



Jbak'etaltik: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales

Jbak'etaltik: notions about the body among the young tselta

Delmar Ulises Méndez-Gómez*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa /

delmarmego@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se comparte un análisis acerca de las connotaciones culturales que adquiere el cuerpo en su dimensión material-simbólica y el proceso de autodescubrimiento corporal que mujeres y hombres jóvenes tseltales sintieron, a partir de la experiencia encarnada. Se parte del planteamiento epistémico de que el cuerpo es una materialidad y espiritualidad indivisible. El pensamiento y el sentimiento se conjugan en todo hallazgo corporal. Se ofrece un apartado sobre las dimensiones mitológicas del cuerpo para desentrañar las significaciones culturales que se le adjudican a la corporalidad entre las personas jóvenes tseltales. Se emplean los procesos de “corposubjetivación” y de “prácticas corporales”, en tanto marco teórico y metodológico, con los cuales se reflexionan los testimonios obtenidos. Por último, se presentan algunas interrogantes para encauzar futuras reflexiones relacionadas con la *episteme corporal*.

Palabras clave: corporalidad, performatividad, sentipensar, juventud, indígenas.

ABSTRACT

This article shares an analysis of the cultural connotations that the body acquires in its material-symbolic dimension, and the process of corporal self-discovery that young tselta women and men felt, based on the embodied experience. We start from the epistemic approach that the body is an indivisible materiality and spirituality. Thought and feeling are conjugated in every discovery of one's own body. To this end, a section on the mythological dimensions of the body is offered in order to unravel the cultural meanings attributed to corporeality among young tselta people. The processes of “corposubjectivation” and “bodily practices” are used as a theoretical and methodological framework, with which the testimonies obtained are reflected upon. Finally, some questions are presented to channel future reflections related to the bodily episteme.

Keywords: corporeality, performativity, feeling-thinking, youth, indigenous.

Fecha de recepción: 31 de diciembre de 2021

Fecha de aprobación: 16 de junio de 2022

* Este artículo es resultado de reflexiones surgidas durante el desarrollo de mi tesis de doctorado.

Introducción

Pensar, sentir y escribir el cuerpo es reconocer, en primera instancia, que cada persona posee uno. Suena evidente, tanto que pareciera no ser imprescindible cuestionarlo; sin embargo, cuando revisamos algo de la vasta producción teórica que se ha escrito sobre el cuerpo —desde perspectivas sociales, políticas, culturales, económicas, biológicas, de género y sexuales, por mencionar algunas—, paradójicamente, en una mayoría se obvia y se da por descontado una premisa que, más que fundacional, es fundamental: ¿el ser humano reconoce su propio cuerpo? Reconocerlo no implica, únicamente, que una persona pueda describir las formas de sus manos o las profundidades de sus hombros, sino ser consciente de que habita un cuerpo donde se encarna la experiencia, los afectos, los deseos, los vínculos, el lenguaje; todo lo que, finalmente, constituye el cuerpo en un ser pensante, sintiente y viviente. Reconocer es, en palabras de Elsa Muñiz, “devolverle al sujeto su carnalidad”¹. Y más aun, que el sujeto se apropie de su carnalidad, es decir, que la persona sepa que no habita un cuerpo inerte, que es una materialidad y espiritualidad viva.

En este sentido, el artículo tiene por objetivo reflexionar las formas en que algunos jóvenes tseltales en Chiapas han experimentado su propio descubrimiento corporal y las significaciones que ello implicó, para develar las connotaciones que el cuerpo adquiere en una cultura en específica. En un primer momento, se esboza una breve aproximación sobre las mitologías del cuerpo en tiempos mesoamericanos y su relación con los pueblos tseltales del presente. En un segundo momento, se expone en un apartado teórico y metodológico los elementos para el sustento de la reflexión corporal. Después se comparten algunos testimonios de hombres y mujeres jóvenes tseltales en Chiapas, para sentipensar la experiencia encarnada; parte del proceso reflexivo implicó compartir mi propia experiencia como un recurso de etnografía corporal, al poner el cuerpo en la narrativa que se teje entre voces. Es importante señalar que los testimonios compartidos fueron recuperados en la lengua materna de los

participantes, y posteriormente traducidos al español, con la intención de identificar cómo nombran los acontecimientos que pasan por el cuerpo. Cabe mencionar que, por cuestiones de confidencialidad, los nombres son presentados con un pseudónimo. Por último, se dejan algunas interrogantes para continuar con la problematización del tema en cuestión.

Sentipensar el cuerpo: apuntes reflexivos

El cuerpo no es una materia estática, al contrario, siempre está en constante movimiento. Y no me refiero únicamente al hecho de poner a trabajar las manos, los pies y la cabeza o al sistema motriz activo que regula la respiración cuando dormimos, sino a la capacidad de acción y creación que despliega en su interacción con otras personas, con el mundo, con la realidad que lo traspasa. El cuerpo está inmerso en la marea de lo social, envuelto en un amplio paisaje de símbolos, irrumpido cotidianamente por signos que inciden en su forma de ver el mundo, de desplegarse ante él. Esto es, en otras palabras, la capacidad de agencia que se asume para irrumpir en y con la vida. En ese sentido, el interés central de la reflexión es descubrir cómo la persona vivencia el cuerpo, cómo lo significa y cómo, en el proceso de encarnarse, se performativiza y materializa la subjetividad, a partir de “prácticas corporales” con las que se visibilizan la identidad y la corporalidad.

