, la salud, el dolor, la forma en la que atendemos nuestros padecimientos, la decisión de acudir a los profesionales de la salud o no hacerlo, constituye parte de un bagaje cultural preexistente, en el que intervienen interacciones sociales, y por supuesto, los significados que existían antes.

Una característica de la cosificación está asociada a la forma en la que se diagnostica; el habla y la escucha han perdido un gran terreno en el diagnós-

tico, mismo terreno que ha ganado la tecnología médica, como son los análisis químicos, las radiografías, los ultrasonidos, los escáneres, etc., etc. (Lupton, 2000: 55), lo cual es parte de esa despersonalización con los pacientes y de la cosificación de las personas. La persona humana, lo biográfico, no interesa, pues en este paradigma sólo cuenta lo verificable, lo objetivo (Estrada y Espinal, 2012: 5). De este modo, los médicos y el personal de salud no curan a través del modo como se siente la persona, sino por una serie de normas y guías clínicas, lo cual también contribuye a la cosificación y la despersonalización. En este sentido se hace necesario comprender la naturaleza de los mecanismos del cuerpo y, por consiguiente, llevar un control técnico, parte de lo cual se muestra en el siguiente testimonio: "Que se le diera toda la información, que se le, sobre los procesos que se le lleva, en lo que él va a tener, si van a darle alguna información, si va a tener salud, enfermedad, que se le diga de forma respetuosa y que se le diga completa, qué es lo que tiene el paciente" (H, Ciudad de México, 2016: 2).

En el párrafo anterior es claro cómo el personal médico proporciona a los enfermos información sobre el diagnóstico, pero nunca hacen alusión al diálogo e intercambio para el diagnóstico, que es lo que ellos y ellas tienen que informar; pero en el testimonio siguiente podemos identificar cómo ya no están en el ánimo o en la disposición de sostener un diálogo:

Meterte más allá, si ese dolor es crónico, si tiene mucho tiempo con él o si fue ese. Porque cuando ya ves tantos pacientes, ya de pronto no tienes tiempo para abordar bien uno, como para decirle: oye, tu cómo te sientes, ¿no?, porque cualquier otra cosa que no tenga que ver con el dolor agudo, no [...] Es como tratar de ayudarlo a entender sus problemas cuando en realidad no los entiendes. Lo único que haces es sentirte mal por eso, y eso es, y aunque los médicos no lo digan es como una carga, entre más pacientes ves y más te involucras con ellos (H, Ciudad de México, 2016: 5).

Como lo expresa claramente otra médica: "El número de consultas que se atienden porque no le puedes dedicar el tiempo para poderte personalizar con el paciente y profundizar en su problema o padecimiento, pues porque no tienes el tiempo para hacer por los otros pacientes que tienes que ver; digo, no es justificación, pero creo que si influye mucho (M, Ciudad de México, 2016: 4).

También coincide otra médica especialista del ISSSTE, que tiene alrededor de 30 años de práctica y un médico cirujano en servicio actualmente en el IMSS, con 30 años de experiencia:

Las nuevas generaciones de médicos no están comprometidas [...] Las nuevas generaciones ven a las personas como bultos; separan perfectamente entre lo que tienen

que hacer como técnicos para resolver la situación de la persona (M, EI, Ciudad de México, 2016: 1).

Actualmente no hay compromiso de las nuevas generaciones con las personas que atienden, por eso las cosas salen mal, no se lo toman en serio, ya no existe la mística ni la disciplina de antes (CP, H, MC, Ciudad de México, 2015: 1).

La mercantilización de la práctica médica y en los servicios de salud y la cosificación del cuerpo

El discurso y la práctica médica aparecen con propósitos políticos y sociales: hacen parte de un mercado, que en nuestro país el ámbito de la práctica médica privada es la mayormente responsable de ello; es toda una industria y frecuentemente se combina con la práctica pública, y muchas veces los actores son los mismos; así, su propósito es hacer parte de un mercado que se vale de la tecnología para curar la enfermedad.

A partir de la década de 1990 se ha dado paulatinamente a escala mundial una gradual privatización de los servicios públicos de salud (Baquero y San José, 2008: 73; Pollock, 2005; Echeverri, 2008: 210), proceso que se ha impuesto en todos los ámbitos y más lentamente en unos países que en otros. El proceso encabezado por el Estado, estaba dirigido a canalizar recursos públicos al sector privado, proceso que llevaba a la mercantilización de la salud, aunque aún en nuestro país persisten y funcionan las instituciones públicas; de hecho, el proceso de pago por servicio es ya una realidad para algunos padecimientos, como es el caso del Seguro Popular, que no cubre todas las enfermedades, a pesar de que existe una proporción bastante amplia de la población que no puede cubrir los costos excesivamente altos que prevalecen en el sector privado; dada esa mercantilización, sí hay sectores y varios servicios que están privatizados o que dependen de las leyes del mercado y de monopolios para la contratación de algunos servicios.

Y en muchos sentidos, si bien son instituciones públicas, para su funcionamiento se encuentran bajo el poder de decisión del mercado. La medicina de la mano de la tecnología deviene como un mecanismo que perpetúa el mercado, una más de las características o uno de los medios que facilitan la cosificación y la mercantilización de los cuerpos enfermos y de las enfermedades, que se puede ver claramente en el discurso de los médicos y médicas:

Preguntar cuáles son esos factores en que el médico actualmente está estudiando medicina, que haga una especialidad, qué es lo que ven las personas; por ejemplo, yo he visto que hacen una especialidad, que lo hacen por dinero o por otras cosas; qué pasa el médico ha perdido esa; nosotros somos personal que va a servir a las personas y eso es algo que se ha perdido bastante [...] que yo no quiero tratar a tal paciente, que yo no quiero tratar a tal paciente (H, Ciudad de México, 2016: 4).

Como ya se mencionó, el proceso de globalización y las políticas neoliberales empezaron aplicarse por Estados Unidos y por la Unión Europea a principios de los ochenta, y que al mismo tiempo inició el proceso de privatización y el trato de los servicios de salud como una mercancía (Pollock *et al.*, 1999; Gaffney *et al.*, 1999; Pollock, 2005); también, como se mencionó, en varios países de América Latina se produjo el proceso de mercantilización de los servicios de salud en diversos esquemas y formas de financiamiento y entrega, lo cual trajo entre muchas otras cuestiones la privatización de los servicios de salud (Echeverri, 2008: 210). Al respecto, tanto en los servicios privados como en los públicos, todos o casi todos los procesos en los centros de salud están marcados por el rendimiento, la productividad, la racionalización, la eficiencia y la efectividad,⁶ y han marcado un deterioro en la salud pública, antes que la preocupación por la calidad y por las personas y el respeto a sus derechos humanos, lo cual, como vimos, se suma a factores y elementos que han contribuido a la cosificación de las personas, de la salud, de los pacientes, que el personal médico percibe de la siguiente forma:

Es el sistema, no es culpa del médico o del paciente, porque el sistema dice yo voy a pagar tres médicos y esos tres médicos me van a atender a mis pacientes como puedan y donde puedan y los pacientes van a exigir una atención de calidad, pero no son suficientes tres médicos para esa atención; entonces, los dos son víctimas, tanto el médico como el paciente; es un sistema mal organizado, mal planeado, pero él no sabe y es víctima de ese sistema de que está mal programada su atención en medicina familiar; en todos los institutos no sólo en este y no contratan, porque la mano de obra de un médico familiar es más barata, entonces la atención es mala, porque no le estás dando la atención del especialista (M, Ciudad de México, 2016: 8).

En ese testimonio, en la interpretación de la médica, el problema de la cosificación, si bien es cierto que es un asunto del trato del personal hacia las personas, también nos hace voltear a ver que esta etapa avanzada del capitalismo y de la globalización ha llevado a los sistemas de salud a una mercantilización, en la que lo que importa es la ganancia y la eficiencia y efectividad de todos los procesos; en este mundo contemporáneo, es el mercado el que regula la vida social, de tal forma que la atención con calidad y con perspectiva de derechos es un asunto que no tiene cabida en esa visión, lo cual tampoco le quita responsabilidad al personal de salud; sin embargo, sí los coloca en dilemas y dificultades para cumplir con las dos

⁶ Todas ellas características del discurso actual y del currículo para formar, en el funcionamiento de mercado, los servicios de salud y la administración y organización de los servicios, si bien se proclama que el mayor reto para el ejecutivo del cuidado a la salud es poner juntos una organización que maximice productividad, calidad, y las cuotas del mercado y que logre, al mismo tiempo, que no se pierda la misión de la organización para servir a todas las necesidades de la comunidad (Flood, Zinn y Scott, 2006; Flood, Fremont, Jin *et al.*, 1998). Esto en la práctica no se cumple, ya que siempre hay un detrimento en la calidad y en abarcar las necesidades de todos.

cuestiones, como se expresa a continuación: "Otra vez es el sistema, son tantos los pacientes, tantas las camas, tan rápido llegan a una hospitalización, que es difícil, o sea a mí, me ha pasado, que cuando estaba en el internado, es difícil aprenderte el nombre, tienes mil pendientes, creo que también viene repercutiendo esa falta de recursos" (H, Ciudad de México, 2016: 8).

En este otro caso:

Estamos haciendo una medicina más comercial [...] eso necesitamos, más dinero, más trabajo; no te interesa el que esté en esa cama, sino dame el diagnóstico, lo resuelvo y si no, mandamos a traer a alguien, porque yo ya hice lo que me tocaba, ¿no?; tanto desempleo, tanto que se necesita, porque de hecho si van a los hospitales y preguntan a los especialistas, están dando una atención que no es del área que les corresponde, pero él tiene una necesidad, por eso creo que nos despersonalizamos; estoy haciendo algo que no me gusta, entonces para qué me involucro, porque tengo un papel que me avala como médico o como cirujano o como lo que sea, pero necesitas ese dinero y lo voy a conseguir a como dé lugar; me despersonalizo más porque voy hacer algo que ni siquiera voy a poder resolver por tratar de darle una salud que ha perdido, pero es una medicina comercial la que se ve, si no, dónde hay tantas instituciones privadas y tanta demanda de medicina privada, ponme otro hospital porque somos tantos que no hay un buen sueldo y no hay un buen médico (M, Ciudad de México, 2016: 10).

Cuerpo, atomización e hiperespecialización

El sistema de salud, y el sistema de enseñanza también, presenta la característica de la hiperespecialización, un elemento que también facilita y es parte de esa cosificación: la cosificación del cuerpo.

La especialización científica ante los hechos de lo corporal, es decir, todo lo que sucede en el cuerpo, las enfermedades, los órganos, sus funciones, se ve a través de lupas, procedimientos y técnicas con fines terapéuticos y de diagnóstico; esto ha llevado a que la esfera anatomo-fisiológica tenga un valor cada vez más científico, pero actúa en detrimento del enfermo, que queda cada vez está más marginado (Estrada y Espinal, 2012: 5).

Todo lo cual tiene consecuencias e implicaciones que son fundamentales; está de por medio una concepción mecanicista, reduce la existencia del otro a la pesadez de su cuerpo e implica, parafraseando a Estrada y Espinal (2012), invalidar otras esferas de la vida que no pueden ser objetivas; así, esa concepción mecanicista de la salud está presente; el todo existencial de los pacientes, su angustia, son asuntos que no son tomados en cuenta por esta visión positivista.

En los siguientes testimonios podemos ver claramente ese fenómeno en los servicios de salud, que están diseñados también para que la atención sea hiperespecializada: "Cada quien se dedica a su pedacito, resuelves lo que te toca y ya

te olvidas de todo lo demás, porque estamos aquí para atender en el momento y no es parte esto de tu especialidad; entonces, el paciente se va, incluso un paciente puede llegar por un problema y le salen varios, entonces todo eso termina empeorándose, entonces cada quien se enfoca a su parte" (M, Ciudad de México, 2016:5).

Como este otro testimonio de una médica: "Pero es raro el médico que ve al paciente como un todo y quien lo trata de ver así te das cuenta qué si haces eso, el tiempo se te iría en un paciente y el sistema no te permite eso" (M, Ciudad de México, 2016:5).

Otra mujer médica complementa al decir:

Unidades de medicina familiar y ni esas, porque están destinadas a ver consultas y a resolver problemas pequeños, entonces nadie tiene como la dirección para atender una problemática realmente integral y ni tiene la preparación tampoco; digamos, todo lo que no es orgánico, lo que no podemos clasificar como orgánico se envía a psicología o psiquiatría y el problema del psiquiatra y el psicólogo es que todo el tiempo están saturados, así que el que podría ver si hay problemas en casa tampoco lo hace (M, Ciudad de México, 2016:4).

Los derechos humanos y la cosificación

El proceso que ha seguido la medicina, sus formas de diagnóstico, la forma de ver a los pacientes, alejados de un acercamiento integral y como centro el ser humano, como se ha visto a través de las distintas características analizadas arriba, en combinación con el sistema de mercado que permea en toda la sociedad, incluida la salud y la atención a la salud y por lo tanto las instituciones de salud,⁷ necesariamente nos hacen volver la mirada hacia la formación que se está dando a los profesionales de la salud en relación con los derechos humanos. Lo expresado por varios de los médicos y médicas nos muestra como consideran su formación en derechos humanos:

No, ni siquiera se sabe bien qué es eso de los derechos humanos; es una idea que tenemos nosotros, que va saliendo; bueno, yo nunca me había preguntado qué son los derechos humanos, pero desafortunadamente (M, Ciudad de México, 2016: 2).

Además, es una situación que viene desde la formación, por ejemplo, del personal; nosotros, yo nunca llevé una materia que fuera como derechos humanos de los pacientes o de los médicos [...] ajá, yo la llevé más enfocada a la investigación, no tanto como la relación que se lleva en una (H, Ciudad de México, 2016: 2).

⁷ Entre otros documentos, sobre cómo se ejerce la violación de los derechos humanos y, en particular, los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y para acerca de los mecanismos que se operan en los centros hospitalarios, como pueden ser la descalificación de los conocimientos de las mujeres, la premiación de las conductas dóciles y obedientes, hasta las amenazas y castigos, se puede consultar a Bronfman y Castro (1989), Cervantes (1996) y Figueroa (1999), entre otros.

Podría ser, yo la llevé, más bien enfocada a la investigación, no tanto como la relación que se lleva en una consulta clínica, sino como, esto es ético hacerle al paciente, pero no tanto como esa relación o esas cosas que son un poquito más subjetivas en el momento de la consulta; por ejemplo, tener atención con el paciente no es algo que se enseña y se resiente mucho en la atención y consulta, no sólo por el médico (H, Ciudad de México, 2016: 3).

Este otro testimonio muestra el lugar que le dan a los derechos humanos en la formación de las médicas y médicos: "La persona que lo da no lo sabía; yo me acuerdo de que nos daba premios Nobel; yo creo que la maestra no sabía cómo rellenar su clase y para no perderla, nos ponía a hacer tonterías, la verdad" (M, Ciudad de México, 2016:3).

Los derechos humanos y la práctica médica

El desconocimiento del significado de los derechos humanos arriba documentado en un grupo de médicas y médicos, y el poco ejercicio de su respeto en la práctica de la medicina, en tanto que antes que nada se ha privilegiado el conocimiento técnico, han llevado en conjunto a la aparición y puesta en escena de lo mencionado: al principio sobre el impulso dado a los derechos humanos a través de conferencias, convenciones y compromisos a nivel mundial, y después a una tergiversación y dilema, lo que a su vez ha impactado en las prácticas médicas, como se aprecia en el siguiente testimonio: "se hace evidente: siento que hacemos como una medicina a la defensiva; hacemos notas, pero por miedo a que nos vayan a demandar si llega a pasar algo" (H, Ciudad de México, 2016: 11). En el siguiente registro se muestra cómo se han venido dando cuenta de que de siempre debe ser la persona y sus derechos lo prioritario:

Tiene sus ventajas y sus desventajas, en lugar de ser bueno, fue malo [...] y que las personas empezaron a saber de sus derechos, pasaron de lo que les tocaba a abuso y eso hace que nosotros con temor o a la defensiva; a final de cuentas a nosotros nos costó alrededor de seis años, siete, tener una cédula, para perderla por un evento y nosotros no nos hayamos cuidado y al final, nosotros, perderla, por una cosa insignificante, que se pudo haber prevenido, y por eso nosotros nos defendemos escribiendo todo en el expediente (H, Ciudad de México, 2016: 11).

Esto muestra también una faceta distinta:

Tiene derecho a demandar [...] porque sus urgencias sentidas, vividas, reales son urgencias y lo demanda, y el instituto, los institutos, lo que hacen es resuelve tu demanda [...] por eso los médicos están a la defensiva, aunque trabajen en un instituto se salen al privado, porque en el privado por lo menos tengo el dinero para

defenderme, porque de todos modos el instituto sí me defiende, me cobran por defenderme y si no me defiende, yo me tengo que pagar para defenderme (murmillos). Y porque no se lo da, porque están mal calculados los recursos, mal calculado. Para el personal, mal calculado las camas para la atención, se saturan los servicios y yo creo que nosotros debíamos de..., y no decir sí, sí a todo, sí (H, Ciudad de México, 2016: 13).

El relato de un médico-cirujano, en práctica actual, nos confirma varias de las cuestiones antes señaladas: "Esto de los derechos humanos, vino a darle al traste a todo, porque eso hace que, para defendernos, luego no atendamos; por ejemplo, casos muy complicados los dejamos a la suerte, pero no queremos ni tocarlos, nos da miedo y estamos a la defensiva, pensando en lo que puede pasar luego se viene la demanda, entonces ni acercarse" (CP, H, MC, Ciudad de México, 2015: 1).

Esta doble situación que claramente expresaron en los testimonios previos refleja la incompatibilidad de cosificar a las personas, empujado esto por los procesos de globalización y mercantilización; y el llevar a sus últimas consecuencias el ejercicio de los derechos humanos, se convierte continuamente en un dilema ético.

Consideraciones finales

Los hallazgos analizados en el presente artículo en relación con una serie de características que confluyen y hacen patente el proceso de cosificación y las características que le son propias, como son el ver, atender, tratar a la enfermedad como una cosa, un ente y no ver al ser humano, la excesiva tecnologización del diagnóstico, nos hace ver otra vez a las partes del cuerpo fragmentado y sin escucha, así como la mercantilización y la hiperespecialización; la primera le es propia al mercado, propia del sistema capitalista y de la globalización, lo mismo que la segunda.

Todo lo descrito va en detrimento de la población atendida, en detrimento de sus derechos humanos; a decir de los médicos, la medicina que se está practicando, actualmente, se encuentra fuertemente imbuida por ponerse a la "defensiva" y estar permanentemente pensando y actuando en relación con los mejores y más acertados mecanismos y estrategias para defender mi posición, mi título, mi certificación, que entre otras muchas cuestiones llevan a violar los derechos de las personas a las que se debiera atender, teniendo como prioridad justamente sus derechos, a las que valdría la pena dedicar futuras investigaciones.

Un asunto que tiene que ser tratado en un documento como éste es la falta de preparación, es decir, la ausencia en las currículas de que se priorice y enfatice la importancia del respeto por las personas y de sus derechos; es reubicar la jerarquía que se da a que las personas sean tratadas como seres humanos, que tienen voz, tienen derechos, tienen derecho a ejercerlos; eso es urgente que se anteponga, pero al mismo tiempo también queda pendiente los orígenes a la resistencia para que se incorpore, en la currícula y en las prácticas, contenidos fuertes relativos a lo que

son los derechos humanos, mientras se siga tratando como una materia colateral no formativa ni importante como lo mencionaron los médicos en los grupos focales.