Los cuerpos subjetivados, ciertamente, no son similares a pesar de ser una construcción simbólica, cultural y social, porque no todos tienen las mismas condiciones de igualdad ni de equidad. Aun cuando una persona nazca en un contexto occidental y burgués o en un contexto colonizado y explotado, el cuerpo es condicionado por distintos mecanismos de control que lo regula y que restringe su recreación en distintos grados. Por supuesto que, de acuerdo con las propias condiciones sociales económicas e ideológicas hegemónicas, el cuerpo sufre en menor y mayor medida las opresiones, las violencias, el racismo y la discriminación, como sucede con el cuerpo indígena y el cuerpo negro. ¿Cómo, desde una condición colonizada, se construye una cultura del cuerpo? Aquí vale la pena reflexionar desde ese lugar de enunciación, donde el cuerpo adquiere otras connotaciones.

¹ Elsa Muñiz, *Prácticas corporales: performatividad y género* (México: La Cifra, 2014), 9.

Lo mismo sucede con los cuerpos abyectos, los que interpelan las heteronormas hegemónicas establecidas que designan el deber ser de la masculinidad en los hombres y la feminidad en las mujeres; en aquellos que transgreden el sexo biológico, la identidad de género y la sexualidad.

Por ello, parto de la premisa de que el cuerpo, al ser una construcción sociocultural e histórica, debe de ser *sentipensada*; es decir, sin la disociación de la razón con la emoción. Justo porque entre los tseltales, como más adelante será explicado, la experiencia y los procesos de subjetivación están vinculados con la capacidad reflexiva de la mente y del corazón. De allí que los constructos culturales como el cuerpo, el género y la sexualidad, por mencionarlos, son encarnados pero no fijos: existe el cuestionamiento sobre lo que es normalizado. Esto es posible al mantener la asociación del sentipensamiento.

***Jbak'etaltik*. La construcción cultural del cuerpo**

Entre las culturas prehispánicas mesoamericanas se describe que el cuerpo tiene un origen mitológico derivado del maíz. De acuerdo con el *Popol Vuh* o *Popol Wuj*, en k'iche', se narra que los primeros *ajawetik* (seres sagrados), luego de experimentar y fallar con los animales, el barro y la madera, dieron vida a los hombres y a las mujeres a partir del maíz. Eso fue posible porque dicha semilla representaba la vida, la fertilidad y la abundancia. Del maíz crearon a nuestros primeros padres y madres; los *ajawetik* les entregaron conocimientos, capacidades, habilidades y fuerzas para ser cuerpos actuantes. Así fundaron las danzas, el juego, la pintura, la música, los cantos, los ritos, entre otras prácticas que, al desplegarlas, recrean la memoria del origen de la humanidad. En la mitología se relata que Xmukané o Ixmucané fue la encargada de crear a los seres de maíz, de darle forma a los cuerpos:

Nueve molidas dio Xmukané a las mazorcas amarillas y a las mazorcas blancas. De allí surgieron los cuatro primeros hombres. Posteriormente Xmukané, mediante el mismo procedimiento creó a las cuatro primeras mujeres, quienes serían las parejas de los primeros hombres. Hombres y mujeres han sido creados y formados de la

misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas.²

El prefijo *ix* es exclusivo para las mujeres en k'iche',³ de allí surge el nombre del maíz que, en maya, así como en las lenguas que derivan de ella, es nombrado como *ixim*. En tal sentido, se puede deducir que el alimento tiene una condición femenina, de fertilidad y vida. De manera similar, *el grano del maíz* comparte el mismo nombre en tseltal con la fisonomía del cuerpo, principalmente, con el rostro y los ojos, al llamarse *sit*. Esa misma palabra se emplea cuando se habla del “parecido entre dos personas”, al decir, “*pajal sitik*”. De tal manera, como señala Petrich,⁴ la planta se percibe como la imagen de la estructura corpórea del ser humano. “En esa corporeidad se pone de manifiesto el simbolismo cultural que subyace en el sistema cuerpo-mundo”.⁵

El maíz es considerado una planta y alimento sagrado, podría decirse que el más importante entre todos los que hay en el mundo tseltal, como en el mundo mesoamericano.⁶ El cuerpo humano es una metáfora del maíz, de su mitología y origen. Nos provee la vida, la subsistencia, la fuerza, el trabajo, y parte de nuestros recursos económicos. En la mitología se cuenta, además, la existencia de diferentes formas y colores del grano de maíz: *k'anal ixim*, amarillo; *ijk'al ixim*, café; *tsajal ixim*, rojo; o *sakil ixim*, blanco. Ello también resulta ser una analogía de la diversidad de cuerpos y formas humanas.

² Aura Cumes, “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 297-310.

³ Yasnaya Aguilar Gil, “La dualidad complementariedad en el Popol Vuj. Entrevista con Aura Cumes”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 871 (2021), 18-25.

⁴ Perla Petrich, *La semántica del maíz entre los mochó* (Francia: Chantiers Amerindia, 1986).

⁵ Maritza Lucía Gómez Muñoz, “El arte tzeltal de evocar: signos de identidad entre memorias y olvido” (tesis doctoral, UAM-I, 2010), 188.

⁶ En varios municipios tseltales se practica un ritual especial de siembra de maíz denominado *awal*. Entre las personas tseltales de Tenejapa, al ritual le llaman *k'al nail*, el cual se lleva a cabo el Viernes Santo.

El maíz crece de la tierra: ésa es la razón del por qué al nacer una planta, el nombre de nuestra estructura corporal comparte la misma manera en que se nombran las partes de las cosas, los animales y los lugares que existen en el mundo. Se corporizan con y en el lenguaje. Esto podemos identificarlo mediante las siguientes expresiones: *sjol wits* (la cabeza del cerro), la cima; *spat naj* (la espalda de la casa), detrás; *sit te'etik* (ojos de los árboles) frutos; *schikin samet* (la oreja del comal), agarradera; *xmuxuk' balumilal* (el ombligo del mundo), el centro; *syakan naktib* (los pies de la silla), patas; *sk'ab rawel* (el brazo del violín), el mango. Esto me permite pensar que, a partir del lenguaje, existe una simbiosis y conexión entre el cuerpo, la naturaleza y el mundo. Así podemos identificarlo también en todas las variantes del tseltal en Chiapas, donde el cuerpo humano es nombrado como *bak'etal*, que alude a la unión del hueso y la carne. La raíz de la palabra *bak'etal* viene de *bak'*, es decir, semilla que crece en el interior de la tierra, así como en el centro de algunas frutas. La palabra *bak'etal*, el cuerpo, es también una metáfora de que “somos semillas”.

El cuerpo entre los tseltales, además, se corporiza como una unidad numérica. Por ejemplo, cuando se llega al primer veinte (*tab*), al decir veintiuno se dice *jun scha'winik* (uno de la primera persona); cuarenta, *cha'winik* (dos personas); cuarenta y uno, *jun yoxwinik* (uno de la tercera persona); sesenta; *oxwinik* (tres personas) cien, *jo'winik* (cinco personas). La numeración se cuenta de 20 en 20, porque es la cantidad de dedos que el cuerpo humano tiene. Una vez que se completa el primer veinte, la numeración empieza con un *winik*, es decir, un cuerpo-persona. De igual manera, el cuerpo se toma como una unidad de medida. Por ejemplo, a una brazada, que va de la punta de una mano a la otra con los brazos extendidos, se le llama *jaw*, y con ella se mide el tamaño de las enaguas en las mujeres, o el tamaño de una galera donde los hombres guardan la leña. Una medida de la punta del pulgar hasta la punta del dedo índice, se llama *kejlem*, el cual se emplea para cortar cosas pequeñas como telas, tablas para una mesa o sillas. Una cuarta o palmos, se llama *nabuj*, que se usa para llenar recipientes y medir la cantidad del agua. Finalmente, la distancia que va del codo a la punta de los dedos se llama *xu-*

jkub, y se usa para tomar las medidas de un pantalón, principalmente para la cadera. De tal manera, el cuerpo adquiere una significación numérica y de medida. Esos usos semánticos referidos al cuerpo se denominan “usos partitivos”;⁷ que se corporiza en la lengua.

En la mitología mesoamericana, el cuerpo fue una de las creaciones más importantes de los *ajawetik*. Su inscripción en vasijas, estelas, monumentos y murales dan cuenta de ello. Se encuentran en “imágenes e inscripciones jeroglíficas en las que ha quedado plasmada la vida [...] revelando aspectos como sus creencias mágico-religiosas, sus costumbres funerarias, los procedimientos que utilizaron para relacionarse con otros grupos, sus costumbres en el vestir y adornarse el cuerpo”.⁸ El cuerpo era el mensaje, la narrativa, la grafía que describía los acontecimientos históricos, así como las ceremonias, las sabidurías médicas, las lecturas del tiempo y el espacio. A través de él es que se transmitía la memoria; era la vía para conectarse con los seres del *ch'ulchan*, el firmamento. Las huellas de los pies, los brazos elevados al cielo y los rostros demuestran la poética corporeizada en relación con el cielo, la tierra y el inframundo. Lozada-Toledo y Vighiani afirman que, entre las pinturas rupestres y estelas encontradas, “las manos constituyen una de las partes del cuerpo más representativas de la identidad de una persona, por lo que su impronta en la pared será única y diferente a la de otros sujetos [...]. Por ese aspecto identificatorio las manos [son] uno de los motivos rupestres más repetidos a lo largo y ancho del planeta”.⁹ El cuerpo era parte del todo. Así lo escribe Emma Chirix, al mencionar que “la iconografía maya habla de la participación de los pueblos en un contexto sociocultural específico, que puede ser identificado

⁷ Gabriel Bourdin, “Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas”, *Dimensión Antropológica*, vol. 18, núm. 51 (2011), 103-130.

⁸ José Gamboa Cetina y Lucía Quiñones Cetina, “Una mirada desde una perspectiva de género al modelo de gobierno de las sociedades mayas prehispánicas”, *Península*, vol. 8, núm. 2 (2013), 89.

⁹ Joshué Lozada-Toledo y Silvina Vighiani, “Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del Posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 19, núm. 1 (2021), 226.

como la historia de los cuerpos a través de las imágenes para recobrar la experiencia encarnada”.¹⁰

El cuerpo como grafía no era una práctica propia de los mayas, sino de otras civilizaciones precolombinas como fueron los mexicas, que relataban en los murales y códices aquellos acontecimientos sobre los dioses, las batallas y los viajes, como fue el de Aztlán y la fundación de Tenochtitlán.¹¹ El cuerpo era la escritura jeroglífica por excelencia, un lenguaje puesto en escena, en su performatividad. Dichas creaciones expresan elementos vinculados con la noción y construcción del cuerpo y la persona en las culturas precolombinas. Así se identifica en los vestigios hallados en Sudamérica, como el sitio sagrado de Tiwanaku, en Bolivia, donde se han encontrado distintas representaciones del cuerpo en estatuas y rostros colocados en varios muros, que se materializaron como un soporte de la memoria y fundación de la civilización inca. Así, podemos encontrar distintos ejemplos mitológicos, en todas las coordenadas del mundo, donde el cuerpo desempeña un papel preponderante, incluso después de la muerte. Dicha práctica me permite pensar que, para trascender en los otros planos, antes el cuerpo debe trascender en la vida.