La medicina, hoy muy de la mano de la tecnología, deviene como un mecanismo que ayuda a el mantenimiento del mercado, lo cual indiscutiblemente lleva a la cosificación del cuerpo y a los diversos aspectos que la conforman.

Por otra parte, al separar al ser humano de su cultura, de su entorno, de su contexto simbólico; al ver la enfermedad y no al enfermo, o verlo hasta después de haber visto la enfermedad; al dar por hecho lo biológico sin pasar por la vivencia y por el discurso del individuo, nos muestra un hueco muy importante en el diagnóstico y en el ejercicio de la medicina contemporánea. Muy de la mano del mercado, la sociedad actual encubre y reduce a imágenes, prototipos, rangos de comportamiento, la multiplicidad de cuerpos y casos que existen. Lo cual lleva, por supuesto, a la falta de respeto de los derechos de las personas, porque en ese concierto global de mercado que marca el presente y cotidianidad de nuestras sociedades, lo primero es hacer eficientes los recursos, maximizar las ganancias, racionalizar lo existente, haciendo que los derechos se queden en un asunto denominado *calidad*, perdiendo su especificidad y sin tener un lugar prioritario aún, pese a los acuerdos internacionales, que se quedan en un plano discursivo.

El hecho de que el personal médico no intervenga o no quiera intervenir para actuar con la persona y no con el cuerpo está asociada a esa cosificación que a lo largo de la historia ha pasado por varias etapas; se ha separado el cuerpo del alma y yo diría que de la persona como un todo. Habría que preguntarnos y reflexionar que se está haciendo mal para que el resultado de ese consenso internacional por darle un espacio fuerte, visible y que en muchos países incluido el nuestro, se haya concretado en leyes, normas, y que en los resultados no se avance e, incluso, en muchos ámbitos existan retrocesos.

Referencias bibliográficas

- Adams, Richard, 1994, "Las etnias en una época de globalización", en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp.103-125.
- Ashford, Lori S., 2001, "Políticas de población: avances en los derechos de la mujer", *Population Bulletin*, volumen 56, número 1, pp.1-48.
- Baquero, Jaime y Carmen San José, 2008, "La mercantilización de la salud", *Revista de Economía Crítica*, número 6, enero, pp.73-101.
- Barbieri, Teresita de, 1991, "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica", *Revista Interamericana de Sociología*, número 2, mayo-agosto, pp. 146-169.
- Berger, Peter y Thomas Luckman, 1998, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu.

- Bronfman, Mario y Roberto Castro, 1989, "Discurso y práctica de la planificación familiar en América Latina", *Saúde em Debate. Revista do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde* (CEBES), número 25, pp. 61-68.
- Castro, Roberto y Joaquina Erviti, 2003, "La violación de derechos reproductivos durante la atención institucional del parto: un estudio introductorio", en Paz López, Blanca Rico, Ana Langer y Guadalupe Espinoza (comps.), *Género y política en salud*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia / Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 255-274.
- Cervantes, Alejandro, 1996, "De mujeres, médicos y burócratas: políticas de población y derechos humanos en México", en Gloria Careaga, Juan Guillermo Figueroa y María Consuelo Mejía (coords.), *Ética y salud reproductiva*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 317-348.
- Echeverri, Óscar, 2008, "Mercantilización de los servicios de salud para el desarrollo: el caso de Colombia", *Revista Panamericana de Salud Pública*, volumen 24, número 3, pp. 210-216.
- Espinoza, Gisela, 2000, *Avances y retos de la salud reproductiva en México. Discurso, financiamiento y praxis*, México, Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población.
- Estrada Meza, Diego Alejandro y Claudia Elena Espinal Correa, 2012, "Representación del cuerpo en la era de la tecnociencia. Una reflexión ética", *Gerencia y Políticas de Salud*, vol. 11, núm. 23.
- Figueroa, Juan Guillermo, 1990, "Anticoncepción quirúrgica, educación y elección anticonceptiva", trabajo presentado en la *IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México*.
- _____, 1999, "Derechos reproductivos y el espacio de las instituciones de salud: algunos apuntes sobre la experiencia mexicana", en Adriana Ortiz-Ortega, *Derechos reproductivos de las mujeres: un debate sobre justicia social en México*, México, Edamex / Universidad Autónoma de México-Xochimilco, pp. 147-149.
- Flood, Ann B., Allen M. Fremont, K Jin, David M. Boot *et al.*, 1998, "How do HMOs Achieve Savings? The Effectiveness of One Organization's Strategies", *Health Services Research*, volumen 33, número 1, pp. 79-99.
- _____, Jacqueline S. Zinn y Richard Scott, 2006, "Organizational Performance: Managing for Efficiency and Effectiveness", en Arnold D. Kaluzny y Stephen M. Shortell (eds.), *Health Care Management. Organization Design and Behavior*, Thomson Delmar Learning, pp. 415-454.
- Foucault, Michel, 1997, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.
- Gaffney, Declan, Allyson M. Pollock, David Price y Jean Shaoul, 1999, "NHS Capital Expenditure and the Private Finance Initiative", *British Medical Journal*, número 319, pp. 48-51, oi:10.1136/bmj.319.7201.48

- Gómez, Elsa, 2003, "Equidad, género y salud. La visión de la Organización Panamericana de la Salud", en Paz López, Blanca Rico, Ana Langer y Guadalupe Espinoza (comps.), *Género y política en salud*, México, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 15-30.
- Kosik, Karel, 1967, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo (Teoría y Práctica).
- Lagarde, Marcela, 1990, *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Martha, 1996, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en Martha Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa / Programa Universitario de Estudios de Género.
- Lupton, Deborah, 2000, "The social Construction of Medicine and the Body", en Gary L. Albrecht, Ray Fitzpatrick y Susan Scrimshaw (eds.), *Handbook of Social Studies in Health and Medicine*, Londres / Nueva Delhi, Thousand Oaks / Sage Publications, pp. 50-63.
- Mendieta, Eduardo y Santiago Castro-Gómez, 1998, "Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización", en Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez, *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco / Miguel Ángel Porrúa, pp. 5-10.
- Pollock, Allyson, 2005, NHS Plc: The Privatisation of Our Health Care, *Journal of the Royal Society of Medicine Books*, volumen 90, número 2, pp. 81-81.
- _____, David Price y Jean Shaoul, 1999, "Cómo la omc está formando políticas nacionales en el área de la sanidad, *The Lancet*, volumen 354, número 9 193.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán, 2001, "El discurso de la salud reproductiva: ¿un nuevo dogma?", en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coords.), *Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, El Colegio de México, pp. 93-114.
- Valdez, Rosario, 2004, "Del silencio privado a las agendas públicas, el devenir de la lucha contra la violencia doméstica en México", en Martha Torres (comp.), *La violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México.
- Warnier, Jean Pierre, 2002, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, España, Gedisa.

Cuerpo, género y sexualidad desde las infecciones de transmisión sexual: un comparativo entre sífilis y la infección de VIH

Velia Edith Faraldo Diamante
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

En México existen pocos estudios que aborden de forma equiparable el manejo sociocultural de las epidemias asociadas con la transmisión sexual. Por ello, el objetivo del presente artículo es ilustrar, comparativamente, mediante una reflexión sociohistórica inferida de la recolección de datos de gabinete, cómo la sífilis y el VIH se relacionan con determinadas prácticas sexuales que transgreden al orden binario sexo-genérico heteronormativo: dos sexos opuestos-complementarios, con sus consecuentes roles de género para la reproducción de la especie. Así, la sífilis es identificada con el cuerpo de aquellas mujeres que contravienen los imperativos de la asistencia familiar y de la reproducción: la mujer sexualmente activa, localizada en la prostitución femenina; mientras que el VIH se asocia con el cuerpo del varón homosexual, específicamente con su deseo hacia el mismo sexo, juzgado como antinatural. Como se apreciará, las legitimaciones de este orden conllevarán a que sean estigmatizados quienes portan estas infecciones, y serán señalados como los culpables de la enfermedad. Por consiguiente, se tratarán de infecciones que expondrán a las víctimas propiciatorias de nuestra sociedad.

Palabras clave: VIH, sífilis, estigma, género, sexualidad.

Abstract

In Mexico, there are few studies offering a comparison between epidemics associated with sexual transmission. Therefore, the objective of this article is to illustrate comparatively, through a socio-historical reflection inferred from the collection of cabinet data, how syphilis and HIV are related to certain sexual practices that transgress the heteronormative binary sex-generic order: two opposite-complementary sexes with their consequent gender roles for the reproduction of the species. Thus, syphilis is identified with the body of those women who contravene the imperatives of family care and reproduction: the sexually active woman located

in female prostitution. And HIV with the body of the homosexual male, specifically with his desire for the same sex judged as unnatural. As it will be appreciated the legitimations of this order will lead to the stigma of those who carry these infections. They will be identified as the culprits of the disease. Therefore, they will be infections that will expose the scapegoats of our society.

Keywords: VIH, syphilis, stigma, gender, sexuality.

Introducción

Históricamente, en el manejo sociocultural de las epidemias asociadas con las denominadas infecciones de transmisión sexual (ITS),¹ éstas han sido estigmatizadas debido a la idea de sexualidad inscripta en el sistema heterocentrado binario sexo-genérico presente en nuestra cultura o, mejor aún, por las normas culturales y sociales que lo impregnan de valores y reglas que el cuerpo debe encarnar o que se espera que encarne. Así, la sexualidad y la binariedad del género funcionan como universales, en las que las heterogeneidades y sus prácticas quedan excluidas. Cualquier conducta equiparada con el sí mismo que se desvíe de esta norma social que organiza y da forma al género masculino y femenino, con sus interrelaciones (por ejemplo, relaciones sexuales permanentes y exclusivas representadas por la institución del matrimonio contraído por un hombre y una mujer), serán considerados culpables de la enfermedad. Por consiguiente, en el presente artículo se intentará analizar, a modo de ejemplo, dos infecciones de transmisión sexual en el contexto mexicano: la sífilis (transmisión estrictamente venérea) relacionada ideológicamente con el cuerpo de la mujer y con sus comportamientos promiscuos (relaciones extra conyugales, prostitución, etc.), y el VIH/sida (transmisión por contacto sexual, vía sanguínea y vía vertical: de madre a hijo), vinculado con el cuerpo homosexual masculino concupiscente al tiempo que promiscuo; ambos considerados culpables de dicha transmisión.

Al respecto, la enfermedad implica un cuerpo señalado negativamente, por tanto responsable, que debe asumir consecuencias socioculturales, sobre todo las correspondientes al proceso de estigmatización: serán las víctimas propiciatorias de la sociedad al revelar las normatividades que se han transgredido. En tal sentido, el servicio sexual femenino pondrá en evidencia la premisa judeocristiana del cuerpo de la mujer como fuente de pecado; remarcará la falta de mantener una actividad sexual relegada sólo al ámbito privado/matrimonial para la proliferación de la especie; en pocas palabras, la prostitución femenina evidenciará la potencial y efectiva desviación de su sí mismo, reflejada en su conducta. Su consecuencia: la adquisición propagación de la sífilis. Por otra parte, el cuerpo del varón homo-

¹ La Organización Mundial de la Salud (OMS) recomienda la utilización de este término: infecciones de transmisión sexual (ITS) en vez de enfermedades de transmisión sexual (ETS), dado que las personas infectadas pueden no manifestar síntomas que indiquen enfermedad. No obstante, pertenecen al terreno de la enfermedad, y se las reconoce como un conjunto de afecciones clínicas infectocontagiosas que se transmiten casi exclusivamente por prácticas sexuales riesgosas. Claro ejemplo de ello es el no uso del condón.

sexual expondrá la falta de mantener relaciones íntimas con el debido objeto del deseo (la mujer) al practicar su sexualidad con individuos de su mismo sexo y, con ello, tampoco perpetúa la especie. Antinatura, desde los preceptos sagrados; perversión desde la voz hegemónica de la biomedicina; en definitiva, desviación del sí mismo manifestado en su praxis corporal. La consecuencia, la adquisición y propagación de VIH. Ambos colectivos, víctimas y culpables a la vez, pero nunca inocentes, ya que en el sí mismo, como se ha señalado, llevan la marca de la falta, el estigma.

¿Cómo se relacionan socioculturalmente las infecciones de transmisión sexual con el sistema sexo-género heterocéntrico?

La primera argumentación que se podría aducir es que nuestro sistema binario sexo-género, cimentado sobre la base de la heteronormatividad (básicamente, dos sexos complementarios femenino/masculino para fines reproductivos), es una construcción histórica-social en la que la cultura dicta ciertos comportamientos, actitudes, valores y creencias, entre otros, para cada uno que, a su vez, implican estereotipos sobre cómo ser mujer y cómo ser varón.² Cada sociedad y cultura tendrá sus propias formas discursivas y fácticas de significar lo masculino y lo femenino. En este sentido, no debemos olvidar que “[...] el cuerpo es el primer argumento para simbolizar la sociedad” (Tuñón, 2008: 32); en él se inscriben las representaciones colectivamente legitimadas que expresan el imaginario social propio de un espacio y de un tiempo determinados. Así, el género es una dimensión de la identidad (atravesada por otras dimensiones: la de clase social, la de etnia, etc.); y a través de la simbolización que hace el género de la cultura de lo femenino y de lo masculino, organizamos el cosmos y lo interpretamos.

Por tanto, este sistema clasificatorio conlleva la exclusión de sujetos cuyos comportamientos y formas de ser quiebran la regla; es decir, aquellas normatividades que organizan constituyen y, finalmente, consuman lo masculino y lo femenino. El manejo sociocultural epidemiológico de la sífilis y del VIH, entonces, se

² Los estereotipos implican patrones legitimados —unívocos, rígidos, absolutos, por ende, irrealizables— de conductas (roles sociales en los que se incluyen los pertenecientes a la práctica sexual, como por ejemplo, el rol pasivo que se cree propio de la mujer y el rol activo que debe cumplir el hombre) y cualidades del ser (presentación corporal: la mujer demostraría su feminidad llevando el cabello largo, haciendo uso del maquillaje, utilizando vestidos y faldas, a la vez, haciendo movimientos corporales delicados y suaves; el hombre manifestaría su masculinidad mediante el cabello corto, el no empleo de accesorios en su vestimenta y en su cuerpo, utilizando pantalones y con desplazamientos corporales más bruscos y firmes). Por tanto, involucran etiquetaciones que no admiten significados distintos de los preestablecidos, etiquetaciones con las que nos identificamos, al tiempo que dirigen nuestra praxis en el medio. Como señala Xabier Lizarraga: “[...] podemos decir que ‘masculino’ y ‘femenino’ son un par de etiquetas [que] en todo grupo social se asocian a uno y otro sexo con ciertos roles o papeles sexo-sociales, que casi siempre son tenidos por opuestos y, por ende, en permanente confrontación (Lizarraga, 2011: 13); además, ‘Pensar lo masculino y lo femenino (así, en neutro y en abstracto, en absolutos) como lo son los hombres y las mujeres es imaginar seres inexistentes e irrealizables’” (Lizarraga, 2011: 18).

apuntalará en ciertos cuerpos cuyos valores y atributos de género se escapan de las categorías establecidas y normalizadas. Es decir, los objetivos principales de esta conducción serán aquellos que se sopesan como los presumibles portadores: los que ideológicamente son reconocidos (de forma negativa) por su gran actividad sexual. Así, en nuestros casos de análisis, los sujetos que ejercitan la sexualidad de forma persistente, continua y con múltiples parejas, y que además utilizan los orificios corporales como la boca y el ano, se asocian a sexualidades inmorales, impropias y promiscuas, lo que se traduce en un género no corporeizado adecuadamente. La consecuencia, la presencia de la enfermedad. Claramente se trata de cuerpos desacreditados socialmente (en palabras de Erving Goffman, 2003) o cuerpos contaminantes (bajo la perspectiva de Mary Douglas, 2007) que, como tales, eluden los convencionalismos sociales; de allí su estigmatización.

Correlativamente, estas afecciones han sido y son (dependiendo del caso: la sífilis en el siglo XIX lo fue para las mujeres que se dedicaban al servicio sexual — hoy en día esta identificación se encuentra casi en desuso—; el VIH, en cambio, pese a que se conoce que puede afectar a la población en general, continúa relacionándose actualmente con las prácticas homosexuales) condenadas por el cuerpo social.³ Todo ello nos habla de la reputación de la enfermedad, y por ende, del que la padece, independientemente de la gravedad de los síntomas, lo que expone los criterios dominantes culturales en su construcción, valorización y praxis social (Laplantine, 1999: 295-296). Y como se trata de sujetos sexuados, es imprescindible señalar, desde aquí, que: “[...] el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder (Scott, 2008: 65).

Por esta razón, las epidemias, particularmente las relativas a infecciones de transmisión sexual, poseen aquel componente simbólico hegemónico que circunscribe a los afectados en una red de significados que puede ser resumida en la noción de la perversión/desviación o bien como el “mal”. Vale aclarar que esta última concepción en torno a las enfermedades que devienen en epidemias persiste hasta nuestros días (Strikovsky, 2008: 30).

Entonces, el análisis que se seguirá, como ya se ha señalado, consistirá en ilustrar, a través de la sífilis y el VIH/sida, cómo el sistema sexo-género, mediante el acoplamiento con las instituciones sociales, especialmente, la científica y la religiosa, impregna la percepción y el accionar social sobre estas infecciones (manejo sociocultural de las epidemias). En tal sentido, Cecilia Gayet afirma que: “Las creencias cotidianas y los saberes construidos científicamente se han forjado a partir de mitos articulados sobre las relaciones femenino/masculino que han recorrido siglos y territorios (Gayet, 2015: 19).

³ La valorización moral de enfermedades infectocontagiosas como condena, así como su construcción y representación sociocultural, la han abordado autores como Mary Douglas (2007), Susana Margulies (2008), Susan Sontag (1996), Jeffrey Weeks (1998), Nathalie Bouzaglo y Javier Guerrero (2009).

La feminización de la sífilis

La sífilis, siguiendo a Sheldon Watts, en líneas generales desde el contexto europeo, se la representó como un castigo divino generado por la lujuria y la decadencia moral. Ello se recreó en el periodo de la conquista de América: “[...] se afirmó que la enfermedad se había encontrado entre los indígenas de La Española, de donde fue llevada a Europa por las tripulaciones de Cristóbal Colón” (Watts, 2000: 178). Ahora bien, Cecilia Gayet (2015) expone que la sífilis data del medioevo (aunque existen fuentes que afirman que ya estaba presente en la Grecia antigua), y fue durante esta época en que se la consideró como un veneno introducido por la mujer al hombre; asimismo, Watts (2000) reporta que las mujeres eran sopesadas como potenciales prostitutas, y por ello, fuente de pecado por el deseo que instigaban al hombre. Encontramos, entonces, un primer referente del proceso estigmatizador de feminización de la sífilis.

En tal sentido, la autora, mirando hacia dentro de México durante el desarrollo de la Conquista, afirma que cuando se reconocía la existencia de esta infección en las mujeres, eran excluidas de sus pueblos hasta que se curaban. Arguye que, en este contexto, “[...] la práctica de aislar[las] y controlar[las] para que no transmitan infecciones sexuales [queda] inscrita [...] en el prejuicio de que son las mujeres los vectores de la [diseminación] de las infecciones sexuales [...]” (Gayet, 2015: 22). No obstante, ya en el siglo XIX: “[...] no es la concepción de que el hombre adquiere las enfermedades *venéreas* de las mujeres, sino la percepción de que no son las mujeres en general quienes las transmiten, sino un segmento particular de ellas: las *promiscuas*” (Gayet, 2015: 21). Es decir, aquellas que tuviesen un comportamiento sexual activo enfocado hacia el placer, que se localizaba en la figura de la prostituta. Como nos aclara Leo Bersani respecto de las representaciones sociales en relación con esta infección: “[...] las prostitutas a lo largo del siglo XIX [eran consideradas] como vehículos de contaminación, transmitiendo las enfermedades venéreas ‘femeninas’ a los hombres ‘inocentes’” (Bersani, 1995: 99). De hecho, Gayet, explica que, en el siglo XX en México, la sífilis queda constreñida al sector poblacional de las sexoservidoras.

De este modo presenciamos el proceso de feminización de la sífilis en México, claramente estigmatizante, ya que se vincula con la contaminación-contagio, y por ende, con lo impuro del cuerpo de la mujer (el peligro que puede conllevar): el deseo y el placer como componentes indisolubles de lo femenino. Por ello, esta infección ideológicamente queda encarnada en la figura de la mujer como una raza degenerada debido a sus latentes predisposiciones degenerativas propias de su género, que pueden devenir en desvíos comportamentales como el intercambio de sexo por dinero (por ejemplo).

Todo ello tiene una relación directa con la tradición occidental del pensamiento dualista que distinguirá como opuestos el cuerpo y la mente. Primero, el pensamiento cristiano contrapondrá el alma con el cuerpo, donde el alma será culpable

por la carne corruptible. Aquí, la carne será sinónimo de pecado a causa del deseo. Como explica Adelina Sarrión al analizar el sacramento de la confesión de la pastoral postridentina, cuyo principal objetivo era la imposición de hablar sobre el sexo por parte del penitente y sus implicaciones en la vida religiosa desde el siglo XVI al XIX: “Con la caída de Adán y Eva surgieron simultáneamente la muerte y la rebelión de la carne, que se manifiesta en la aparición del deseo” (Sarrión, 1994: 41). Y esta aparición del deseo correlato del pecado se inscribirá en el cuerpo de la mujer: “[...] la identificación mujer y pecado, mujer y carne, mujer y deseo es constante [...] la moral cristiana construida por varones [...] interpretó su opuesto, lo femenino, ligado al principio inferior de su persona: el cuerpo, la carne, el mal” (Sarrión, 1994: 49). Si la mujer encarna al deseo, entonces, es indiscutible que es ella misma la que provoca la corrupción de la carne del hombre, cuya extrapolación sería, bajo esta perspectiva, la culpable de la enfermedad. Para evitar ello, la mujer debía representar ciertos valores morales y religiosos que confirmarían la norma social impuesta por la teología cristiana. Bajo estas premisas, Sarrión afirma que: “[...] el ideal femenino cristiano contribuyó a la formación de un código de conducta que se pretendió imponer como natural a la mujer: se le asignaba un único lugar para su existencia, el hogar familiar, y una función exclusiva, la reproducción y el servicio al varón” (Sarrión, 1994: 51). Debemos resaltar que el concepto de género conlleva jerarquizaciones: habitamos un mundo donde el poder masculino ha dominado las esferas sociales, económicas, políticas y culturales. De modo que: “Las estructuras jerárquicas dependen de las comprensiones generalizadas de las llamadas relaciones naturales entre hombre y mujer” (Scott, 2008: 72).

Es importante señalar que, desde el siglo XVIII, siguiendo a Michael Foucault (1982), el cuerpo de la mujer se inscribe dentro de un campo de saber-poder que sería específicamente el de las *scientia sexualis*, donde la sexualidad será el dispositivo por excelencia que otorgará inteligibilidad a los seres humanos. El dominio de este dispositivo respecto a la mujer estará dado por la ascendencia de la burguesía en los ámbitos político, económico y social, por lo que su ser debía estar relegado a su función reproductora y a la socialización de los hijos, de manera que se pudieran consolidar y perpetuar los valores burgueses. Este dominio lo identifica Foucault en la “histerización del cuerpo de la mujer”:

[...] triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual, ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la madre, con su imagen negativa que

es la "mujer nerviosa", constituye la forma más visible de esta histerización (Foucault, 1982: 127).

Queda claro, de esta forma, cómo la afirmación judeocristiana en la construcción del cuerpo de la mujer, mujer-carne que desemboca en mujer-pecado, junto con el advenimiento de los intereses de la burguesía y el ascenso de la *scientia sexualis*, en los que el cuerpo de la mujer será intrínsecamente enfermo, promovieron la simbolización y el actuar colectivo en torno a la sífilis, puesto en el sí mismo y en el comportamiento de ella. Finalmente, para terminar de ejemplarizar la feminización de la sífilis, cabe apuntalar que: "Durante los siglos XIX y principios del XX, las acciones encaminadas a controlar la intensificación de las entonces denominadas enfermedades venéreas estuvieron dirigidas a ese grupo específico, las *prostitutas*" (Gayet, 2015: 24). De hecho, no sólo en México, también en diversos países occidentales, esto se reprodujo: en Estados Unidos y en Reino Unido se consideraba que las sexoservidoras eran las que diseminaban la sífilis (Platts, 2000).

Como hemos observado, el manejo sociocultural de la epidemia de la sífilis empleó los sesgos morales cimentados en los estereotipos de género "propios" de la mujer, tanto sagrados como seculares. De forma que la mujer activa sexualmente, representada por la figura de la prostituta, era señalada negativamente por contravenir, básicamente, el mandato del sistema binario sexo-genérico de ejercer la sexualidad sólo con fines reproductivos. En conjunto, ello es indicativo de la potencial y/o efectiva desviación de su conducta.

La homosexualización del VIH

El pensamiento dualista cristiano (alma/cuerpo) se ve reforzado por el cuerpo como máquina, desarrollado por el pensamiento cartesiano en las filosofías racionalistas que se revelarán, posteriormente, en los preceptos biomédicos que constreñirán las prácticas propias de este ámbito de acción. En este aspecto, Silvia Citró explica que: "Podríamos decir que la cuestión de cómo las sensaciones y las emociones o pasiones, como atributos de la carne [...] se opondrían y conspirarían contra la razón, ésta fue objeto de discusión en el cristianismo y en los primeros filósofos racionalistas (Citró, 2010: 25). El saber de la medicina se funda, entonces, sobre la visión del legado cartesiano que opone y separa cuerpo/mente y se esgrime como el conocimiento oficial del funcionamiento del cuerpo, que parte de un conjunto de reglas que se instituyen como verdaderas independientemente de la cultura, de la historia y de la biografía del individuo (Le Breton, 2010). Este saber-poder generará, desde el siglo XIX, una gran producción de discursos unívocos encaminados a normalizar los cuerpos. Julia Tuñón, al respecto, afirma que: "[...] el discurso médico cobra una importancia medular al normar los cuerpos, porque al hacerlo los construye y les da, valga paradoja, cuerpo y sentido, no sólo en cuanto al proceso salud enfermedad sino a una serie de conductas y valores que atañen

a todo el desempeño humano” (Tuñón, 2008: 52). De hecho, una buena ilustración de ello se puede encontrar en la institucionalización de la psiquiatría, a fines del siglo XIX y principios del XX, que se encomendará a la tarea de clasificar las perversiones sexuales, centrándose en la noción de degeneración que implicará, en una primera instancia, la inclinación o instinto sexual del niño, para luego desplazarse hacia las conductas sexuales consideradas “anormales”: homosexualidad, masturbación, prácticas sexuales desviadas de la reproducción y enfocadas al placer (Foucault, 2007: 125-130).

Aquí entramos en el terreno de la conducción sociocultural del VIH/sida que deseamos ejemplificar desde la perspectiva de género como transgresión a esta categoría. Este aspecto adquiere notoriedad ya que: “[...] la oposición binaria y el proceso social de las relaciones de género pasan a formar parte del significado del propio poder; y el hecho de cuestionar o alterar algún aspecto de éste representa una amenaza para el conjunto del sistema (Scott, 2008: 73).

Desde su aparición en Occidente, en el año 1981, la biomedicina relacionó al VIH con los homosexuales (en un principio se denominó a esta enfermedad “plaga gay” o “peste rosa” —desde el discurso biomédico—,⁴ o “cáncer gay” —desde las representaciones expuestas por los medios de comunicación—⁵) y, a pesar de las posteriores evidencias científicas que afirmaron que la transmisión del virus no discriminaba preferencia sexual alguna, en el imaginario colectivo quedó arraigada la asociación de las prácticas homosexuales con el VIH/sida, que se traduce en la relación autorreferencial: homosexual=VIH. Entonces, fue el discurso biomédico el que legitimó esta figura y que continúa operando hasta la actualidad en México.⁶ En este sentido, “Los discursos expresan y establecen las fronteras entre lo permitido y lo prohibido, lo adecuado y lo inconveniente, mediante una compleja red de mecanismos de control que circula y penetra toda la sociedad y que funge como horizonte entre las prácticas individuales y las colectivas” (Tuñón, 2008: 21).

Es necesario aclarar que el cuerpo homosexual, incluso antes del descubrimiento del VIH/sida, ha sido históricamente estigmatizado respecto de las catego-

⁴ “Los epidemiólogos, primeros expertos en este mal, señalaron que éste era propio de varones homosexuales adjudicando su causa a un [...] estilo de vida promiscuo [...] El sida fue concebido entonces como ‘peste rosa’ o ‘plaga gay’” (Margulies, 2014: 55). Claramente, estas identificaciones fueron tomadas con referencia a las plagas que azotaron a Europa durante la peste negra en el siglo XIV.

⁵ Los medios de comunicación norteamericanos y europeos identificaron a la enfermedad como el “cáncer gay” (Llamas, 1995), representación que hace referencia a la rápida propagación tanto de la infección como de los cuerpos homosexuales (al igual que lo hacen la multiplicación de las células cancerígenas). Representación que, en definitiva, alude a lo maligno y peligroso de estos cuerpos afectados en el espacio social.

⁶ Una ilustración de ello la podemos encontrar en las enunciaciones que pude recabar durante mi trabajo de campo, por mi tesis de maestría, en el grupo discusión de la Red Mexicana de Personas que Viven con VIH/sida, A.C. en la Ciudad de México, en donde sus integrantes, varones homosexuales, expresan la relación autorreferencial: homosexual= VIH: “‘Cuando eres VIH’, ‘Soy VIH’” (datos de campo, 2017-2018). También se puede consultar a Xabier Lizarraga (1990), Ricardo Llamas (1995), Sandra Strikovsky (2008), Susana Margulies (2014) y Jeffrey Weeks (1998), quienes hacen alusión explícita a la corporización de esta autorreferencialidad, tanto del cuerpo social como del propio varón homosexual.

rías sociales construidas y aceptadas, es decir, las referidas en el sistema de género masculino-femenino. Antes de continuar con la exposición relativa a este orden, hagamos un breve paréntesis para explicar la estigmatización histórica del cuerpo del varón homosexual.

Encontramos que desde la Edad Media (siglo v al xv), bajo la lógica de la tradición judeocristiana, los varones que practicaban su sexualidad con sujetos del mismo sexo (designados como sodomitas) se los condenaba por incurrir en el pecado antinatura de la sodomía: lapidación, castración y hasta la hoguera (Szasz, 2005). La sodomía remite al ejercicio sexual que involucra la penetración del falo en el ano, conducta desviada dado que contradice el orden natural creado por Dios (la dualidad de los dos sexos biológicos para la reproducción de la especie), por ello, antinatura. Esta ideología se reprodujo en la Nueva España durante el siglo xvii, donde los homosexuales eran llamados en la vida cotidiana "putos", pero en los círculos eclesiásticos y monárquicos se continuaba utilizando la designación de sodomita para castigarlos en sus tribunales (García, 1998).

Pues bien, ahora nos detendremos y analizaremos qué implica el concepto *género*. En tal sentido, Tuñón sostiene que: "El interés por los modelos que construyen o pretenden construir la diferencia sexual y que se aplican como un ideal de los cuerpos de carne y sangre implica atender un sistema de género, un marco cultural, un código de comprensión que pauta las formas de relación entre seres humanos" (Tuñón, 2008: 16). La autora manifiesta que, desde el siglo xix, se ponen en marcha ciertos dispositivos para crear una identidad y, de esta forma, ordenar a la sociedad bajo los imperativos europeos dominantes de la modernización y de la civilización de los seres humanos. Por consiguiente, la identidad sexual fue centro de las reglas a seguir bajo una moral social cuyos valores se regirán por una "fábrica de géneros". "Así se identificó plenamente el sexo con el género y no se aceptó la posibilidad de la transgresión, salvo como enfermedad" (Tuñón, 2008: 34). Entonces, desde el sexo biológico se interpreta a los cuerpos femeninos y masculinos a partir del sistema heterocéntrico de género que otorgará realidad a la vida privada y pública, en una oposición binaria con sus correlativos comportamientos dictados por la cultura y la sociedad: género masculino relacionado con la razón, destinado al ámbito público-económico, y género femenino vinculado con la naturaleza a causa de su función reproductiva, destinado al espacio privado. "De esta manera se diferenciaban dos áreas de poder: para los hombres, el poder racional y económico; para las mujeres, el poder de los afectos en el ámbito de la vida doméstica y de la familia nuclear" (Burín, 2001: 26).

Como observamos, los atributos identificatorios de los géneros excluyen a la homosexualidad. De hecho, el saber biomédico se encargó de especificar los perversos, más bien, de los "placeres perversos", como explica Foucault: "[...] el instinto sexual fue aislado como instinto biológico y psíquico autónomo; se hizo el análisis clínico de todas las formas de anomalías que pueden afectarlo; se le prestó un pa-

pel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías" (Foucault, 1982: 128).

En correspondencia, Francisco Vázquez y Andrés Moreno hablan acerca de las etiquetas que definirían al hombre normal, es decir, aquellas que son interiorizadas por los sujetos, en las que subyacen las conductas y formas de ser que se espera que éste encarne. Los autores exponen que: "[...] la construcción simbólica del hombre normal puede entenderse como un proceso de generación a contrario, a través de la definición social de una serie de conductas y de tipos de sujeto identificados como formas de desviación social" (Vázquez y Moreno, 1997: 47). Es así como el homosexual simboliza la transgresión: queda indefinidamente fuera del orden social, es decir, de las interacciones de género, de las relaciones reglamentadas heterosexuales. En relación directa, Marta Lamas explica, entonces, que: "Mediante el género se ha *naturalizado* la heterosexualidad, excluyendo a la homosexualidad de una valoración simbólica equivalentemente aceptable [...] el deseo homosexual queda fuera de la lógica del género y tiene un estatuto (simbólico, moral, jurídico) diferente al de la heterosexualidad: está fuera de la ley" (Lamas, 1996: 348).

Por lo tanto, la homosexualidad, al caer en el terreno de la transgresión, provoca estigmatización social: se considera ideológicamente que el ejercicio de su sexualidad constituye una forma de vida promiscua y concupiscente; por ende, las consecuencias (según la relación ideológica que ya expusimos) hoy están a la vista de todos: la adquisición del VIH y su propagación, amenazando a su propia vida y la del cuerpo social. De esta manera, el VIH/sida expone la experiencia de un sujeto estigmatizado: "[...] la trasmisión sexual merece un juicio más severo que otras vías de transmisión, porque se entiende que el sida es una enfermedad debida no sólo al exceso sexual sino a la perversión sexual: [...] es fácil entonces pensar en ella como castigo" (Sontag, 1996: 112); y autoestigmatizado por su percepción del rechazo y el sentimiento de culpa que lo lleva hacia el ostracismo, porque: "En el caso del sida, la vergüenza va acompañada de una imputación de culpa [...] Tener sida es precisamente ponerse en evidencia como miembro de algún *grupo de riesgo*, de una *comunidad de parias* (Sontag, 1996: 111). Aquí, es importante mencionar que la culpa y la vergüenza son las dimensiones afectivas ejes del estigma, dado que se tratan de mecanismos regulatorios de la conducta.⁷ Como efecto, el estigma deviene en un dispositivo cultural de normalización de las identidades, que discrimina entre quienes están dentro del ordenamiento social y quienes lo transgreden. Se puede afirmar que el estigma es el señalamiento negativo hacia el quebrantamiento del contrato social que constriñe las interacciones entre los sujetos.

⁷ Sara Ahmed afirma que: "La vergüenza puede experimentarse como el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa" (Ahmed, 2015: 170). En tanto que la culpa es impulsada por los códigos conductuales de cada cultura. Sentimos culpa cuando estamos conscientes de que hemos realizado alguna acción "mala" e "incorrecta", según estos códigos. Así, "Ambos son sentimientos sociales suscitados por el miedo al aislamiento social, o por la percepción de no haber ajustado el comportamiento al yo ideal" (Marina y López, 1999: 353).

Queda entendido, por tanto, que la sexualidad del homosexual está marcada por el constante peligro de adquirir el virus, y, por supuesto, esta sexualidad se desvía de la que representan las relaciones heterosexuales. En este sentido, Vázquez y Moreno manifiestan que: "Las transgresiones en este espacio [...] rompiendo unos sistemas de autocontrol considerados como barreras naturales, serán estigmatizadas a partir de las nuevas categorías producidas por un saber experto que se encuentra en constante renovación [...]" (Vázquez y Moreno, 1997: 25). Por consiguiente, la sexualidad, que se encuentra en la base del género está encasillada por ciertas formas de racionalidad que la estudian, conducen y guían; la sexualidad envuelve valores sociales y, por ende, de género. En virtud de esto, los autores subrayan que: "[...] al naturalizar la sexualidad [...] al convertirla en evidencia temporal, se justifican el ejercicio del poder y las formas de saber que actualmente la hacen posible. Se legitima la colonización experta, técnica del cuerpo y de sus placeres, y se sanciona la exclusión de otras formas de experiencias que, a través de este dispositivo de la sexualidad, aparecen descalificadas como impensables, erróneas o patológicas" (Vázquez y Moreno, 1997: 13).