Lo anterior se anuda con otra de las premisas del pensamiento maya prehispánico, la cual refiere que el cuerpo no se concebía como una parte aislada de la naturaleza; por el contrario, formaba parte integral de ella y del cosmos.¹² El cuerpo, la naturaleza y el espacio cósmico pertenecían al mismo territorio, se interrelacionaban. El componente material no se separaba de lo inmaterial, es decir, de las “entidades anímicas”. No existía una disociación con el cuerpo, “sino que [era]

concebido como una totalidad orgánica y espiritual”.¹³ La concepción del cuerpo como parte del todo rebate la dicotomía cultura/naturaleza y material/inmaterial existente en el pensamiento hegemónico occidental. Es un hecho que las creencias y prácticas sobre el cuerpo se reconfiguraron a partir de los diferentes procesos coloniales, históricos, políticos y religiosos experimentados en el tiempo; ello ha suscitado otras concepciones culturales del cuerpo.¹⁴

Entre los tseltales, así como en distintos pueblos mayenses, se sabe que el cuerpo es una parte del mundo. No se encuentra aislada de los árboles, de los ojos de agua, de los cerros, de la tierra, de la milpa y las semillas. Tampoco de las fuerzas anímicas, oníricas ni de los seres que pertenecen al plano espiritual, que también constituyen la totalidad. Precisamente por ello las personas, al realizar el *pat o'tan* (saludos al corazón, discursos poéticos), le agradecen a los *ajawetik* por proveerles de aquello que les permite subsistir. Éstas son las razones por las cuales el cuerpo, el *bak'etal*, no está únicamente compuesto por una anatomía material, sino por otras sustancias que lo constituyen en una *persona*.

Esa visión holística del cuerpo y su relación con otras entidades anímicas ha sido estudiada por la antropología del *personhood*,¹⁵ en la cual se afirma que la persona se constituye a partir de la totalidad de sus relaciones con diferentes objetos, lugares, animales, energías y entidades inmateriales. Esa visión del cuerpo sucede en sociedades que no corresponden con la idea de persona occidental, donde la gente, de acuerdo con Lozada-Toledo y Vigliani, “asignan cualidades humanas —intelectuales, emocionales y subjetivas— a entidades no humanas, como animales, ríos, plantas,

¹⁰ Emma Delfina Chirix García “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 154.

¹¹ Una muestra de ello puede verse en el Códice de Azcatitlan, documento que aborda la historia del pueblo azteca mexicana, desde su fundación hasta su caída, tras la invasión de la Corona española. Para conocer una interpretación detallada, véase María Castañeda de la Paz “Los códices históricos mexicas. El códice Azcatitlan”, *Eshea*, núm. 14 (1997), 273-299.

¹² Manuel Alberto Morales Damián, “Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya”, *Cuicuilco*, núm. 48 (2010), 279-298.

¹³ Javier Hirose López, “El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los chenes, Campeche”, *Revista Pueblos y Fronteras*, núm. 4 (2007), 4.

¹⁴ Es importante señalar, aun cuando no profundice en este punto, que el proceso colonial de los pueblos originarios implicó la colonización de los cuerpos, de los afectos, del género. Por ello no debe plantearse que las formas de ser de las mujeres y los hombres sea la misma que en los tiempos precolombinos.

¹⁵ Véase Chris Fowler, *The archaeology of personhood. An anthropological approach* (Londres / Nueva York: Routledge, 2004); Susan Gillespie, “Personhood, agency, and mortuary ritual: A case study from the ancient Maya”, *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 20 (2001), 73-112.

astros o rocas, con quienes además entablan vínculos sociales”.¹⁶

La antropología de la *personhood* ha señalado que en las culturas prehispánicas existía un fuerte vínculo entre el cuerpo con la mente, el alma, la respiración, el espíritu, la memoria y la experiencia. De igual manera, se afirma que “tales aspectos pueden residir en rasgos del cuerpo, pero también en otras cosas y lugares. Algunas cualidades pueden ser temporales, mientras que otras pueden ser eternas, ancestrales, o preexistir a la persona, e incluso prolongarse luego de su muerte”.¹⁷ Esta perspectiva antropológica de la *personhood* me permite pensar que no todo de las prácticas y creencias del mundo mesoamericano prehispánico está desarraigado de las culturas del presente, pues entre los tseltales, como en los tsotsiles, la persona está compuesta y definida de manera múltiple. Para que el cuerpo se constituya en una persona no sólo bastan las expresiones materiales del mundo ni de las construcciones sociales que inciden en la subjetivación de la persona, sino de aquellas que pertenecen a otro orden, como la perspectiva espiritual que existía y aún existe en los pueblos tseltales. Como plantean Lozada-Toledo y Vigliani, “la noción de persona abarca una amplia variedad de formas de las cuales el ser humano es una de ellas”¹⁸.