Finalmente, mediante el análisis expuesto puede afirmarse que el descubrimiento del VIH/sida y su expansión a escala mundial ha producido una alteridad diferenciada y vulnerada respecto de los procesos identificatorios del sistema de género imperante en nuestras sociedades occidentales, lo cual refleja la homosexualización del VIH. Actualmente, aunque sabemos que el virus puede atacar también a los heterosexuales, se lo relaciona inmediatamente con la sexualidad de los varones homosexuales.⁸

A juicio de la autora de este artículo es necesario indagar acerca de los efectos que el VIH/sida ha producido en el espacio de la sexualidad humana. En palabras de Irene Meler: "Son las representaciones sobre el sexo, la diferencia sexual y las prácticas y valoraciones acerca de la sexualidad, los aspectos de la experiencia que podemos considerar como resultados de un proceso colectivo de construcción social" (Meler, 2013: 268). Desde este punto de vista es que debemos emprender

⁸ Un claro ejemplo lo constituye mi observación de la proxemia realizada desde la movilidad de los sujetos en la calle, donde se ubica la Red Mexicana de Personas que Viven con VIH/sida, A. C.: "He podido apreciar el tránsito de la gente en esta cuadra [calle Francisco Ayala, colonia Vista Alegre, entonces delegación Cuauhtémoc] y siempre lo hacen desde la acera contraria. Presencia en muchas ocasiones cómo las madres y los padres que llevaban a sus hijos a jugar en el pequeño parque que se encuentra en la esquina de la calle de la Red, al terminar el divertimento, la cruzaban y transitaban rápidamente por la acera contraria; los percibía en una posición corporal erguida casi inmutable, salvo por el movimiento de sus pies, donde la mirada sólo se dirigía hacia el horizonte, algo así, como cuando nos topamos con alguien que no queremos encontrarnos, entonces hacemos la 'vista gorda' y tratamos de alejarnos tomando direcciones distintas [también] la disposición de los vecinos a denunciar cualquier vehículo estacionado sobre la calle de la red: cada vez que alguien ingresa a ésta, se le pregunta si trae coche, si la respuesta es positiva, siempre se advierte que puede ser incautado por el personal de tránsito, aunque sí existe la señalización de no estacionamiento en aquella cuadra, pero resulta que sólo los vehículos de los que usan los servicios de la red son denunciados [...]" (datos de campo, Faraldo, 2018: 141-142). Como se contempla, la praxis del distanciamiento es clara y señala la relación autorreferencial: homosexual=VIH.

estudios encaminados a analizar, exponer y reflexionar sobre el papel que juega el VIH/sida y sus correlatos en las prácticas sexuales. Estos estudios deberían empezar, por ejemplo, por examinar la multiplicidad de campañas de prevención en los medios de comunicación y de educación sexual en las escuelas, centradas en el uso del condón y dirigidas hacia los jóvenes; y cuál sería su relación con la percepción del riesgo al momento de ejercer la sexualidad.

Consideraciones finales

[...] el género proporciona una vía de descodificación del sentido y de comprensión de las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana [...] el concepto de género legitima y construye las relaciones sociales [...] ideas sobre la naturaleza recíproca del género y la sociedad, y sobre las formas particulares y específicamente contextuales en que la política construye al género y el género a la política.

Scott (2008: 69)

La construcción del concepto de *género* nos ha llevado a reflexionar sobre el lugar que ocupan, en la sociedad y en la cultura, aquellas enfermedades de transmisión sexual que se graban en los cuerpos que se desvían de la normatividad del sistema binario sexo-género, cuyas jerarquizaciones se hacen visibles en las evidencias ideológicas que representa lo masculino y lo femenino. En tal sentido, las evidencias ideológicas parten de referentes empíricos que implican oposiciones binarias (como ya hemos detallado) y están inmersas en una estructura ideológica. En este análisis, las evidencias de género se relacionaron con el manejo sociocultural de las epidemias asociadas a infecciones de transmisión sexual.

En el caso de la sífilis, en que se hace manifiesta la feminización de la enfermedad, encontramos, en un principio, una sociedad reglamentada por valores morales y religiosos masculinos; estamos hablando de una institución, la Iglesia católica, donde la mujer era sinónimo de pecado a causa del deseo que provocaría en el hombre. Por tanto, ella será tratada como inferior y peligrosa, al mismo tiempo; y su función se reglamentará en torno a la reproducción y su asistencia a la familia, entendiéndose que no debía, según los valores de género, tener una actividad sexual activa y, menos, enfocada al placer sexual. Si ello ocurría, transgredía dicho orden, lo que desencadenaría enfermedades. Ello se intensificó en el siglo XIX cuando se identifica a la sífilis con la figura de la prostituta, en una sociedad caracterizada por la ascensión de la burguesía y por el arribo de la *scientia sexualis*, en la que el saber biomédico con sus discursos desarrollará una tecnología sobre el sexo, a través del dispositivo de la sexualidad. Median- te este último, el cuerpo de la mujer también será objeto de un encuadre especí-

fico, no muy distinto al anteriormente mencionado: la diferencia estará dada por la socialización de las generaciones; esto quiere decir que será ella la encargada de mantener la estirpe de la burguesía y de transmitir sus valores. Por ello, la figura de la prostituta se eleva como la víctima propiciatoria por excelencia del cuerpo de la mujer.

En el caso del VIH/sida, nos encontramos en un escenario donde la "verdad" será producida y dominada por la institución científica del saber biomédico, la cual diseminará, al colectivo humano, discursos negativos dirigidos, en un primer momento, hacia los homosexuales. La medicina los culpará de la transmisión de la enfermedad. Aquí debemos tener presente la discriminación y la estigmatización sociohistórica de este grupo de sujetos, considerados bajo el signo de los valores de género antinatura. Los homosexuales no formarán parte de los atributos del "hombre normal", provocando que su sexualidad siempre estará en permanente disociación con los valores clasificatorios de la sexualidad heterocentrada. La combinación del VIH/sida con el cuerpo homosexual, o más bien, su autorreferencialidad, nos direcciona hacia una transgresión por excelencia: una doble transgresión al cuerpo social ya que se trata de un estigma (VIH) de un estigma (varón homosexual), como hemos observado. Por tanto, al igual que la figura de la prostituta, operan como los chivos expiatorios de la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara, 2015, *La política cultural de las emociones*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bersani, Leo, 1995, "¿Es el recto una tumba?", en Ricardo Llamas (comp.), *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, España, Siglo XXI, pp.79-116
- Bouzaglo, Nathalie y Javier Guerrero (comps.), 2009, *Excesos del cuerpo: ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
- Burín, Mabel, 2001, "Estudios de género. Reseña histórica", en Mabel Burín e Irene Meler (dirs.), *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, pp. 19-30.
- Citró, Silvia, 2010, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos.
- Douglas, Mary, 2007, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Faraldo, Velia, 2018, "La autoatención de los varones homosexuales en la Ciudad de México: el impacto del estigma en la efectiva adherencia terapéutica", Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Foucault, Michael, 1982, *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

- _____, 2007, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, México-Argentina-Brasil-Colombia-Chile-España-Estados-Unidos-Perú-Venezuela, Fondo de Cultura Económica.
- García, Lourdes, 1998, "Los estudios del seminario de historia de las mentalidades sobre sexualidad", en I. Szasz y S. Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, pp. 235-248.
- Gayet, Cecilia, 2015, *Infecciones de transmisión sexual en México: una mirada desde la historia y el género*, México, Secretaria de Salud.
- Goffman, Erving, 2003, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Lamas, Marta, 1996, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México / Porrúa.
- Laplantine, Francois, 1999, "Modelo maléfico y modelo benéfico", en Francois Laplantine, *Antropología de la enfermedad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, pp. 295-309.
- Le Breton, David 2010. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lizarraga, Xabier, 1990, *Sida, sexualidad y sociedad. Algunos pre-textos, textos y sub-textos ante el sida*, México, Taller de Discusión Serológica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2011, "La masculinidad polimórfica y el poder polifónico", *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, volumen 1, número 3, enero-diciembre, pp. 15-24.
- Llamas, Ricardo, 1995, "La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida", en Ricardo Llamas (comp.), *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, España, Siglo XXI, pp. 153-192.
- Margulies, Susana, 2014, *La atención médica del VIH-sida. Un estudio de antropología de la medicina*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- Marina, José Antonio y Marisa López, 1999, *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Meler, Irene, 2013, "El género como concepto teórico y el sistema sexo-género como dispositivo de regulación social", en Irene Meler, *Recomenzar: amor y poder después del divorcio*, Madrid, Anagrama, pp. 131-158.
- Platts, Mark, 2000, "Introducción", en Mark Platts (comp.), *Sida: aproximaciones éticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de la Cultura Económica, pp. 7-15.
- Sarrión, Adelina, 1994, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Barcelona, Alianza.

- Scott, Joan, 2008, "El género una categoría útil para el análisis histórico", en Joan Scott, *Género e historia*, México, Fondo Cultural Económica / Universidad Autónoma de la Ciudad México, pp. 265-302.
- Sontag, Susan, 1996, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, Buenos Aires, Santillana.
- Strikovsky, Sandra, 2008, "Tabú y estigma en el discurso alrededor del sida: un análisis de textos desde un enfoque multidimensional", tesis de maestría en lingüística, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Szasz, Thomas, 2005, "La fabricación de la locura", en Thomas Szasz, *La fabricación de la locura. Estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*, Barcelona, Kairós, pp. 147-288.
- Tuñón, Julia, 2008, "Ensayo introductorio. Problemas y debates en torno a la construcción social y simbólica de los cuerpos", en Julia Tuñón (comp.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México, pp. 11-26.
- Vázquez, Francisco y Andrés Moreno, 1997, "El prestidigitador y su contrario", en Francisco Vázquez y Andrés Moreno, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid, Akal, pp. 7-11.
- Watts, Sheldon, 2000, "La plaga secreta: la sífilis en Europa occidental y Asia oriental, 1942-1965", *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*. Madrid, André Bello, pp. 173-228.
- Weeks, Jeffrey, 1998, "Sexualidades contemporáneas", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, pp. 164-185.

Canciones, comida y sexo

Ana María Fernández Poncela
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Resumen

Canciones, comida, bebida y sexo son placeres de la vida. El objetivo central del presente artículo es hacer una revisión general de los mensajes sobre sexo y comida en la canción popular mexicana y revisar roles y estereotipos de mujeres y hombres en relación con la comida y el sexo, que son parte del discurso, mensaje e ideología social que transporta la canción tradicional. Para ello se estudian las letras de algunas canciones que abordan el tema, el relato y el contenido, como se dijo. En este sentido cabe destacar dos aspectos importantes. En primer lugar, se observa la abundancia de canciones con estos argumentos. En segundo lugar, aparecen y reproducen los tradicionales roles y estereotipos de género de forma constante, desde comparar hembras con flores y frutas, pasando por la presencia de un modelo determinado de masculinidad, la división del trabajo por género, hasta llegar al maltrato de las mujeres.

Palabras clave: comida, bebida, sexo, género, canciones.

Abstract

Songs, food, drinks and sex are life pleasures. The main objective in this paper is to make a general review of messages about sex and food in folk mexican songs, as well as to review men and women roles and stereotypes related to food and sex that are part of the speech, messages and social ideology carried in folk mexican songs. To do so, I studied lyrics of some songs that adress the matter, their speech and messages. As a result, two issues stand out. First, that there is an abundance of songs that adress these topics. Second, that traditional gender roles and stereotypes appear and are reproduced constantly, from comparing women to flowers and fruit, passing by the presence of a particular masculinity model, gender related division of work, to women abuse.

Keywords: Food, drink, sex, gender, songs.

Introducción

Me gusta la leche,
también el café,
pero más me gustan
los ojos de Inés
(*La viudita*, juego infantil,
anónimo, México, sin fecha)

El acercamiento a la música y a las canciones es una suerte de estudio de la sociedad en general, desde su letra y perspectiva particular. Sus mensajes suelen reproducir cosmovisiones y discursos hegemónicos, expresiones culturales e intercambios emocionales. “Un espacio privilegiado del juego de las metáforas es el de las canciones, los proverbios y los dichos femeninos, que constituyen un verdadero veneno de retórica social. Así, por ejemplo, los productos alimentarios se utilizan metafóricamente tanto para expresar una posición determinada respecto de una persona como de una situación. Semejante juego metafórico expresa lo alimentario por el atajo de lo oficial y a la inversa” (Najar, 1995:168).

Carita de requesón,
narices de mantequilla,
ahí te mando mi corazón
envuelto en una tortilla
(*Copla popular*, anónimo, Sonora, sin fecha).

Se considera y se dice¹ que el sexo —relaciones amorosas y/o sexuales— y la comida² son dos grandes placeres de la vida; también la canción puede así considerarse y valorarse. Reunimos aquí las tres cuestiones con objeto de hacer una revisión en torno a los mensajes sobre el sexo con relación a la comida —y a la inversa— cifrados en la canción popular mexicana.³ Para ello se llevará a cabo un análisis desde la perspectiva de género,⁴ esto es, principalmente roles⁵ y estereoti-

¹ Nos referimos a varias expresiones de todo tipo, entre ellas las canciones populares que se revisan a lo largo de estas páginas de manera concreta y particular.

² Se incluye, bajo este concepto, a platillos cocinados a través del arte y la ciencia gastronómica, pero también bebidas elaboradas o alimentos incluso en estado natural, además de agua (Desentis, 1999).

³ Este trabajo se relaciona con el libro *Pero vas a estar muy triste y así te vas a quedar. Construcciones de género en la canción popular mexicana* (2002). Sin embargo, como en él no se abordó ni tocó lo que aquí se desarrolla, se puede considerar éste como una extensión, una continuación o anexo de aquél, pero centrado en la comida y el sexo.

⁴ La perspectiva de género es entendida como la consideración de las diferentes condiciones, situaciones y necesidades que viven las mujeres y hombres, mirar con anteojos renovados la vida y las relaciones inter e intragenéricas en cada contexto espacio-temporal, teniendo en cuenta representaciones y prescripciones atribuidas socialmente con base en la diferencia sexual (Fernández, 2012).

⁵ Papeles, prescripciones, normas y expectativas de comportamiento según sexo (Fernández, 2012).

pos⁶, que acostumbra a asignarse a hombres y a mujeres,⁷ de la relación entre los temas aquí apuntados.

Para ello se practica un estudio con el método cualitativo (Martínez, 2007) y un enfoque hermenéutico (Zemelman, 2011), de carácter general y exploratorio, a modo de primera aproximación, que de alguna manera y como se menciona en la frase inicial relaciona el discurso y los mensajes de las canciones con la sociedad, el discurso entendido como comunicación y práctica social que transporta una ideología determinada (Van Dijk, 2009). En cuanto al corpus, se revisó un amplio repertorio trabajado ya antes para diversos aspectos, pero que no había sido abordado desde la temática que protagoniza estas páginas (Fernández, 2002).

Siempre y en todo momento se presentarán letras donde aparecen bebidas, alimentos o platillos cocinados, y con ellos se relacionan inmediatamente, en el mismo momento del texto, o en una estrofa próxima, relaciones de amor y desamor, y sexuales. Al respecto, es sorprendente la cantidad de insinuaciones, explicaciones, alusiones directas, comparaciones, o relaciones indirectas que se establecen, como se mostrará a lo largo de estas páginas.

Algo que debe tomarse en cuenta, también, es que la canción⁸ forma parte del aprendizaje social, de la adaptación al medio; es decir, de la interiorización de valores, normas y códigos simbólicos del entorno, que se integran a la personalidad y la conforman. Así, la socialización es la adquisición e interiorización de modos de hacer, de pensar, de sentir, de actuar, de decir, propios de un grupo humano y de un individuo. Conocimiento y experiencia que configuran un acervo subjetivo, resultado de la sedimentación cotidiana, y que es como un "recetario" de la vida (Berger y Luckmann, 1997).

Por todo ello se considera que las letras de las piezas, o mejor dicho sus mensajes, forman parte de una narrativa social o de un discurso hegemónico cultural determinado (Fernández, 2002), transitan entre la sociedad y el individuo, la cultura y la personalidad, y colaboran de alguna manera y en alguna medida al proceso de socialización (Fernández, 2002). Es por ello no sólo interesante, sino importante detenernos por unos momentos y escuchar qué nos dicen, qué han dicho durante años y en la actualidad las melodías populares y tradicionales en México.

Le cantamos al amor,
al paisaje y a la vida,
olvidamos lo mejor,
me refiero a la comida.

(*La panza es primero*, José Eliseo Díaz Bueno, Tepic, Nayarit, 1977).

⁶ Creencias, atribuciones, expectativas sobre cómo es y cómo se comporta cada sexo (Fernández, 2012).

⁷ Derivado o en relación con roles y estereotipos aparece el comportamiento asociado al género; esto es, la manifestación conjunta de roles y estereotipos, rasgos de personalidad, percepciones y habilidades de cada persona como mujer o como hombre (Fernández, 2012).

⁸ La canción en general y, como se dijo antes, en especial la canción popular mexicana.

El amor y las relaciones sexuales se entrelazan con los alimentos, la comida, la bebida, la cocina y la gastronomía. A través de las siguientes páginas descubriremos ciertas tendencias en los mensajes de la canción popular, tales como la relación, la comparación o la identificación de las mujeres con flores y frutas; es decir, el sexo femenino con el reino vegetal y la naturaleza en su conjunto. También se puede apreciar la imagen de hombres enamoradizos. Una cuestión que se reitera son las insinuaciones sexuales y los alburas a través de alimentos y comida, prácticamente siempre desde los hombres hacia las mujeres. Hay imágenes⁹ femeninas tradicionales, que como tales, se perpetúan en el imaginario social,¹⁰ y que también se reproducen en las letras de estas canciones: féminas infieles. Lo mismo sucede con el estereotipo del hombre polígamo.¹¹ Aparece el retrato del trabajo doméstico femenino y el rol masculino de hombre proveedor. Un aspecto para remarcar que podemos encontrar es el menosprecio que las mujeres despiertan, así como, el maltrato físico que se ejerce hacia ellas, justificado o amparado en lo anterior, y como parte también de un modelo cultural determinado, dentro del cual se manifiesta y reitera la construcción de la masculinidad hegemónica. Pero pasemos a revisar directamente el material y presentar lo que se ha dicho.

Mujeres, flores y frutas

El canto al amor, o al desamor en algunos casos, es una constante de la canción popular (Fernández, 2002), y en ella, las metáforas en relación con aspectos de la naturaleza juegan un papel significativo cuando refiere que las flores son partes físicas del cuerpo femenino, pues ya se sabe que la mujer es un jardín, como afirman algunas melodías y como señala la misma poesía desde hace siglos.

Para cantarte sin fin
y muchos versitos de amor,
y pasearme en tu jardín
para cortar una flor;
de ellas un blanco jazmín,
y embriagarme con su olor.

No seas ingrata, chiquita
de cabello enmadejado:
regálame esa rosita
de tu jardín matizado

⁹ Mismas que pueden equipararse, de alguna manera y en alguna medida, a estereotipos (Fernández, 2002).

¹⁰ Numerosas son las definiciones del imaginario social, pero elegimos aquí la de Castoriadis (1983), como construcción social de urdimbre de significados y magma de significaciones.

¹¹ Al respecto, véase Fernández (2003).

y un beso de tu boquita,
que de ti ando enamorado.

Ya me despido llorando,
de ti me voy a ausentar;
nos seguiremos mojando
mientras pasa el temporal;
sólo Dios sabrá hasta cuándo
nos dejaremos de amar.
(*Ahí viene el agua*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

Y es que, como se sabe, "La música mexicana expresaba un gran respeto por la mujer y por la naturaleza, afirma Manuel Magaña, y añade que para ejemplo nada mejor que 'Gracia Plena', poema de Amado Nervo musicalizado por Mario Talavera" (López, 2000: 57). La canción, es acorde con el tema que nos ocupa en estas páginas.

Ingenua como el agua,
diáfana como el día,
rubia y nevada como
margarita sin par.
Ella llena de gracia,
como el Ave María.
Quien la vio no la pudo
ya jamás olvidar.
(Poema *Gracia Plena*, Amado Nervo, Madrid, 1912).

De las flores a las frutas no hay más que un paso en la evolución de la naturaleza. También se recrean metáforas entre las frutas y las mujeres, y no falta quien las coseche, a ambas. Las frutas son un manjar, las mujeres son consideradas como tal. Mujeres eso sí, siempre hay muchas donde elegir y, para variar, también.

Se acaba la papa,
se acaba el maíz,
se acaban los mangos,
se acaban los tomates.

Se acaban las sandías,
se acaban los melones,
se acaban las ciruelas,
también el aguacate.

Y la cosecha de mujeres
nunca se acaba,
y la cosecha de mujeres
nunca se acaba.

(*Cosecha de mujeres*, José María Peñaranda, Barranquilla, sin fecha).

Pero además de flores y manjares, se las compara con tesoros y metales preciosos, incluso se las clasifica en función de su estatus social, no faltaba más, pero ésa es ya otra cuestión.

Las doncellas valen oro,
las solteras valen plata,
las viudas valen cobre,
las viejas, hoja de lata.

(Copla popular, anónima, sin lugar, sin fecha).

Hombres: sujetos enamoradizos

Los hombres aparecen en las letras de las melodías como seres muy enamoradizos, siempre dispuestos a seducir delicada o directamente; es como un reto para ellos. Se trata de un tema constante en la canción popular mexicana (Fernández, 2002).

Se me arrimó una morena
que estaba rete tres piedras,
me dijo qué se le ofrece
puede pedir lo que quiera;
señor, estoy pa' servirle,
aquí yo soy la mesera.

Cuando miré aquella prieta
se me olvidaron los tacos,
le dije: traiga cerveza, de pollo sirva dos tacos
Y usted se sienta conmigo
pa' divertimos un rato.

...Y cuando se hizo de noche
le dije: ¿cuándo nos vamos?
me contestó: chiquitito,
en eso sí no quedamos
pero si traes dinerito
hasta una cumbia bailamos.

(*La mesera*, corrido, Esteban Navarrete, sin lugar, sin fecha).

La comida y la bebida, acompañada de una mujer bonita, saben mejor; y también la mujer misma se antoja como manjar. De una cosa a la otra no hay más que un paso.

Insinuaciones sexuales y albures¹²

En la canción popular, la naturaleza, relacionada o no con la comida, se utiliza para insinuaciones amorosas en general, y de manera muy particular sexuales. Esto ya se ha visto antes, pero de forma algo más poética y metafórica; hay también modos o maneras mucho más claras y directas, como las que se muestran a continuación.

Quisiera ser el bejuco
de tu leña, mi lucero,
para encender el fogón
que caliente tu puchero.
(*Copla popular*, sin autor, Valladolid, Yucatán, 1967).

Ayer te vide cortando
nopalitos en la loma,
cuando yo iba atravesando
el Puente de la Morena.

Tuve ganas de ayudarte
y cortar los más tiernitos
pa' luego, muy juntitos
ir a amarnos al jacal.

Cuando llegué a las lajitas
del Cerro de la Calera,
tú pelabas las penquitas
más colorada y bonita
que las tintas del nopal
(*La nopalerita*, sin autor, sin lugar, 1939).

Las mujeres, objeto de adulación a veces, de albures, muchas, insinuaciones casi siempre. Se trata de canciones populares con toda intención y picardía escritas, con objeto de entrar en complicidad con el compositor, así y sobre todo, como el intérprete con el público en el momento de su ejecución, particularmente el público masculino. Especialmente, la canción regional utiliza el albur y la picardía de forma directa, abierta y constante.

¹² “Juego de palabras, ágil, por lo general de alusión sexual” (*Academia Mexicana de la Lengua*, 2014: 17).

Las muchachas de hoy en día
son como la flor de otate,
son muy buenas para el novio
y malas pal' metate.

(Canción de boda, *La despedida*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

Ton's qué, ton's qué, mi reina,
¿a qué hora sale el pan?
Ton's qué, ton's qué, mi reina,
cada que llego se van.

(*Ton's qué mi reina, ¿a qué hora sales el pan?*, Botellita de Jerez, Ciudad de México, 1985).

Mi novia es muy linda
me trata muy bien,
pero nunca, nunca,
me da de comer.

Si estoy en su casa
y quiero cenar,
pan con mantequilla
siempre me va dar.

(*Pan con mantequilla*, Justi Barreto, Nueva York, sin fecha).

Como se ha visto, o en todo caso se ha dejado ver a través de las definiciones, explicaciones y sobre todo ejemplos de letras seleccionadas y presentadas a lo largo de estas páginas, la comida y el sexo van de la mano, su relación es íntima, objeto de un juego verbal lúdico e imaginativo consistente y reiterado.

Desamor e infidelidad femenina

Con fina ironía¹³ y divertimento se relatan historias donde casi siempre el hombre habla de sus hazañas sexuales con una mujer, o en su caso, cómo la mujer lo engañó y se fue con otro; esto es, el desamor femenino y la infidelidad sexual. La comida lo envuelve todo, lo acompaña.

Detrás de la nopalera
su columpio le ponía,

¹³ Ironía en sentido de "burla fina y disimulada" (Real Academia Española, 2019).

y acostadita en mis brazos,
¡con cuánto amor la mecía!

Le regalé fruta de horno,
un paño y un prendedor,
y atrás de la nopalera
le dimos gusto al amor.

Pero ahí no más, que una tarde
de mi labor regresaba,
cuando en brazos de otro amante,
¡qué columpiadas se daba!

Yo vide comer la milpa,
pa' que otro comiera elotes,
me madrugó con la miel,
y yo toreé los tejocotes.

Ya me voy, ya me despido,
anden con mucho cuidado,
que ésas de la frente china
son las del ganado bravo.
(*La nopalera*, sin autor, Ciudad de México, 1958).

Este punto aparece también de forma reiterada en algunos géneros de la canción popular mexicana, si bien no siempre tan divertida y frívola como en el ejemplo anterior, más bien todo lo contrario.

Poligamia masculina

Si bien, y como no todo se mide con la misma vara, lo que es malo para ellas es bueno para ellos. La poligamia masculina se canta también a los cuatro vientos, de forma clara y directa; se trata de algo permitido, cuando no, incluso presumido y aplaudido; complicidad entre hombres, y por qué no decirlo, también con las mujeres; parte de una creencia social que pese a los nuevos discursos de equidad persiste en algunos ámbitos sociales.

En la calle del Reloj
le di cuerda a mi fortuna;
porque el hombre que es tunante
no se conforma con una:
siempre quiere tener dos,

por si se enojare alguna.
(El turroneo, sin autor, Ciudad de México, 1928).

Dichoso el árbol que da
 uvas, peras y granadas,
 pero más dichoso yo
 que tengo a diez contratadas:
 tres solteras, tres viudas
 y también cuatro casadas.
(Copa popular, Miguel Covarrubias, Veracruz, sin fecha).

...Soy coco de los malcriados
 y terror de las mujeres;
 me voy a tierras lejanas
 a buscar otros quereres.
(El palmero, sin autor, son michoacano/colimense/jalisciense/guerrerense, 1952).

Así, las frutas y los alimentos se entretajan en las letras de las tonadas con los deseos masculinos de poseer varias mujeres. Pero como ya se sabe, no todo se mide con el mismo rasero, y los hombres consideran que aquellas mujeres que son de ellos, ellos son su único dueño, faltaba más.

Lo que sí les aseguro
 y no lo tardo en saber:
 que soy el único hombre
 que es dueño de esta mujer.

Cuando naranjas, naranjas,
 cuando limones, limones;
 cuando te peinas, chinita
 ay, qué recula te pones.
(Ámame, bien de mi vida, sin autor, Nuevo León, 1932).

Trabajo doméstico femenino y hombres proveedores

Por supuesto, las mujeres, ya sean madres, ya esposas, o las madre-esposas, en palabras de Lagarde (2015), son las encargadas del trabajo doméstico y de la preparación del alimento diario; mientras, los hombres, esposos o hijos son los que salen al campo a cultivar, según la canción popular. Siempre y en todo momento están claros los roles y estereotipos de género adjudicados a cada sexo, no sólo en cuanto a lo que abordamos en estas páginas, también las relaciones sexuales en la cotidianeidad de actividades e imágenes de las y los protagonistas de las canciones. El

trabajo doméstico se presenta sin excepción como el propio de la población femenina. Y el rol proveedor de la familia se asigna y corresponde a la población masculina. Se trata de comportamientos asociados al género, como los anteriores, pero aquí quizá más nítidamente dibujados, estampados en el imaginario social y recordados en la lírica popular.

Mamá, ponme mi bastimento
 mi papá y mi hermano
 vamos a trabajar
 en nuestra tierrita...
 Mamá, tengo hambre
 hierve los frijoles
 ponle su chilito
 y fríelo.

Muchachito, trae elotitos
 y ejotitos
 los hervimos
 y los guisaremos.
 todos nos alimentaremos.
 (*Mamá*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

Pido a mi señora que se levante
 a hacerme el desayuno,
 a hacerme el desayuno,
 para que yo trabaje.
 (*Milpero 1*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

...Cuando llego a mi casa,
 al terminar de trabajar,
 mucha hambre tengo
 y deseo comer.

Se sienta mi doña,
 me prepara mis tortillas
 y me sirve frijol caliente
 (*Milpero 2*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

— Amada Marcelina,
 ¿dónde estás que no te alcanzo?
 — Estoy en la cocina,

guisando los garbanzos.
(*El Colás*, sin autor, sin lugar, sin año).

Unos aportan el alimento, otras lo preparan y elaboran para su consumo. Producción y reproducción unidas en la cotidianeidad, para un mismo fin: la subsistencia de la unidad doméstica.

Menosprecio hacia las mujeres

Los consejos entre hombres no faltan, en especial aquellos que contienen indicaciones sobre el menosprecio velado, cuando no desprecio claro, hacia las mujeres, en su calidad de novias, por ejemplo.

Soy muy rancherito,
soy de Magallanes;
sé jugar albuces
y también conquianes;
fumo mi cigarro,
tomo mi traguito
y busco mis novias
de lo más cuerito.

...Una novia engaña,
dos hacen tarugo,
tres enseñan mañas,
cuatro hacen dos yugos.

Éste es el corrido
de mis dos Marías,
con las que hice surcos
y sembré sandías.

De las rancheritas
ardientes o frías,
cuídate, compadre,
toditos los días.
(*La dos Marías*, Chanida, Michoacán, 1939).

Como se dice desde la psicología, el desprecio tiene que ver más con el miedo hacia la mujer que con su desvalorización *per se* (Fernández, 2012), pero más allá de su interpretación, es importante subrayar su existencia, así como su aparición de manera reiterada en las canciones estudiadas, recordatorio insistente sobre el tema.

A veces, este desprecio se manifiesta como en broma, con un grado elevado de crueldad contra la dignidad de las mujeres, y es cantado a los cuatro vientos con toda la impunidad del mundo. En este sentido, hay expresiones muy duras, cuando no abiertamente crueles, o directamente violentas.

De cáscaras como tú
tengo la bodega llena;
si hubiera quien las comprara
a centavo la docena.

... ¡Ay, clavelito morado,
varita de San José!
Ya tengo nuevos amores,
no cáscaras como usted.
(Copla popular, *La jaula*, sin autor, Zacatecas, 1948).

La complicidad masculina se da por sentada, no faltaba más; entre ellos se apoyan y se aconsejan, sobre las mujeres, claro está. Se trata de una suerte de solidaridad entre iguales, frente a ellas, que aparecen como idénticas en el desprecio y la burla, recordando expresiones de Amorós (1985).

El pobre que se enamora
de mujer que tiene dueño
queda como el mal ladrón:
crucificado y sin permiso.

El pobre que se enamora
de una muchacha decente:
es como la carne dura
para el que no tiene dientes.
(*El Pastelero*, sin autor, sin lugar, sin fecha).

Los alimentos aparecen como productos del campo en el marco de fondo, o como comparación directa con la mujer, cargada en ocasiones de negatividad y énfasis hacia la desvalorización.

Maltrato físico hacia las mujeres

Un aspecto claro en estos mensajes es la presencia de maltrato físico de las mujeres a manos de los hombres, generalmente los maridos. Se considera algo "normal", pues ellos aparecen como los patriarcas y dueños de "sus mujeres", como el patriarca bíblico o el *pater familias* romano. La violencia en el lenguaje que justifica la violencia física y directa (Fernández, 2012).

...Me enamoré de un ranchero
 por ver si me daba elotes,
 pero el ingrato ranchero
 me daba puros azotes.

(*Allá en el rancho grande*, Silvano Ramos, Ciudad de México, 1936).

Si tu mujer es celosa
 dale a beber epazote,
 y si además es chismosa,
 pues pégale con un garrote.

(*Copla*, sin título, Valladolid, Yucatán, sin fecha).

Consecuencia del miedo-desprecio está el abuso y el maltrato. Este último justificado por el discurso hegemónico, y entre otros medios o espacios, grabado y reproducido en las canciones.

La masculinidad hegemónica

Los hombres, eso sí, se muestran siempre muy hombres con las mujeres, con traje de charro, y además borrachos e irresponsables. Como, por otra parte, se les dibuja en la canción popular mexicana, incluyendo también las letras infantiles (Fernández, 2005).

Con mi vestido de charro
 y mi chatita del brazo,
 para mí la pulpa es pecho
 y cadera el espinazo;
 aquí me sobra otro peso;
 lo que es ora me emborracho.

(*Los paseos de Santa Anita*, Felipe Flores, Ciudad de México, sin fecha).

Comida y bebida están siempre presentes. En especial la segunda, que es casi un emblema de la masculinidad, a juzgar por la insistencia de su uso.

Doña Merced,
 deme café con piquete;
 yo ya bien sé
 que todavía no ando cuete.

(*Café con piquete*, Rubén Méndez, Ciudad de México, sin fecha).

...Si porque tomo tequila,
 cerveza o puro jerez;
 si porque me ves borracho,

mañana ya no me ves.
 (*La Valentina*, sin autor, Ciudad de México, 1913).

También aparece el punto de vista femenino, en voz de mujer, de esta situación. Ellas opinan entre el reclamo y la resignación.

Yo soy la mujer casada,
 ¡cuántas penas he pasado!;
 mi marido, de bracero,
 no me manda ni un centavo.

Tengo tres años de sol,
 áhi no más, sufriendo horrores,
 él gastando puro dólar
 y yo sufriendo dolores.
 (*La casada*, E. Raud y R. Ortega, El Bajío, sin fecha).

Dar al canario de beber,
 limpiar el polvo, hacer café.
To be or not to be.
 Después fregar los platos,
 vaya plan,
 y tú,
 tú, animal
 esparramado en el sofá.
 Ya está.
 (*Entre mujer y marido*, Di Felisatti-J.R. Flores, sin lugar, 1990).

Ellos, por su parte, reconocen sus limitaciones, o quizá, y mejor dicho, justifican su desidia y pereza.

...Soy un desastre cuando tú te vas de casa,
 en el armario ya no encuentro las corbatas.
 Soy un desastre y no entiendo lo que pasa,
 ya estoy cansado de comidas enlatadas.
 (*Soy un desastre*, Lara y Monárrez, sin lugar, 1986).

El caso es que ambos están de acuerdo en la imagen de irresponsabilidad del hombre, imagen ésta que más que negativa, aparece como integrada y prácticamente aceptada por la sociedad que se recrea en las canciones o que se inventa en sus letras.

Consideraciones finales

Más allá de la incidencia social de estos mensajes en la vida cotidiana de las gentes, o de la receptividad descriptiva de la realidad que se pudiera plasmar en ellos, hay que señalar que ahí están. Sin embargo, hay que tener presente que el gusto por melodías con estas características no responde a que se comulgue con sus mensajes, ni mucho menos; discurso y realidad van por caminos separados en múltiples ocasiones, aunque se pueden producir encuentros y entrelazamientos, así como, paralelismos intocables. Y si bien, por ejemplo, el auge del narcocorrido no significa que a la gente que le agrada dicho estilo de composición musical y de su contenido, sea narco o compartan sus formas de vida, ni mucho menos, también es verdad, o así se puede considerar, que quien compone, canta, escucha o baila la música que se ha estado analizando en estas páginas, esté de acuerdo con sus frases, palabras y letras, y lo que es más importante, el mensaje de su significado, o ponga en práctica su ideología. Pero lo que sí aplica, para los narcocorridos, es que los temas y mensajes de la canción popular mexicana, entre broma y broma, insulto e insulto, tienen una relación bidireccional con la sociedad que las crea y recrea, aunque se vistan de bebida y comida.

En este artículo se ha mostrado cómo la comida, la bebida, el amor, el sexo y el género se entrelazan con toda naturalidad en las letras de la canción popular, a veces con finura, otras con picardía y albur, y en ocasiones, con gran violencia y crueldad. Como se expresó en un inicio, sorprende la proliferación de este fenómeno, que por otra parte está íntimamente ligado a la vida cotidiana, la sobrevivencia y el placer, en todos los sentidos de la palabra.

Si "somos lo que hacemos" (Giddens, 1997), sin duda la identidad del yo y del nosotros (Eliás, 1990), que reflejan las letras de las canciones aquí estudiadas, y sin ser una selección representativa, sí conforman una tendencia amplia dentro de la canción popular mexicana, que dan cuenta de una visión ligada a ciertos instintos básicos, más o menos reelaborados, que entrelazan naturaleza y cultura, que crean, inventan o reproducen la vida misma en las expresiones musicales. Unos mensajes duros a veces, idealizados otros, pasados por el filtro del picante sexual y gastronómico en ocasiones, que más allá de consideraciones éticas, le da sabor sexual y gastronómico a la existencia.

La canción popular produce y reproduce, crea y recrea, discurso cultural y práctica social, en general, y sobre todo de forma particular en los ejemplos presentados a lo largo de estas páginas. Un discurso y mensajes que tienen que ver con la sociedad, con el poder y con la ideología (Van Dijk, 2009), que se han mostrado e intentado interpretar, comprender y explicar (Zemelman, 2011), todo ello desde una aproximación general, exploratoria y cualitativa. Las letras de las melodías encierran y difunden mensajes, condensan y aconsejan o advierten, todo ello como parte del discurso del modelo hegemónico cultural que posee unos patro-

nes o arquetipos muy claros del ser hombre y del ser mujer, y de lo que ambos deben o no deben hacer (Fernández, 2002), e incluso, decir o no (Fernández, 2012). Y en el caso de la comida y el sexo, dichos mensajes y discurso han quedado claros en este texto que se ha dado a la tarea de recoger las tendencias más destacadas sobre el tema.

La comida constituye un marco de fondo, paisaje idílico, placer al paladar, y objeto de comparación, positivo o negativo, que se entreteje, presenta o acompaña las relaciones intergenéricas, el amor y el desamor, las relaciones sexuales, los roles y los estereotipos adjudicados a cada sexo, sus sentires y alegrías, desdichas y afectos.

En términos generales y como resumen, sin querer por ello presentar algo esquemático y unívoco, pues se trata de un trabajo de aproximación al tema y que muestra tendencias más que porcentajes de los mensajes, hay, como decíamos, algunas ideas y predisposiciones claras que a continuación se enumeran: las mujeres protagonistas son cantadas, comparadas con frutas, con flores; son un manjar que tiene dueño, hacen el quehacer doméstico, y son objeto de maltrato físico. Los hombres son los sujetos cantores, supuestamente proveedores, enamoradizos, polígamos, borrachos e irresponsables. Ellos aparecen como sujetos, actores sociales; a ellas se las dibuja como objeto. Todo esto a manera de reflexión final, pues se ha encontrado que éstos son algunos de los mensajes básicos que transporta este tipo de canción como parte de su función socializadora y recetario ante la vida, por lo menos en las letras aquí revisadas.

Y así, mujeres y hombres se encuentran, unos actuando y otras viendo cómo se las hace actuar, y la vida sigue, comiendo, bebiendo y amando.

¿Qué te han hecho mis calzones,
que tan mal hablas de ellos?