Esa característica múltiple de persona es nombrada por Marilyn Strathern¹⁹ como la noción “dividual”, que no singulariza las partes que constituyen a la persona, por el contrario, las integra. Ello se reconoce al reflexionar que los cuerpos tienen una composición interna y externa, son inherentes. Como se verá en el siguiente apartado, las entidades anímicas, la construcción social del sexo y género, no son sólo construcciones biológicas sino culturales. La noción de persona en los tseltales está conformada por la presencia encarnada de lo material, lo simbólico y lo espiritual que constituye la forma de sentir, de pensar, de vivir

y también de incorporar las dimensiones genéricas y sexuales²⁰ de los cuerpos.

Algo importante de señalar brevemente es que la constitución de la persona (cuerpo-alma-corazón-mente) y las entidades anímicas tenían diferenciaciones jerárquicas, a partir de las edades de cada hombre y mujer. Es decir, se designaban tareas, responsabilidades y compromisos. Si bien en los estudios antropológicos de género y feministas se habla de una división sexual del trabajo, también es sugerente plantear que las jerarquías no eran excluyentes, es decir, cada persona cumplía una función social para la reproducción de la vida.²¹ De allí que las personas “jóvenes”, como una etapa de vida, también asumían labores correspondientes a su edad. Actividades como la agricultura, la participación en actividades sociales y, por supuesto, el matrimonio como el tránsito hacia la adultez.

Corposubjetivación, prácticas corporales y performatividad

Se ha planteado que interrogarse sobre el cuerpo es, sobre todo, un interés de las “sociedades contemporáneas”,²² del interés de los feminismos y los estudios de género, los cuales han puesto el cuerpo en el centro del debate —como un deber político— para reflexionar sobre las desigualdades, las violencias, las opresiones, el control y el disciplinamiento que el cuerpo históricamente ha sufrido, y más cuando se trata de un cuerpo “femenino”, cuando expresa una sexualidad otra que transgrede la heteronorma y cuando es un cuerpo racializado, marginado, excluido y abyecto. En

²⁰ Por cuestiones de espacio no desarrollo, con la profundidad que amerita, la reflexión sobre la colonialidad del género y la sexualidad. Entiendo que las formas de vivenciar el cuerpo también se debieron a la *colonialidad del saber* y del *ser*, que incidió en la manera hegemónicamente permitida para auto-descubrir el cuerpo. Es decir, se establecieron normas por la hegemonía heteronormativa y patriarcal para regular la constitución genérica del cuerpo.

²¹ Véase Aura Cumes, “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 297-310.

²² David Le Breton, *Adiós al cuerpo* (México: La Cifra, 1999).

¹⁶ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁷ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁸ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁹ Marilyn Strathern, *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with society in Melanesia*. (Los Ángeles: University of California Press, 1988).

el cuerpo se materializa el poder, la sexualidad, el género y la subjetividad, “metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo”.²³ Un cuerpo que también está enraizado dentro de estructuras y símbolos sociales que difícilmente escapan de ellas.

Aunado a lo anterior, me parece importante abrir una ruta de reflexión sobre las formas y miradas en que se ha abordado el cuerpo para situar un análisis con jóvenes tseltales en Chiapas, donde la experiencia y la subjetividad sea el sustento reflexivo. Para ello, integro varios testimonios que dan cuenta de cómo culturalmente significamos el cuerpo; cómo lo descubrimos, y cuáles son las circunstancias que permiten hallar nuestros adentros. Recupero la experiencia corporal que es, ante todo, un proceso de subjetivación que refiere, como Michel Foucault²⁴ señala, al modo en que un ser humano se transforma y aprende a reconocerse como sujeto, a partir de sus propias prácticas y usos de sí, aunque siempre inmerso en múltiples relaciones de poder a las que resiste, interpela y actúa. Esto se vincula con la *corposubjetivación*, como lo sugiere la antropóloga Alba Pons, quien apela a los procesos multidimensionales “mediante los cuales los sujetos nos encarnamos como tal y en los que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad, la sexualidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante”.²⁵

De acuerdo con Alba Pons, en el proceso de la *corposubjetivación* se entrelazan diferentes niveles de la experiencia que “producen, intercorporal e intersubjetivamente (*inter/acciones*) resignificaciones constantes de los referentes (*meta/acciones*) que van siendo encarnados a través de las prácticas corporales (*encarnar/acciones*)”.²⁶ Ello, en otras palabras, quiere

decir que a lo largo del tiempo —a partir de las trayectorias, de las relaciones, de los campos en los que transitamos y el intercambio de lo que vemos, sentimos y escuchamos con otras personas—, el cuerpo experimenta rupturas, variaciones y apropiaciones de nuevos gustos, afectos, deseos, consumos e intereses que están vinculados con la identidad sexual y de género que asumimos.

Pero la *corposubjetivación*, como un proceso teórico y práctico, tiene como referencia el planteamiento de Elsa Muñiz,²⁷ quien considera que, para reflexionar sobre las experiencias del cuerpo, es necesario centrar la mirada en las “prácticas corporales”, a partir de los usos intencionales, individuales y colectivos que adquiere. Precisamente, no sólo importa la reflexión sobre el cuerpo sino lo que se hace de él. En las prácticas “están comprendidas imágenes y representaciones, sensaciones y vivencias, tanto como los procesos de construcción y deconstrucción de las subjetividades y las identidades de los sujetos”.²⁸ Dichas “prácticas corporales” adquieren sentido, por un lado, a partir del proceso de *materialización de los cuerpos* en el que intervienen las relaciones sexuales y de género, así como las de etnia, clase y edad, diversos discursos, prácticas e instituciones que hacen que el cuerpo no sea un ser vacío. La materialización tiene que ver con prácticas, interacciones sociales y comportamientos que encarnamos, que asumimos como parte constitutiva de lo que somos. “Es un proceso, producto de los efectos discursivos, de las prácticas corporales y de la performatividad”.²⁹

Las “prácticas corporales” se manifiestan mediante la *performatividad* que, siguiendo los planteamientos de Judith Butler, “no es un acto único, sino una repetición [normativa] y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuer-

²³ David Le Breton, *La sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 73.

²⁴ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3 (1988), 3-20.

²⁵ Alba Pons Rabasa “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva”, en *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, de Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus, coords. (México: UNAM-IIIJ, 2018), 25.

²⁶ Alba Pons Rabasa, “De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la norma-

lización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México” (tesis doctoral, UAM-I, 2016), 467.

²⁷ Elsa Muñiz, “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, en *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, de Elsa Muñiz, coord. (México: UAM / Anthropos, 2010), 17-50.

²⁸ Muñiz, “Las prácticas corporales...”, 21.

²⁹ Pons Rabasa “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes...” (2018), 41.

po”.³⁰ Esa reiteración de una norma o del conjunto de normas reguladoras pretende establecer lo que los sujetos deben de ser para legitimar su identidad y corporalidad. Por ello, se plantea que la *performatividad*, en tanto práctica y discurso, “produce los efectos que nombra”;³¹ constituye la materialidad de los cuerpos subjetivados, generizados y sexuados. Dicha materialidad es entendida “como el efecto más productivo del poder”³². Pero es precisamente en esas relaciones de poder que las “prácticas corporales” interpelan la norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos, para dar apertura a otras posibilidades de ejercer el género y la sexualidad.

La performatividad no es una sustancia o esencia estática. Tampoco debe pensarse como una “simple” teatralización o representación de las prácticas y discursos sociales. No es una mera reproducción mecánica de las normas. “El género además de ser norma, es en sí mismo extravío [...] ningún sujeto en tanto que tal puede estar fuera de la normatividad, pero tampoco completamente subyugado a ella, porque la norma es representación y como tal siempre está en tensión con la experiencia”.³³ En ese sentido, la performatividad es intervención, un modo de incidir en el espacio-cuerpo-territorio.

Camino metodológico: corpobiografías y autodescubrimiento

Para el desarrollo reflexivo de la episteme corporal se hizo indispensable recuperar relatos de vida de mujeres y hombres jóvenes tseltales, originarios de distintos municipios de Chiapas. Los relatos fueron obtenidos de encuentros programados en San Cristóbal de Las Casas durante los meses de agosto y septiembre de 2021. Mis interlocutores radican en dicha ciudad por cuestiones laborales y de estudio. La selección se

hizo a partir de una segmentación de edades, de entre 24 y 28 años, mediante una participación voluntaria, es decir, con una invitación directa. Las únicas variables para considerar a las personas participantes fueron pertenecer a un pueblo tselta y radicar temporalmente en la ciudad. En todos los casos, las personas participantes culminaron una licenciatura. Si bien, el nivel de escolaridad no fue un criterio para la selección, se puede inferir que hubo una mayor apertura al momento de hablar sobre el cuerpo.

Al mismo tiempo en que se recuperaron los relatos de vida, recurrí al empleo de la corpobiografía,³⁴ que no sólo implicó el relato hablado, sino el cuerpo mismo como un lugar de enunciación. La corpobiografía facilitó reconstruir los tránsitos de las experiencias corposubjetivas en torno a las formas en que el cuerpo se reveló como un autodescubrimiento en las personas, para distinguir las circunstancias en que eso sucedió y los sentidos que se adjudicó a ese particular momento. Además, la corpobiografía implica poner el cuerpo como el centro de reflexión vinculada con la experiencia y los tránsitos, es decir, en su forma de sentir, actuar y vivir.

Esto implicó compartir mi experiencia corposubjetiva al momento de conversar con mis interlocutores, porque fue un modo de situarnos en una misma posición de autodescubrimiento. Ello contribuyó a establecer confianzas y confidencias sobre los pliegues íntimos que envuelven nuestra corporalidad y que fueron contados en cada encuentro. Por esa razón, decidí insertar mi propia experiencia en el análisis de la constitución del cuerpo en persona, para distinguir cómo la generización incide en las formas en que se descubre la anatomía y se socializa la experiencia encarnada. Además, compartir mi propio autodescubrimiento implicó la movilización del *sentipensamiento* corposubjetivo de lo que encarno, que diseminó el distanciamiento entre quien escribe y revela su propia experiencia; en ese sentido, fue importante la aplicación de las corpobiografías a fin de comprender los

³⁰ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 17.

³¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 18.

³² Judith Butler *Cuerpos que importan...*, 18.

³³ Alba Pons Rabasa, “De la representación a la corposubjetivación. La configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en *Mujeres y VIH en México. Diálogos y tensiones entre perspectivas de atención a la salud*, de Ana Muchástegui, coord. (México: UAM-X / Imagia, 2018), 239.

³⁴ Rosana Paula Rodríguez, “Corpobiografía de mujeres. Reflexiones epistemológicas y metodológicas”, ponencia [32 pp.], I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales de la UNCuyo (Mendoza, UNCuyo, 2016).

procesos que cada persona transitó para revelar ante sus propios ojos lo que llevan en sí misma: el cuerpo.