Acuérdate, picarona
que te tapaste con ellos.

(*El pastelero*, Paul de Kock).

De la Sierra Morena
vienen bajando
un par de ojitos negros
de contrabando.

Canela, limón y leche,
Vaso'e nieve

(*Pregón de la nieve*, Distrito Federal, 1940).

Referencias bibliográficas

- Academia Mexicana de la Lengua, 2014, *Diccionario de mexicanismos*, México, Siglo XXI.
- Amorós, Celia, 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, 1997, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós.
- Castoriadis, Cornelius, 1983, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets.
- Desentis Otálora, Aline (comp. e introd.), 1999, *El que come y canta... Cancionero gastronómico de México*, 2 tomos, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Eliás, Norbert, 1990, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- Fernández Poncela, Anna M., 2002, *Pero vas a estar muy triste, y así te vas a quedar. Construcciones de género en la canción popular mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2003, "Proveedores, machos y cornudos: la masculinidad hegemónica", en Marinella Miano Borruso (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, Secretaría de Educación Pública / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2005, *Canción infantil: discurso y mensajes*, Barcelona, Anthropos.
- _____, 2012, *La violencia en el lenguaje o el lenguaje que violenta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Ítaca.
- Giddens, Anthony, 1997, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad de la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- Lagarde, Marcela, 2015, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Siglo XXI.
- López D., Leonor, 2000, "Me gusta cantarle al viento", *México en el Tiempo. Revista de Historia y Conservación*, núm. 38, pp. 49-59.
- Najar, Silhem, 1995, "Astucia femenina en la esfera culinaria", en Pilar Ballarín y Cándida Martínez (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Granada, Universidad de Granada.
- Martínez Miguelez, Miguel, 2007, *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México, Trillas.
- Real Academia Española, 2019. "Ironía", <https://dle.rae.es/iron%C3%ADa>, sin fecha de consulta.
- Van Dijk, Teun, 2009, *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, Barcelona, Gedisa.
- Zemelman, Hugo, 2011, *Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, La Paz, Vicepresidencia del Estado.

Reseñas

Maternidad y no maternidades, paradigmas contemporáneos

Norma Baca, Silvia García, Zoraida Ronzón y
Rosa Román*

Xochitl Celaya Enríquez
Universidad Iberoamericana / Grupo Degedi / Letra eSe

La noción de maternidad ha sido construida a lo largo de la historia de la humanidad de múltiples maneras, como respuesta a diferentes situaciones y contextos socioculturales, en varios espacios y tiempos específicos. En múltiples ocasiones idealizada, en otras, convirtiéndose en una opción de vida, y en algunas, siendo cuestionada, una realidad contundente es que, hoy en día, no puede pensarse en una sola idea de maternidad, sino en diversas formas de maternidades.

A partir de reflexiones interdisciplinarias, Norma Baca Tavira, Silvia García Fajardo, Zoraida Ronzón Hernández y Rosa Patricia Román Reyes, plantean que en las sociedades actuales, el discurso de maternidad ya no versa únicamente sobre la situación, la condición y la crianza de las hijas y los hijos, sino también con la renegociación de los roles y de las relaciones de género en distintos contextos sociales.

Entonces, el análisis contemporáneo sobre las maternidades, proponen las autoras, requiere una comprensión de la perspectiva histórica de las personas, cuyo resultado sea una identificación como entidad dinámica, capaz de afrontar situaciones de cambio y delimitada por determinados contextos estructurales. Una mirada desde los estudios de género y una óptica en la que no pase desapercibido que las maternidades son una construcción simbólica relativizada y contextualizada en diferentes ámbitos históricos y socioculturales, por lo tanto, subjetivas.

Es justo a partir de estas miradas que es posible cuestionar la asociación directa normativa vigente entre maternidad y fecundidad, y la inminente tarea del cuidado y la crianza, para repensar los ejercicios de la maternidad, y también, de su no ejercicio, de manera totalmente consciente y voluntaria.

Bajo estas premisas, las autoras, todas ellas investigadoras de la Universidad Autónoma del Estado de México, escriben y compilan una serie de ensayos bajo el

* Norma Baca, Silvia García, Zoraida Ronzón y Rosa Román, 2018, *Maternidades y no maternidades. Modelos, prácticas y significancias en mujeres y espacios diversos*, México, Gedisa, 244 pp.

título *Maternidades y no maternidades. Modelos, prácticas y significancias en mujeres y espacios diversos*.

El primero de ellos, de Rocío Suárez López, analiza, a partir de una reconstrucción histórica de los hechos, la incidencia política y social de diversos grupos y colectivos de mujeres para lograr la aprobación de la interrupción del embarazo en México. Su punto de partida es la década de los setenta, cuando se conforman las primeras organizaciones feministas y posicionan el concepto de *maternidad voluntaria* a través de la educación sexual, el uso de métodos anticonceptivos y el aborto como último recurso.

Posteriormente, hace un recorrido histórico de las diferentes acciones implementadas por algunas agrupaciones de mujeres a lo largo de casi cuatro décadas, para lograr que en 2007, tras varios intentos, se aprobará la interrupción legal del embarazo en la Ciudad de México hasta la semana 12 de gestación. Una situación que no se repetiría en el país hasta 2019, cuando se aprobó una iniciativa similar en Oaxaca.

El siguiente artículo, de Delfina Schenone, cuestiona si sólo con la adopción de una perspectiva de género en las instituciones de educación superior se cumple con la función de erradicar las desigualdades de género. Mediante algunos testimonios de docentes e investigadoras madres recabados en universidades y centros de investigación de la Ciudad de México, la autora complejiza sobre la igualdad de oportunidades, la no discriminación, las situaciones de desventaja y los obstáculos para la formación y el crecimiento profesional. Pero también sobre el imaginario colectivo del deber ser madre, de dejar a un lado el crecimiento personal. Sumado esto al ámbito institucional, que si bien no prohíbe el ser madre, sí pone muchos obstáculos de edad, de tiempo y de facilidades para que puedan construir o continuar una carrera académica.

La inclusión de la maternidad en el discurso político de representantes por elección popular en los órganos legislativos es el eje del artículo de Silvia García Fajardo y Norma Baca Tavira, quienes analizaron los discursos sobre experiencias de vida, motivaciones, prioridades de política y conciliación de la vida familiar con la laboral de cuatro diputadas que ocuparon curules durante el periodo de 2012 a 2015. Tres de ellas con hijos y una de ellas sin descendencia. Siguiendo la propuesta metodológica de Susan Franceschet de los marcos culturales, en los que las mujeres latinoamericanas justifican su actuación en la política y en los que permean los discursos de la supermadre tradicional, de la cuidadora tecnocrática, de la minimizadora del macho y de la negadora de las diferencias.

La necesidad de numerosas mujeres mexicanas migrantes en Estados Unidos de continuar manteniendo los vínculos familiares a pesar de la distancia y generar lo que se ha denominado "una familia transnacional", es el eje temático de la aportación de Rosa Patricia Román Reyes y María Viridiana Sosa Márquez, quienes, a través de una revisión teórica, destacan la relevancia del papel de la familia en los

imaginarios de mujeres que dejaron sus hogares para emigrar, buscando mantenerle en estrecho contacto a pesar de la dispersión geográfica para respaldarle a la distancia y sentir esa correspondencia de apoyo.

En el mismo tenor de la migración como eje central de una investigación sobre mujeres migrantes a los Estados Unidos, Alejandro Zarur, María Verónica Murguía e Itzel Hernández definen el concepto de maternidad transnacional a partir de la historia de vida de María Luisa, una mujer originaria de Santa María Xoquiaco, en Malinalco, Estado de México, quien se fue a residir y a trabajar a California por 20 años, llevándose, en un primer momento, una parte de su familia con ella, de hecho, a sus dos hijas, y después, a sus hijos. Posteriormente, regresando a México, pero sólo con su esposo, quedándose en territorio estadounidense todos sus hijas e hijos.

La vivencia de la maternidad y la no maternidad de mujeres jóvenes que habitan en ámbitos urbanos como el de la zona de Toluca es el tema central de la investigación de Alfonso Mejía Modesto e Ilse Ibeth Díaz Ramírez, quienes analizan las formas en que se dio el crecimiento urbano en la capital del Estado de México; la urbanidad en el sentido de que las mujeres son parte de la vida de la metrópoli y cómo se desarrollan sus devenires al interior de ésta; los cambios en la educación, el trabajo, la fecundidad y la construcción del género femenino y los cambios de estilos de vida a través de las exigencias propias de la vida moderna, la segregación socioespacial y el riesgo frente a diferentes circunstancias de corte económico y social.

Los vínculos y los roles maternos no son exclusivamente biológicos sino también sociales y culturales, dependiendo de los papeles que pudiera asumir una persona, en este caso, una mujer, con respecto a una labor o una función asignada. Bajo este parámetro, Itzel Ayeron Mancilla Guerrero analiza el papel de las "mamis", aquellas mujeres que cuidan a los menores de edad que habitan en el albergue Villa Hogar de Toluca, la mayoría de ellos con experiencias previas de violencia al interior de sus hogares. Mediante entrevistas identifica las razones por las que decidieron ejercer dicha profesión, sus características sociodemográficas, sus *auto-percepciones* con respecto a su labor, su rol dentro de la sociedad, la preparación y la experiencia que tienen para ejercer su profesión y la posibilidad de ser generadoras de un cambio.

El no ejercer el rol de madre al interior de una sociedad en la que la figura materna adquiere una posición relevante, e incluso resignifica la identidad de la propia mujer, puede considerarse como una falta de realización y de plenitud para las mujeres, pero también como una evidencia de empoderamiento asumido durante una trayectoria vital. Al respecto, Zoraida Ronzón, Ana Jardón y Norma Baca analizan narrativas autobiográficas de mujeres mayores de 60 años que viven en el valle de Toluca y no tuvieron hijos.

En contraparte, Lucía Fuentes Hernández estudia tres casos de jóvenes que han sido madres entre los 19 y 20 años en comunidades rurales marginalizadas,

donde se registra un fuerte arraigo de las costumbres. Los tres casos analizados muestran diferentes situaciones. En uno de ellos, la madre sí deseaba serlo a pesar de no haberlo planeado; en otro, la joven truncó su proyecto académico, y en uno tercero, la chica embarazada cayó en depresión.

Desde la ciencia jurídica también se requiere analizar los conceptos de maternidad y no maternidad; por ello, Ricardo Monroy revisa, desde la perspectiva de género, el Código Civil del Estado de México, a efecto de encontrar en su contenido las diferentes formas en las que el derecho mexicano ha caracterizado a las maternidades en ámbitos como el laboral, el de la salud y el civil, predominando en esta última área, la asociación de la mujer con el rol de madre-esposa, pues en el corpus legal es la única posibilidad que permite a las mujeres gozar de ciertos derechos.

Como es posible observar a lo largo de los 10 artículos que conforman a este volumen, prácticamente en todos los fenómenos sociales contemporáneos, el tema de la maternidad está presente y en cada escenario y contexto específico se resignifica y se deconstruye conforme a las situaciones específicas vividas y a los imaginarios que aquellas mujeres madres o no madres han elaborado a lo largo de sus vidas.

Historia de la sexualidad. La voluntad de saber

Michael Foucault*

Fernando Ayala Arias
Universidad Vizcaya de las Américas, campus Uruapan

La pregunta que querría formular no es: ¿por qué estamos sexualmente reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos, que somos reprimidos?

El primer tomo de *Historia de la sexualidad* parte de la hipótesis marxista que sostiene la represión del sexo debido a que el placer se opone e impide el desarrollo del trabajo obrero. Esta suposición afirma que somos una sociedad reprimida en búsqueda de una liberación sólo posible fuera del poder al transgredir la ley; el libro tiene la intención de problematizar la hipótesis de la represión sexual en Occidente mediante un análisis histórico. Así, Foucault desarrolla una triple duda sobre la hipótesis represiva: la duda sobre la evidencia histórica; la duda sobre el poder como elemento que prohíbe; la duda sobre si la crítica puede modificar las relaciones de poder represivas. Estas tres incertidumbres tienen la intención de oponerse a la hipótesis represiva para redefinir el poder como un elemento creador más que restrictivo.

Antes del siglo xvii es posible hablar del sexo y de sus placeres sin pudor, exigencia por decirlo todo, que usa la confesión como dispositivo para describir de manera exhaustiva las posiciones, gemidos y hasta gestos. Un cambio histórico inicia una nueva racionalidad que no impide hablar del sexo, pero exige prudencia; se habla de él indirectamente y empleando rodeos pues el pecado mancha. El espíritu de la época exige convertir el deseo del cuerpo en palabra y lugar del Marqués de Sade, cuya transgresión radica en decirlo todo fuera del dispositivo de la confesión para incrementar el placer. Para Foucault, más que una prohibición hay una regulación que impide hablar de los placeres en términos populares para hablar de ellos científicamente. El siglo xvii no da lugar a una represión sino a una ortopedia discursiva que permite hablar de determinada manera con los confesores y los

* Michel Foucault, 2007, *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*, Ulises Guinazú (trad.), España, Siglo XXI (trabajo original, 1976), pp. 15-16.

médicos: “[...] no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso. Si es posible, nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (p. 29).

Estos discursos se refinarán en el siglo XIX para dar lugar a la *función psi*, un conjunto de ciencias que estudian la peligrosidad del sexo y de sus placeres, a los que le atribuyen enfermedades patológicas y criminalidad. Las disciplinas del sexo buscarán el control de la sexualidad destinada únicamente a la reproducción y el lecho matrimonial; se patologizará y perseguirá toda práctica perversa alejada de los genitales. El nuevo modelo sexual determina lo normal y lo patológico sosteniendo su fundamento en las leyes naturales y posteriormente en las leyes jurídicas que regulan el matrimonio. Así, el matrimonio heterosexual se vuelve el modelo legítimo de normalidad; el libertino y el perverso serán los monstruos sociales que atenten contra la ley moral.

La medicina del siglo XIX recibirá el encargo social de proteger la moralidad mediante un procedimiento de cacería de las sexualidades patológicas: vigilando a los niños para impedir una sexualidad temprana que los enfermará en la adultez; creando categorías psiquiátricas que permitan descubrir en el cuerpo los signos de la perversidad moral; estableciendo redes de vigilancia-complicidad con la familia y con la sociedad multiplicando sus miedos. Al sobresaturar el espacio social de una sexualidad que debe ser vigilada constantemente, la *función psi* adquiere un lugar privilegiado pues sólo su ciencia es capaz de prevenir y curar la perversión moral. La mirada científica tiene el efecto de señuelo sobre el cuerpo para crear un *espiral perpetuo* de poder y de placer: el deseo de ejercer poder al mirar, vigilar, escuchar y palpar los cuerpos; y el placer de mostrarse para ser mirado, escuchado y palpado causando escándalo:

Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder; al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco: los padres y los niños, el adulto y el adolescente, el educador y los alumnos, los médicos y los enfermos, el psiquiatra con su histérica y sus perversos... (p. 59).

Así, la saturación refuerza el deseo en lugar de prohibirlo, inventando el placer de hablar del sexo, placer sobre el poder que se tiene sobre el cuerpo del otro al convertirlo y convertirse en objeto del saber. El discurso del sexo se ve rápidamente multiplicado, pero a la vez enmascarado: la ciencia inventa un lenguaje para hablar del sexo mediante tecnicismos que disimulan la seducción de los cuerpos. La

medicina con su verdad sobre el sexo emprende campañas higiénicas que pretenden sanar la moral social, pero en el fondo las prácticas científicas heredan el miedo social a la extensión de la raza humana. La medicina, la biología y los miedos morales trabajan conjuntamente para impedir la verdad creando un discurso lleno de ignorancia que recibe el nombre de *la voluntad de saber*. Esta voluntad del siglo XIX se caracteriza por un deseo de no saber, incita a mostrar la verdad del sexo, pero cuando aparece, la disfraza de manera pudorosa pues hay algo de terrible y escandaloso en el sexo:

[...] negación a ver y oír; pero —sin duda es el punto esencial— negación referida a lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente... Esquivarla, cerrarle el acceso, enmascararla: tácticas locales, que como una sobreimpresión (y por un desvío de última instancia) daban una forma paradójica a una petición esencial de saber. No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de saber (p. 70).

Paralelamente, en Oriente aparecen las *arts erótica* que extraen la verdad para incrementar el placer del cuerpo; si se prohíbe hablar del sexo es porque el secreto revelado disminuiría el placer. En cambio, en Occidente, la voluntad de saber producirá la *scientia sexualis*, que se ayuda del dispositivo de la confesión para producir su verdad del sexo exigiendo revelar su secreto. La medicina hereda el método del interrogatorio cristiano donde la verdad debe ser arrancada por la fuerza y cuyo valor sólo puede ser reconocido por aquel que exige decir lo más difícil y privado. Se establece una espiral de poder-placer en la exigencia de contar-escuchar, obligando a decir la verdad para luego encontrar la liberación del secreto que constriñe. La libertad se produce al contar, pero irónicamente se exige de la misma manera mantener el secreto; el dispositivo de la confesión constituye un sujeto al que se le exige ocultar la verdad para luego decirla:

[...] pedimos que diga la verdad (pero como es el secreto y escapa a sí mismo, nos reservamos el derecho de decir nosotros la verdad finalmente iluminada, finalmente descifrada...); y le pedimos que diga nuestra verdad o, mejor, le pedimos que diga la verdad profundamente enterrada de esa verdad de nosotros mismos que creemos poseer en la inmediatez de la conciencia. Le decimos su verdad, descifrando lo que él nos dice de ella; él nos dice la nuestra liberando lo que se esquivo (pp. 88-89).

La confesión requiere de dos sujetos pues su trabajo se da por coerción: uno que hable, que es incapaz de reconocer su propia verdad, y uno más que reconozca la verdad en el primero. La psiquiatría tiene su fundamento en la confesión por medio de la cual va haciendo un extenso registro de los placeres prohibidos para darles un valor científico y su estatuto de verdad. Así, se constituye una clínica sa-

turada de prejuicios morales con el uso de una confesión modificada que hace hablar para sistematizar un conjunto de cuadros basados en signos y síntomas. Exige decirlo todo porque el sexo al ser la causalidad de las perversiones tiene un carácter difuso al manifestarse en todos lados y en ninguno; es decir, cualquier rasgo puede ser signo de perversión.

La exigencia de decirlo todo es necesaria porque la verdad del sexo se oculta y es escurridiza, por lo que sólo puede ser descifrada e interpretada por el saber superior del médico. Finalmente, el deber de decirlo todo en la confesión médica tiene un efecto similar al salvador del alma cristiana, pero en esta ocasión el efecto será el diagnóstico y la cura de la enfermedad moral. El dispositivo médico ayudado de la confesión científica y de su saber, la exigencia de decirlo todo, se vuelve un ejercicio de poder que hace proliferar la verdad de que los placeres del sexo enferman. Esa verdad se multiplica como una estrategia de poder que hace proliferar diversas prácticas que se refuerzan con la misma verdad; por esto, para Foucault es necesario describir cómo aparecen y funcionan.