Para comprender cómo se performativizan y materializan los cuerpos, a través de prácticas y discursos que llevan a cabo las personas jóvenes, se consideró importante intersectarla con la categoría “juventud”, que no se trata únicamente de un grupo poblacional, una etapa de la vida o un momento biológico del ser humano, sino de una construcción sociocultural dinámica y heterogénea. En algunos estudios antropológicos, retomando la propuesta del antropólogo Javier Gutiérrez con las comunidades ch’oles, se afirma que, si bien la noción de *juventud* no existe como tal en las lenguas originarias de quienes participan en la investigación, hay una etapa de la vida que se asocia con la madurez biológica, el inicio de la fertilidad y la reproducción, así como el trabajo comunitario, previo al matrimonio, que asumen los niños y las niñas en el momento en que transitan hacia la adultez. Por ello, como señaló Gutiérrez —a partir de una propuesta sugerida por quien aquí escribe—, es necesario trabajar con “las formas lingüísticas en que se dividen las etapas de vida, con el fin de ubicar los sentidos de lo que significa ser ‘joven’ en el contexto de las comunidades indígenas”³⁵. Por ello, hablamos del *ch’iel kerem ach’ix*, es decir, un “joven” mujer y hombre” como aquella etapa que comprende el tránsito de la infancia hacia la adultez. Momento en que consideramos relevante para desentrañar las formas en que el cuerpo fue descubierto en esa etapa.

***Sna’beyel jbak’etaltik*: descubrir el cuerpo**

A todos, en algún momento, el cuerpo se nos reveló como si fuera algo que recién acabáramos de descubrir. Quizá porque nos resultaba tan cotidiano que nunca prestamos atención a nuestra propia anatomía o porque no nos habíamos hecho conscientes de lo que somos. Vivíamos con nuestras rutinas sin preguntar por nuestro cuerpo, si lo reconocíamos más allá de lo que veíamos frente al espejo al momento de peinarnos o al darnos un baño y vernos desnudos.

³⁵ Javier Gutiérrez Sánchez, “‘ser joven’ en distintos contextos ch’oles del norte de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 50 (2017), 300.

Tal vez nos resultaba demasiado evidente o indiferente que no había necesidad de contemplarnos. Pero un día, algo debió de suceder para observar nuestras extremidades y la fisiología que habitamos. Quizá por algo que nos causó conflicto, incertidumbre o asombro, a partir de una experiencia inédita, al punto de generar un giro, un quiebre en la forma de percibir nuestra composición. Esto es, en palabras de Víctor Turner, “un disparador simbólico de confrontación o encuentro”,³⁶ que posibilita extrañarnos y encontrarnos con nuestros adentros. Así nos detuvimos a palpar las honduras de nuestro cuerpo y a mirar los remaneros de la piel. Ese primer instante fue el ejercicio de una *episteme* corporal subjetiva que, seguramente, hubo un antes y un después de sentir la manera en que nosotros mismos nos encarnamos, pues, como en la película *Synecdoche, New York*³⁷ se revela, “no hay nadie más viviéndonos”. ¿Cuáles fueron las circunstancias que nos llevaron a descubrir y preguntar por nuestro propio cuerpo? ¿Cómo aprendimos a reconocer nuestro cuerpo? ¿Lo reconocemos? El cuándo es un tiempo relativo y el cómo es una circunstancia particular que, posiblemente, tenga alguna relación con las experiencias de quienes, hasta ahora, han hecho su propio hallazgo corporal.

Dar respuesta a esas interrogantes no es del todo sencillo. No obstante, por una cuestión metodológica y política, tejo mi propia experiencia con la de hombres y mujeres jóvenes tseltales para entrever la manera en que se nos manifestó dicha aparición corporal. Para empezar, en un proceso de recordación, el momento en que por primera vez me vi con cierto detenimiento fue cuando cursaba el tercer grado de secundaria. Por cuestiones familiares, me mudé de una comunidad tseltal hacia la ciudad. Al inicio del ciclo escolar, me sucedieron dos cosas. Por un lado, noté que la mayoría de mis compañeros hombres de clase eran más altos que yo, además de que eran “güeros”; también mis compañeras. Eso me hizo distinguir mi baja estatura y que mi piel era morena, pues había crecido en un contexto donde todos compartíamos la misma tez, sin

³⁶ Víctor Turner, *Dramas sociales y metáforas sociales* (Nueva York: Cornell University Press, 1974), 14.

³⁷ Charlie Kaufman, dir., *Synecdoche, New York* (Los Ángeles, Sidney Kimmel Entertainment, 2008), 124 min.

necesidad de interrogarlo. Eso me llevó a notar que había tantos cuerpos distintos al mío, pero jamás antes había pensado, siquiera, en el color ni en la textura de mi piel. Ésa fue una de las primeras rupturas experimentadas al verme y al ver a otros/as.³⁸ Es posible que esto se debiera a que yo era el único, tal vez de los pocos, con una piel distinta a la mayoría de mi grupo. En ese tiempo no me reconocía “indígena” ni tampoco tseltal. Por ello, no fue un momento de ruptura ni de incertidumbre.³⁹ Fue mucho tiempo después cuando descubrí que el cuerpo indígena también tenía otras connotaciones, sobre todo, por la historia colonial y las opresiones que constituían la racialización de los cuerpos.