El método propuesto recibe el nombre de *analítica del poder* y pretende hacer visible el invisible juego entre el poder-saber-placer; se trata de cuestionar el saber que dicho dispositivo tiene sobre nosotros. El poder regula la vida y su *analítica* tiene la intención de invertir la relación: ya no se trata de que el dispositivo diga la verdad sobre nosotros, se trata de que nosotros digamos la verdad sobre los dispositivos. Por esto el método trata de mostrar que es imposible hacer análisis del poder desde afuera, ya que no resulta imposible un estar afuera del poder. El análisis deberá evitar el uso del antiguo modelo jurídico que entiende el poder de manera negativa, en tanto es represado y ejercido unidireccionalmente de arriba hacia abajo:

A ese anillo mágico, a esa joya tan indiscreta cuando se trata de hacer hablar a los demás, pero tan poco elocuente acerca de su propio mecanismo, conviene volverlo locuaz a su vez. Hay que hacer la historia de esa voluntad de verdad, de esa petición de saber que desde hace ya tantos siglos hace espejear el sexo: la historia de una terquedad y un encarnizamiento (p. 98).

Para realizar la *analítica*, el poder debe ser concebido de manera positiva en tanto creador y no como táctica violenta propia del rey y del Estado; la nueva concepción del poder tiene que liberarse del antiguo modelo de muerte. De esta forma, el poder conceptualizado por Foucault obra sobre la vida y los cuerpos como técnica de normalización para oponerse a la antigua definición jurídica. El *poder del soberano* tuvo la propiedad de derramar la sangre de sus súbditos exponiendo a la muerte indirecta con la guerra y directamente como derecho de réplica cuando su vida se encontraba en peligro. En cambio, el nuevo poder recibirá el nombre de *biopoder*, como aquel que rechaza la muerte y extiende la vida para desarrollarse de dos modos: 1) *anatomopolítica del cuerpo*, para someter la fuerza crean-

do una máquina bien disciplinada y *b) biopolítica de la población*, para hacer de la vida una serie de procesos biológicos que deben ser regulados en grandes grupos de personas.

La metodología planteada para la analítica de la sexualidad tiene la intención de redefinir el *poder* para alejarlo del sentido dado por la tradición jurídica, donde fue definido como un elemento represor centralizado en la figura del rey y del Estado. El *poder* de Foucault se define como el conjunto de relaciones intencionales que tienen el objetivo de asegurar cierto saber y con la eficacia de cambiar para volverse útil en diferentes circunstancias. El concepto deja de ser la posesión represora de un individuo o de un grupo para convertirse en un conjunto de prácticas más o menos homogéneas que se justifican entre sí. El *poder* determina la verdad sobre lo que puede ser dicho y lo que permanece en silencio; el análisis se centra en cómo la sexualidad se ha convertido en objeto y no en señalar las relaciones entre dominador y dominado.

La analítica del poder propone definirlo en tanto ejercicio realizado por múltiples relaciones con un objetivo: el poder no es una posesión del dominador sobre el dominado, que siente subjetivamente. El poder no es la ley que regula el comportamiento sexual y sólo puede analizarse su funcionamiento local en un contexto histórico determinado, por lo que debe considerarse que se transforma constantemente. Los ejercicios de poder deben ser pensados como estrategias tácticas diversas y hasta contradictorias, que van desde una extrema severidad de la hoguera hasta la más grande tolerancia. Sobre todas las cosas, el poder tiene el objetivo de reproducir la verdad aceptada por el grupo mediante la estrategia que tenga una mayor eficacia.

La sexualidad es una estrategia del poder que la representa como una fuerza indócil que debe ser dominada, de lo contrario aparecerá una serie de múltiples patologías que desintegrarán el núcleo social, familiar y moral. Así surge la *histerización* del cuerpo de la mujer nerviosa, la pedagogía para impedir la masturbación del niño, el reforzamiento de la procreación como manera de socializar, y haciendo del placer una práctica perversa. Estas cuatro estrategias del poder intentan reproducir la antigua alianza del matrimonio con sus relaciones de parentesco y regular las sensaciones del cuerpo al patologizar otro tipo de sexualidades. El dispositivo de la alianza y su relación con la carne crística que peca por sentir placer será sustituido por el dispositivo de la sexualidad que hace del placer una enfermedad.

La alianza perturbada permite el desplazamiento histórico del siglo XVIII al siglo XIX, cuando la tarea de sacerdote y la dirección de la conciencia son sustituidas por la exigencia de nuevos expertos. La demanda social es respondida por la intervención del médico en los trastornos, para mantener la institución familiar, a la que se sumarán el pedagogo, el psiquiatra, el psicólogo y el psicoanálisis como los nuevos sanadores. El saber del médico propone separar al enfermo del ambiente familiar incestuoso que lo enferma y su ciencia crea un discurso que interviene sobre

la sexualidad sin hablar de las causas genitales. El análisis de Foucault propone la sustitución del dispositivo de la alianza que producía fuerza de trabajo en la fábrica familiar por el de la sexualidad que ya no se limita a la procreación.

La analítica hace historia de los dispositivos mostrando una cronología de su proliferación y negando la idea de la represión sexual; se rastrean sus rupturas y sucesiones desde la regulación del matrimonio en el siglo xvii hasta la tolerancia del sexo del siglo xx. El primer dispositivo es la carne cristiana del siglo xvi, preocupada por la dirección del alma, dando lugar a las prácticas de la penitencia, la confesión y el ascetismo. En el siglo xviii, el dispositivo del sexo se vuelve un asunto laico y del Estado centrado en el niño y en la mujer, convirtiéndolos en objetos de estudio para regular la procreación y evitar sus fraudes. En el siglo xix se crea el instinto y su patología sin lesión anatómica, enfermedad que transmite una perversión de una generación a otra que debe ser controlada: "[...] la tecnología del sexo, a partir de este momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La 'carne' es proyectada sobre el organismo (pp. 142-143)".

La medicina y su degeneración hereditaria hasta el psicoanálisis que rompe con ella, son consideradas tecnologías de proliferación del sexo que han sido usadas históricamente por las clases altas sobre sí mismas. Según Foucault, no existe represión sobre el estrato popular porque ha escapado y resistido a la regulación de la natalidad, la organización familiar y el control médico de las perversiones. Los dispositivos del sexo fueron creados por las clases altas y se extendieron lentamente al resto de la sociedad; la intención era usar y controlar la fuerza de vida del sexo para tener un cuerpo saludable. Las tecnologías buscan distinguir las clases sociales altas y saludables de las bajas y poco saludables, con el propósito de mejorar la raza. La *medicalización* es la primera tecnología en ser aplicada de manera represiva sobre el pueblo para controlar las perversiones que evitaban su reproducción, siendo el psicoanálisis la primera tecnología en eliminar la misma represión. La familia proletaria prohibía la intensificación de las relaciones entre sus miembros, mientras la burguesa creaba un deseo incestuoso que luego reprimía generando efectos patológicos.

La invención de la cultura heterosexual

Louis-Georges Tin*

José Delfino Soto Buenaventura
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Compuesto por tres apartados, *La invención de la cultura heterosexual* es una obra cuyos alcances epistemológicos, políticos, teológicos, históricos y literarios, sobrepasan con creces al objetivo central del texto: el análisis de la heterosexualidad en tanto cultura y norma social; es decir, en cuanto heterosexismo.

Dicho texto intenta descubrir "a partir de qué momento, cómo y por qué nuestra sociedad comenzó a encumbrar a la pareja heterosexual" (p. 13). Con un estilo ameno y apoyado en fuentes de diversa índole, Tin desnaturaliza el imaginario de la pareja hombre-mujer, al mismo tiempo que cuestiona que la mayoría de los estudios traten sobre el "anormal"; esto es, el que debe ser explicado es el homosexual, en tanto "otro".

De este modo, el autor pone en tela de juicio la legitimidad de la pareja hombre-mujer basada en el argumento biológico de la reproducción humana. Actualmente se puede pensar la sexualidad sin reproducción, y viceversa, la reproducción sin sexualidad. Estas reflexiones han sido promovidas por los movimientos feministas de los años setenta, cuya sistematización inauguró la teoría y la perspectiva de género.

La resistencia caballeresca a la cultura heterosexual

El culto a la pareja hombre-mujer surge a fines del siglo XII en Occidente gracias a la aparición de nuevos comportamientos sociales y prácticas sexuales orientadas a la galantería. La institución en ese entonces dominante, la nobleza, basada en una ética caballeresca que ensalzaba la figura del héroe viril, resistió durante algún tiempo a este nuevo culto, oposición que culminaría en una adaptación cuando no sumisión a la nueva norma.

El universo masculino u homosocial se encontraba dominado por el ideal del hombre de guerra, caracterizado por ser ajeno a las mujeres y fomentar las amistades viriles, cuyo rasgo principal era la pasión que las unía. De esta forma, "la exaltación de la vida grupal, las campañas militares y la experiencia del peligro

¹ Louis-Georges Tin, 2012, *La invención de la cultura heterosexual*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

compartido creaban lazos muy estrechos, que a menudo trascendían la simple camaradería" (p. 18).

El análisis literario de varias obras de la época medieval, como *El cantar de Roldán*, *El cantar de Athis y Procelias*, *Ami y Amile*, entre otras, permite al autor que dé cuenta del culto a la amistad masculina que predominaba en la sociedad. Dicho afecto era celebrado en una atmósfera heroica y espiritual que tenía poco o nada que ver con lo carnal u homosexual. En muchos casos, como se muestra en los títulos anteriores, "la etimología era signo de verdad para los hombres de la Edad Media. Nombrar así a los hombres era ligar sus almas" (p. 30).

La cultura homosocial de la época medieval tenía cuatro características principales: 1) primacía de las relaciones masculinas; consecuentemente, las mujeres eran objetos sociales menospreciados (homosociabilidad); 2) relaciones viriles públicas y privadas basadas en una suerte de contrato (globalidad); 3) regulación social por medio de la camaradería, la que mantenía los lazos entre el señor feudal y el vasallaje (feudalismo), y 4) amistades viriles apasionadas sin ser por ello carnales (sentimentalismo).

Mientras la cultura homosocial disfrutaba de sus últimos momentos de gloria, a finales del siglo XII apareció la literatura cortés que promovía el amor de la pareja hombre-mujer. Obras como *Érec y Enide* e *Yvain, el caballero del león*, mostraron "hasta qué punto la irrupción de la cultura cortés en un universo caballeresco, globalmente homosocial, podía ser vivida con mucha dificultad" (p. 37).

No obstante, en el siglo XIII aparece una obra cuyo alcance le valió ser considerada como el símbolo de la cultura heterosexual: *Tristán e Isolda*. Tin resalta que existen dos versiones de esta novela: la de Béroul y la de Thomas; en la del primero, el amor entre los personajes es producto de un maleficio; en cambio, en la del segundo, el amor proviene de un flechazo producto de las miradas entre ambos personajes.

Según el autor, *Tristán e Isolda* encarna el triunfo de la cultura heterosexual sobre la homosocial, al definir los elementos del amor de la pareja hombre-mujer. En lo sucesivo, las obras que idolatraban la pareja heterosexual ponían de manifiesto que su amor surgía de filtros, venenos, encantamientos, flechazos; así también, había presencia de celos e incluso una fatalidad trágica, inaugurando la mitología del amor en Occidente.

Una vez concluida la Edad Media, con un terreno favorable para el desarrollo de la cultura heterosexual, los poetas, inspirados en la modalidad italiana del Renacimiento, emprendieron la tarea de enaltecer el amor y sus vicisitudes. Sin embargo, debido a que "las estructuras antropológicas y culturales de la sociedad medieval se mantenían firmes" (p. 57), la tradición homosocial ofreció resistencias a la galantería.

Dentro del terreno literario, la cultura naciente encontró oposición en la tragedia. Ésta era considerada como un género noble que abordaba temas elevados,

heroicos y ejemplares, en los que las mujeres no tenían lugar; al contrario, se ensalzaban las amistades viriles, tal y como sucedía en la tradición homosocial del medioevo.

Tragedias como *Régulo*, *Cleopatra cautiva* y, sobre todo, la trilogía de Louis Des Masures con su *David combatiente*, *David triunfante* y *David fugitivo*, expusieron el concepto de amor basado en las camaraderías heroicas. Dos asuntos hay que resaltar: 1) el amor entre los héroes es un acto de fe ligado al patriotismo, y en este sentido, "las amistades entre hombres son al mismo tiempo sentimentales y políticas: ensalzan la ternura y el poder" (p. 67); y 2) las pasiones de los hombres por las mujeres aparecían como amenazas para el Estado, en función de que se antepone el interés personal al interés general.

Con la sumisión de la tragedia a la cultura heterosexual se dio por terminado su proceso de naturalización en la sociedad. En palabras del autor, "eso demuestra hasta qué punto había avanzado el proceso de naturalización de la cultura heterosexual, que luego de haber conquistado la poesía lírica y la novela, géneros menores de la época, se adueñaba ahora de la tragedia, es decir, del género mayor" (p. 78).

La resistencia clerical a la cultura heterosexual

La cultura cristiana medieval basada en el ideal de Jesucristo, hombre soltero, hijo de una virgen, digno representante del celibato y del amor hacia Dios, no estaba preparada para arropar el imaginario del amor cortés, el que promovía los deseos carnales entre la pareja hombre-mujer, a la vez que ponía en aprietos el celibato impuesto a los sacerdotes.

Con la prohibición del casamiento para los clérigos producto del II Concilio de Letrán en 1139, se dio un paso enorme; no obstante, las prácticas heterosexuales iban ganando terreno y carecían de un control político y eclesiástico. Ante estos embates, el clero adoptó dos medidas interesantes para frenar el desarrollo de esta naciente cultura: 1) una reforma moral a la profesión de los poetas y 2) la instauración del matrimonio como sacramento.

Respecto al primer punto, Tin cuenta que surgió una asociación poética conformada por siete trovadores, quienes por medio de las *Leys d'Amor* anunciaban que la poesía amorosa sólo podía ser cantada a las mujeres con las que tenían pensado casarse, de modo que no estaba permitido cortejar damas casadas ni aquellas con las que no buscasen el matrimonio; en pocas palabras, no se podía hacer de la mujer un objeto de culto.

Asimismo, se reformó la práctica poética al invitar a los poetas a cantar a la Virgen María (la Noble Dama), utilizando una técnica especial que consistía en adaptar los poemas populares en los que se cantaba a las mujeres comunes; de ahora en adelante, la poesía dedicada a María era superior. Hubo una cristianización de la cultura heterosexual: se le canta a una mujer, pero era la Virgen; de este modo, se la desexualizaba.

En cuanto a la institución del matrimonio como sacramento, este llegó en el IV Concilio de Letrán, en 1212, no sin antes condenar al adulterio y la sodomía como pecados. De esta manera, "el amor hombre-mujer pudo así acceder a una dignidad cristiana más amplia, a condición de aceptar las reglas promulgadas por la Iglesia en el marco conyugal" (p. 99).

De este hecho, derivaron tres argumentos: 1) renunciar a la carne es sagrado, pero no renunciar también lo es (lógico), 2) el poder espiritual es superior al terrenal (político), y 3) el matrimonio concebido como la unión mística entre la Iglesia y el Señor es un acto de devoción (teológico).

Cabe mencionar que se reconoció el estatus de la mujer pero se le relegó al ideal de esposa confinada a las tareas domésticas, abriendo paso a las posteriores críticas basadas en un problema de género y de sexo: la Iglesia no aceptaba las relaciones entre hombres por temor a la sodomía, y tampoco permitía que hombres y mujeres vivieran su sexualidad bajo el argumento del pecado de la carne. En este sentido, Tin sostiene que "el poder feudal y el poder de la Iglesia eran, en última instancia, el poder de los hombres" (p. 102).

Con la irrupción del protestantismo en el Renacimiento se dio un replanteamiento epistemológico, político y teológico del estatus de la pareja hombre-mujer. Como bien cuenta Tin, la gota que derramó el vaso fue el rechazo al divorcio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, por el Papa Clemente VII. Este hecho reformuló los puntos de vista que la Iglesia sostenía respecto a la pareja hombre-mujer, el matrimonio, el celibato, el poder sobre el mundo terrenal y un nuevo concepto de matrimonio moderno.

En primera instancia, Clemente VII se enfrentó a un dilema de carácter moral y teológico en la medida en que "conceder el divorcio habría significado reconocer que la pareja hombre-mujer podía liberarse de las reglas cristianas por un sí o por un no" (p. 128). Así también, el matrimonio de los clérigos cuestionó la primacía del celibato respecto a la vida conyugal. En este sentido, Calvino respondía que no había contradicción entre el amor a Dios y el amor hombre-mujer, puesto que ambos eran compatibles en función de que conformaban una comunidad cristiana.

En resumen, "el sacrificio que representaba el rechazo de la carne, y en consecuencia del matrimonio, constituía desde hacía siglos una estrategia de diferenciación que le permitía a la Iglesia afianzar mejor su autoridad social, simbólica y espiritual" (p. 132). El poder y prestigio del clero se basaban en una suerte de ascetismo sexual; es decir, de un poder del espíritu sobre los sentidos.

Fiel a su estilo, Tin explica cómo pese a la resistencia del teatro religioso por sucumbir a los encantos de la cultura heterosexual, el teatro callejero salió victorioso en función de que lograba seducir más público que su opuesto. Resaltan las obras de Corneille y Henri Ghéon, quienes promovieron los valores religiosos como la renuncia a la carne y el rechazo a la mujer. No obstante, según Tin, el fracaso de esta reforma cristiana al teatro se debió a que "la cultura heterosexual parecía tan

natural a los cristianos de la época que resultaba inadmisibile que les propusieran otra ética" (p. 157).

La resistencia médica a la cultura heterosexual

Los primeros intentos por describir la cultura heterosexual como una patología estuvieron a cargo de Jean Aubéry en *El antídoto del amor* y de Jacques Ferran en *De la enfermedad del amor*. Ambos autores realizaron una sistematización de la enfermedad del amor que va desde una tipología del padecimiento (amor virtuoso y amor sensual), la sintomatología (manos frías, temperatura, adelgazamiento, suspiros, insomnios, etc.), órganos del cuerpo que afecta (el hígado y la matriz), factores que la provocan (estaciones del año, regiones, clima y genética), hasta su tratamiento (por ejemplo, el celibato).

El discurso médico del siglo xvii producto de las obras de Escipion Duplex y de Molière, modificó la concepción clínica del amor como enfermedad a un estatus de cura para varios males. De este modo, se propagó la idea de que si a una joven se le ve constantemente enfermiza es porque ha llegado el momento de casarse. El asunto no sólo era el casamiento, sino que debía haber amor entre la pareja para que el tratamiento resultara efectivo.

Un último intento por resistir a la cultura heterosexual tuvo lugar a principios del siglo xx, cuya empresa estuvo a cargo de reconocidos médicos como Portemer, Esquirol, Adler, Ned, entre otros. Portemer en *De la erotomanía*, concluye que la enfermedad del amor (erotomanía) era causada por factores culturales, cuyos agentes patógenos eran los artistas y los poetas. En cierta medida, los artistas se ven aquejados de erotomanía y los erotómanos se vuelven artistas. Ambos compartían síntomas como graforrea, razonamiento inductivo, libre asociación de ideas, creatividad, principalmente.

El avance de la ciencia médica permitió rechazar la idea de que el amor era un recalentamiento del cuerpo y de la sangre, cuyos males se alojan en el hígado y el útero. La erotomanía pasó a ser una enfermedad mental que se asentaba en el cerebro. Así, la "heterosexualidad" fue un invento de la psiquiatría que suplantó las anteriores concepciones de "enfermedad del amor" (término literario) y "erotomanía" (término médico).

Cabe señalar que a principios del siglo xx, diccionarios como el *Dorland's Medical* y el *Webster's New International Dictionary* definían la heterosexualidad como un apetito sexual anormal o pervertido por el otro sexo. La tipología sexual médica de ese entonces basada en homosexuales, heterosexuales y personas normales excluía a los dos primeros como formas de expresión y vivencias sexuales "normales".

La ciencia médica apoyada en el psicoanálisis, la psiquiatría, la biología, la endocrinología y demás ramas, fomentó la idea de que la homosexualidad era una patología que habría que estudiar a fondo para conocer su etiología (desorden

mental, desajuste hormonal, cromosomas, etc.) y proponer formas de curarla y erradicarla (medicamentos, terapias psicológicas, entre otros).

Una de las herramientas en las que se apoyó la medicina para prevenir y erradicar la homosexualidad fue la educación. Las reformas pedagógicas de los siglos XVIII, XIX y XX se apoyaron en los descubrimientos del psicoanálisis, principalmente de Freud, para establecer medidas de control y de vigilancia que garantizaran el desarrollo normal de la sexualidad de los niños y niñas, entendiendo por normal el desarrollo heterosexual.

Si la heterosexualidad es fruto del aprendizaje, o lo que es lo mismo, si la heterosexualidad no es un hecho inmediato a la conciencia sino el resultado de un aprendizaje de la historia psíquica del individuo entonces puede ser enseñada. De esta manera, "la ciencia que antes se oponía al progreso de la cultura heterosexual, se apoyaba de aquí en más en el sistema escolar como forma de difundirla mejor" (p. 196).

La educación para la heterosexualidad abrió camino a diferentes modalidades del sistema escolar, como los internados (para prevenir el onanismo) y luego la enseñanza mixta (para fomentar el contacto y gusto por el otro sexo). Aunque lo anterior parezca que tendía a promover la igualdad de los sexos, ello no es cierto si se considera que la escuela mixta difundía prácticas diferenciadas según el sexo de los estudiantes; por ejemplo, cocina y escultura para las niñas y artesanía en hierro para los niños.

Tuvieron que pasar varias décadas de debate para que en 1990, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declarara que la homosexualidad no era una enfermedad sino una expresión de la diversidad sexual. Aunado a lo anterior, los movimientos feministas de los setenta y los *gender and queer studies* de los noventa contribuyeron a desnaturalizar la idea de que la heterosexualidad era la única forma válida de pensar y de vivir la sexualidad humana. Autoras como Millet, Rich, Wittig, Butler, entre otras, denunciaron un pensamiento *stright* basado en la dominación de las mujeres por medio de la subordinación de la mujer. En lo sucesivo, el argumento tradicional promovido desde la Edad Media por la nobleza y el clero, y luego en el Renacimiento por la medicina, según el cual "la práctica heterosexual es buena porque permite fabricar niños; la cultura heterosexual está justificada porque favorece la natalidad", (p. 211) quedó al descubierto, desnudo y expuesto por el pensamiento feminista que concibe la sexualidad y la reproducción como prácticas humanas autónomas.

En ese sentido surge la interrogante: ¿cuál será el futuro de la cultura heterosexual, si hoy en día es posible y deseable pensar la sexualidad sin reproducción (DIU, píldoras anticonceptivas, preservativos, abortos legales) y la reproducción sin sexualidad (inseminación artificial, fecundación in vitro, etc.)? Según el autor, estamos ante el nacimiento de una nueva cultura sexual, o más bien, de una cultura post-sexual, en la que las parejas, sin distinguir entre los géneros (hombre-mujer,

hombre-hombre, mujer-mujer, etc.), tendrán encuentros sexuales por el mero hecho de disfrutar su corporalidad: el placer como fin en sí mismo, maximización del ideal hedonista.

Conclusiones de Tin

En la última parte de su trabajo, el autor responde a la pregunta: "¿por qué la cuestión heterosexual?". Escribe una narración autobiográfica en la que explica cómo a partir del estudio de la homosexualidad llegó al tema de la heterosexualidad, tocando transversalmente cuestiones como la homofobia y el heterosexismo: "ya es hora de que los estudios *gay* y *lesbian* abran camino a los estudios heterosexuales" (p. 213).

Entre otras cosas, responde a los siguientes puntos: 1) el método de análisis empleado en su investigación (posición androcéntrica y cultura oficial); b) su postura respecto a Foucault (Tin se pregunta por qué hablamos tan poco de heterosexualidad, y Foucault se cuestiona por qué hablamos mucho de sexualidad), y 3) un supuesto anacronismo respecto del uso de la palabra "heterosexualidad" (responde que no hay historia que no sea anacrónica, la historia es una lectura actual del pasado, esta lectura emplea códigos o conceptos de análisis que no son propios de la época que se estudia).

Finalmente, deja abierto varios puntos de reflexión como la vivencia de la sexualidad en la cultura popular (aspecto que le tocaría responder a la antropología), los códigos actuales de masculinidad, la reordenación social producto del pensamiento feminista, el nacimiento de una cultura post-sexual basada en el ideal del placer como fin en sí mismo.

De las y los autores (semblanzas)

Fernando Ayala Arias

Licenciado en psicología y maestro en investigación por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Profesor en la Universidad Vizcaya de las Américas, campus Uruapan. Miembro de Apertura para el Otro Lacan. Sus líneas de investigación versan sobre cuerpo y sexualidad.

Correo electrónico: squallfer@hotmail.com

María de Lourdes Báez Cubero

Doctora en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SIN). Profesora-investigador titular de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), donde lleva a cabo trabajo como curadora responsable de la Sala los Nahuas del Museo Nacional de Antropología y de las colecciones etnográficas nahuas. Desde 2003 coordina el Equipo Regional Hidalgo del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Ha publicado *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla* (2005) y coordinado *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico* (2012), entre otros.

Correo electrónico: lourdes.baez@prodigy.net.mx

Xochitl Celaya Enríquez

Licenciada en comunicación y cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Maestra en comunicación por la Universidad Iberoamericana. Ha participado en proyectos de investigación en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es fundadora y directora del Grupo de Estudios sobre Derechos Géneros y Diversidades A.C., y colaboradora del Suplemento Letra eSe de *La Jornada*. Sus líneas de investigación son género, derechos humanos y salud desde el enfoque periodístico.

Correo electrónico: xochitl.ce@hotmail.com

Jaime Echeverría García

Doctor en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Miembro del SNI (Nivel I). Ha impartido cursos y seminarios en la ENAH y en varias dependencias de la UNAM. Ha publicado *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, y *Extranjeros y marginados en el mundo mexicana*. Su lí-

nea de investigación es la confluencia de la cultura y la psicología en el estudio de la alteridad entre nahuas antiguos y contemporáneos. En la actualidad se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle.

Correo electrónico: jecheverriagarcia@yahoo.com

Velia Edith Faraldo Diamante

Licenciada en Comunicación Social, en Argentina. Sus ejes de investigación son el campo de la comunicación de la ciencia. Colaboró en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y en la Universidad Tecnológica Nacional. En México cursó la maestría en antropología social en la ENAH con la investigación "La autoatención de los varones homosexuales que viven con VIH en la Ciudad de México: el impacto del estigma en la efectiva adherencia terapéutica". Actualmente desarrolla una investigación doctoral sobre la regulación social del deseo, y su relación con el tabú y la transgresión, desde el mismo ámbito de análisis.

Correo electrónico: fdvelia@gmail.com

Ana María Fernández Poncela

Doctora en antropología cultural. Investigadora y docente de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Pertenece al SNI y al PRODED, y a varios colectivos académicos como la Academia Mexicana de Ciencias. Los temas que aborda se relacionan con las emociones, las relaciones de género, la risa en la educación y en la vida. Ha publicado *De poca madre* (2018); *Humor en el aula* (2016) y *Amor, matrimonio y etapas de la vida. Discurso didacticomoral y consejos prácticos en el refranero popular* (2015), entre otros.

Correo electrónico: annamariafernandezponcela@gmail.com

Lilia Hernández Albarrán

Licenciada en antropología social, maestra en etnohistoria y doctorante en etnohistoria por la ENAH. Sus líneas de investigación versan sobre la antropología de la salud y la antropología de la sexualidad y género. Forma parte del Comité Organizador de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual convocada por el INAH y es compiladora de las memorias de este evento. Es profesora hora-semana-mes en la ENAH y en el posgrado en sociomedicina de la UNAM, en las que imparte materias relacionadas con cuerpo, el género, la sexualidad. Es coautora y coordinadora de varios libros, entre ellos: *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos. Las representaciones y prácticas curativas en Suchitlán, Comala, Colima* (2013).

Correo electrónico: liliahera@yahoo.com.mx

Miriam López Hernández

Es doctora en antropología por la UNAM. Es autora de *La vida sexual de los nahuas prehispánicos* (2017), *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya* (2012), *De mujeres y diosas aztecas* (2011) y *Letras femeninas en el periodismo mexicano* (2009). Ha publicado artículos en revistas científicas de México, España, Alemania y Polonia. Sus temas de estudio son las mujeres, la sexualidad y el género entre indígenas antiguos y contemporáneos. Ha impartido clases a nivel licenciatura y posgrado. Pertenece al SNI (Nivel 1).

Correo electrónico: mirlop@yahoo.com

Edith Yesenia Peña Sánchez

Profesora-investigadora Titular "C" de la Dirección de Antropología Física del INAH desde 1997 y miembro del SNI desde 2010. Es doctora en antropología por la UNAM, y profesora de asignatura del posgrado de sociomedicina de la UNAM y de la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación son: antropología del género, sexualidad y salud. Es autora de 10 libros, coordinadora junto con Lilia Hernández Albarrán de 11 libros y editora de la *Revista de Estudios de Antropología Sexual* desde 2005. Entre sus obras destacan: *Diversidad sexual. Problemas contemporáneos* (2018); *Entre cuerpos y placeres. Las prácticas y representaciones sexuales en personas con discapacidad adquirida* (2015).

Email: yesenia72@hotmail.com

Jorgelina Reinoso Niche

Licenciada en etnología, maestra y doctora en antropología social por la ENAH. Ha realizado largos periodos de trabajo de campo en comunidades otomíes de la Sierra Norte de Puebla, en el Estado de México, en San Pedro la Mesa Xalostoc, Ecatepec, y con otomíes migrantes en situación de calle de la Ciudad de México. Sus áreas de interés son: concepciones del cuerpo y la menstruación, sexualidad, medicina tradicional, chamanismo y cosmovisión otomí. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Correo electrónico: jorgelinareinosa2017@gmail.com

José Delfino Soto Buenaventura

Licenciado en filosofía por la UMSNH. Maestro en docencia para la educación media superior por la UNAM. Ha sido ponente en congresos nacionales e internacionales. Aborda las siguientes líneas de investigación: filosofía política, existencialismo, educación y sexualidad. Docente en diversos subsistemas educativos en México en el ámbito público y privado. Autor de artículos en revistas arbitradas sobre filosofía y educación.

Correo electrónico: soto_buenaventura@hotmail.com

Alma Gloria Nájera Ahumada

Licenciada en sociología por el Centro Latinoamericano de Demografía y Estudios de Población. Maestra en gestión y políticas en salud por el posgrado en ciencias sociomédicas en la UNAM. Fungió como jefa de área de Género y Salud y Enlace de Género e Igualdad en la Dirección de Prestaciones Médicas del Instituto Mexicano del Seguro Social.

Correo electrónico: alma.agn@gmail.com

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Normas editoriales para la entrega de colaboraciones

Las colaboraciones deberán entregarse en versión electrónica a la Dra. Edith Yesenia Peña de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia a los siguientes correos: <revistaantropologiasexual@yahoo.com.mx> siempre con copia a <liliahera@yahoo.com.mx>.

Los escritos deben contar con los siguientes datos: Nombre completo del o de los autores, de la(s) institución(es) de la(s) que forman parte, la dirección institucional o la particular, el número telefónico y el correo electrónico; asimismo deberá anexarse una semblanza curricular con una extensión máxima de 10 líneas.

Deberán entregarse en procesador de textos para PC o Macintosh, de preferencia en Word para Windows 8.

Los trabajos deberán presentarse conforme a las siguientes normas editoriales:

- Se podrá presentar un trabajo en cualquiera de las siguientes modalidades:
 - artículos académicos.
 - reseñas de algún libro académico que trate temas sobre sexualidad.
- Sólo se aceptará un texto por autor o en coautoría.
- En cualquiera de las dos modalidades deberán ser trabajos inéditos y originales, que no se hayan publicado o se encuentren en proceso de dictaminación para alguna otra publicación.
- El ARTÍCULO no podrá ser menor de 15 cuartillas ni exceder a 25, deberá ser entregado en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio con 28 líneas en hojas tamaño carta, en formato impreso y magnético (CD). Ambas versiones tienen que ser idénticas. Sólo las citas textuales deben ir en espacio sencillo.
- En el caso de las RESEÑAS, la extensión no podrá ser menor a 7 cuartillas ni mayor a 10, y deberá ser entregada en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio con 28 líneas en hojas tamaño

carta, en formato impreso y magnético (CD). Ambas versiones tienen que ser idénticas. Sólo las citas textuales deben ir en espacio sencillo.

La RESEÑA debe ser un texto que resuma los contenidos e ideas principales vertidos en el libro, así como generar una reflexión y discusión de éste.

El título del trabajo debe ir centrado y en mayúsculas, e inmediatamente se presentará, en altas y bajas, el nombre completo de autor(a), indicando la institución de adscripción.

EN EL CASO DE LOS ARTÍCULOS

- Al inicio del texto se debe presentar un resumen con una extensión de entre 150 y 200 palabras en español y en inglés. Debe incluir palabras clave en ambas lenguas (mínimo tres, máximo seis).
- El título debe ir centrado y en mayúsculas e inmediatamente abajo, en altas y bajas, el(los) nombre(s) completo(s) del autor(es) indicando la institución de adscripción.
- Con el objetivo de homogeneizar la publicación, el escrito deberá contener apartados señalados con subtítulos que reflejen la siguiente estructura: introducción al tema, desarrollo, consideraciones finales y referencias bibliográficas, resaltados en el texto con un tipo mayor.
- La metodología debe ser explícita y en concordancia con los objetivos y desarrollo del texto.
- Todas las notas aclaratorias van a pie de página (no al final del texto), tendrán su llamada en numeración corrida en arábigos volados y escribirse con letra más pequeña que el texto general.
- Al final se incluirá el apartado "Referencias bibliográficas", donde se enlistarán las referencias citadas a lo largo del texto, ordenadas por orden alfabético de acuerdo con el primer apellido del autor(es). NO SE ABREVIAN nombres de autores, de

revistas, libros, casas editoriales ni ciudad de edición.

Las referencias bibliográficas deberán ser presentadas de la siguiente forma:

De libros

- Nombre del autor(es), comenzando por los apellidos.
- En caso de que sean dos autores, deberán conjuntarse los nombres con la letra "y" minúscula; cuando se trate de tres o más autores se pondrán los nombres de todos separados por comas, empezando por apellido; sólo el último llevará la letra "y" minúscula y empezará por el nombre.
- Año de la publicación.
- Título del libro en letra cursiva.
- Ciudad donde se publica.
- Editorial.
- Para efectos de puntuación, observar los siguientes ejemplos:

Barber, Elizabeth, 1994, *Women's Work. The First 20,000 years. Women, Cloth and Society in Early Times*, Nueva York, Norton.

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead, 1981, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

De capítulos en libros

- Nombre del autor(es) comenzando por el apellido.
- En caso de que sean dos autores, deberán conjuntarse los nombres con la letra "y" minúscula; cuando se trate de tres autores o más se pondrán los nombres de todos separados por comas empezando por el apellido; sólo el último llevará la letra "y" minúscula y empezará por el nombre.
- Año de la publicación.
- Título del artículo entrecomillado.
- Nombres de los compiladores o editores, antecedido de la preposición "en", empezando con el nombre y después con el apellido; posteriormente, entre paréntesis, abreviando, especificar si se trata de compiladores o editores; véase el ejemplo al final de este apartado.
- Título del libro en letra cursiva.
- Ciudad donde se publica.
- Editorial.

- "pp." en las que se encuentra el capítulo consultado.
- Ejemplo:

Phillips, Ann, 1992, "Universal Pretention in Political Thought", en Michelle Barret y Ann Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Londres, Polity Press, pp. 10-30.

Olmos, Montserrat, 2009, "Igualdad no es equidad", en Alejandra Urquiza (comp.), *Teorías feministas*, Buenos Aires, Paidós, pp. 56-80.

De artículos en revistas

- Nombre del autor(es) comenzando por el apellido.
- Fecha de publicación.
- Título del artículo entrecomillado.
- Título de la publicación en letra cursiva.
- Volumen.
- "pp." en las que se encuentra el artículo consultado.
- Ejemplo:

Bartra, Eli, 2000, "Mujeres, etnia y arte popular", *Política y Cultura*, número 14, otoño, pp. 133-140.

Páginas electrónicas

Cuando se cita un artículo disponible en la Web, se deberán aplicar las normas referidas, pero agregando la fecha en la que se hizo la consulta y el lugar en el que se ubica.

Ejemplo:

Bartra, Eli, 2000, "Mujeres, etnia y arte popular", *Política y Cultura*, número 14, otoño, pp. 133-140, http://anthropology.usf.edu/women/mead/margaret_mead.htm, consultada el 3 de febrero de 2010.

- Las citas en el texto deberán seguir el siguiente formato: (González, 1972: 20), y el subsiguiente si son varios autores (González et al., 1972: 20).
- Fotografías, cuadros, gráficas, esquemas y mapas se deberán llamar e incluir en el texto, presentando encabezado y, de ser necesario, señalando su fuente a pie de imagen. Respecto de tablas y cuadros, éstos deben elaborarse en el mismo procesador de texto empleado para el texto general. Fotografías, mapas, gráficas e imágenes se deberán entregar en una carpeta por separado con calidad digital

(no se aceptarán imágenes que tengan una resolución menor a 300 dpi).

- En el caso de que en el texto se usen imágenes de internet, portales, publicaciones o de un medio distinto, que no sean de la autoría de quien presenta el artículo para dictaminación, debe contarse con la autorización vigente que especifique que se autoriza su reproducción para su edición en la revista y deberá anexarse al texto que presente la(el) interesada(o).
- No se podrá fungir como primer autor o autora en más de un artículo; asimismo, en caso de que equipos de trabajo presenten artículos, se les permitirá un máximo de dos, alternando el orden de la primera autoría.
- Se requiere no haber publicado en el número inmediatamente anterior de la revista.
- Los textos enviados deberán cumplir con las normas editoriales descritas para iniciar el proceso de dictaminación.
- Los textos serán enviados a dos procesos de dictaminación, con especialistas

en la materia, cuyo resultados será comunicados a los interesados. Los que sean aceptados pasarán por una revisión y corrección de estilo. Los resultados de los procesos de dictaminación son inapelables.

- Una vez que se acepte el artículo, el autor(es) cede los derechos del texto a la revista para su difusión tanto en versión impresa como en electrónica.

La publicación de la revista es anual.

Para cualquier duda en relación con esta convocatoria, comunicarse con la Mtra. Lilia Hernández Albarrán (asistente editorial) al 5555536266 ext. 412502 o al correo: revistaantropologiasexual@yahoo.com.mx

* Sobre la protección de los datos personales puede consultarse el aviso de privacidad integral de la revista en el link: https://www.inah.gob.mx/images/transparencia/20191004_avisovista.docx

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Primera época, volumen 1, número 10

Enero-diciembre 2019





CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