Por el otro, recuerdo que en aquel tiempo comenzaban a crecer los vellos púbicos en mis genitales. Si bien había leído en los libros de ciencias naturales que eso nos sucedía a todas las personas, me causó cierta incertidumbre, tanto que se lo conté a mi padre, porque pensé que algo estaba mal con mi cuerpo. Entonces, él me dijo que era normal, que había dejado de ser un niño para ser un “joven”. Ese cambio de ser *kerem* (niño) a *ch'iel kerem ach'ix*, es decir, un “joven hombre y mujer”, implicaba que mi cuerpo había crecido y cambiado no sólo físicamente, sino en mi capacidad de pensar, que por esa razón era consciente de mis cambios corporales. Este momento de transición, como un ritual de paso, tanto en hombres como en mujeres, es nombrado en tseltal como *julix sch'u'lel* (su conciencia-pensamiento-alma ha llegado) y *la yich'ix yo'tan* (ya tiene corazón). Ambas formas de enunciar el paso tienen que ver con lo espiritual, con el razonamiento, las responsabilidades que uno empieza a asumir, incluso con la capacidad reproductiva que el cuerpo desarrolla. Además, como Gabriel Bourdin⁴⁰ lo deno-

³⁸ Ésa no fue —ciertamente— la primera vez que vi a personas con una piel distinta a la mía, pues las había visto en las películas que transmitían en el canal abierto, pero no lo razoné. No implicó un acontecimiento que me interpelara o causara incertidumbre, como sí fue el hecho de verme entre tantos.

³⁹ En mi experiencia, fue hasta la preparatoria cuando por primera vez alguien me llamó indígena por reconocermelo de un pueblo de Tenejapa, hablante del tseltal. Cuando me fue dicho me asombró, pues no sabía que había maneras de identificar a los cuerpos por mestizos, ladinos, criollos, negros, indígenas.

⁴⁰ Gabriel Bourdin, *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística* (México: UADY, 2007).

mina, se enuncian dichas expresiones porque “el cuerpo [es] una extensión metafórica del lenguaje” y, por supuesto, el lenguaje como una extensión del cuerpo, pues mediante éste es que podemos representarlo y nombrarlo.

De tal manera, me tomé el tiempo para mirarme con atención. Aquel primer momento fue un hallazgo personal que, seguramente, cada persona la significó de una forma distinta, en un tiempo y espacio singular. No obstante, la introspección corporal, sin duda, fue crucial, pues así aprendimos a reconocer el reflejo de nuestro rostro; con nuestras manos sentimos la tesitura de nuestro cuerpo, descubrimos la composición de nuestra piel, la suavidad de los párpados, la profundidad del ombligo, las huellas dactilares de las manos, la rigidez de las rodillas y los filamentos del cabello. De ese modo reconocimos nuestros lunares dispersos desde la cabeza hasta los pies, que son las marcas más íntimas que tenemos. Identificamos el tono de nuestra voz y el sonido de las carcajadas que desprendemos cuando algo nos causa risa; la manera en que caminamos y sonreímos, aun cuando no podamos describirlos. Ese hallazgo íntimo, tan nuestro, nos permitió reconocernos entre la gente, saber que nadie habita el mismo cuerpo, que cada anatomía tiene una singularidad que jamás se asemeja con la de nadie, incluso entre los gemelos. “El cuerpo en tanto encarna [a cada persona], es la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el toque que lo distingue de los otros”.⁴¹

Pero este proceso de autoexploración, no sólo se dio, al menos no en mi caso, únicamente con el uso de la vista sino con las manos. El palparme, sentir cada parte mía, fue un ejercicio de reconocimiento, que lo hice sin revelárselo a nadie porque, incluso, tenía pena de mirarme a mí mismo, como si al deshilar cada pliegue me fuera quedando sin ropa frente a ojos extraños que eran los míos. No sé si esta práctica del sentir el cuerpo sea cotidiano, aun cuando sea algo que nos pertenece y que nunca podemos despojar: nacemos y morimos con él. Este, el que habito, lleva un nombre que, al nombrarlo, despliega toda una historia personal que me subjetiva y constituye

⁴¹ Le Breton, *La sociología del cuerpo...*, 11.

en un ser social con identidad. Así reconocemos que el cuerpo no está vacío, que es una materialidad significativa. Se vuelve más complejo cuando vamos reconociendo todas las cosas que siente, escucha, vive y experimenta el cuerpo en su proceso de materialización en el cual, como señala Muñiz, “intervienen las relaciones sexuales, de género, etnia, clase y edad [...] también diversos discursos, prácticas e instituciones”.⁴² Ese proceso no es gratuito, está condicionado por ideologías culturales, sociales e históricas construidas desde la hegemonía heterosexual y patriarcal, que establecen diferencias y desigualdades que impactan directamente en los cuerpos.

En el proceso de ir descubriendo(nos), también reconocemos que, para hacer comprensible la experiencia, nos encarnamos en cuerpos femeninos y masculinos. Tales prescripciones sociales y culturales las apropiamos en los distintos campos donde interactuamos, pues nadie nace siendo mujer y hombre, para ello, el cuerpo es conferido de normas, prácticas y discursos que fijan el deber ser de cada género. Esta diferenciación del género, así como del sexo, inciden en las significaciones y lecturas que damos al cuerpo. Así lo escribe Judith Butler al afirmar que el sexo y el género “obligan la configuración social de los cuerpos”.⁴³ Lo anterior puede reconocerse en el relato de la joven Gómez, tseltal de Oxchuc, quien comparte cuándo y cómo fue el momento en que prestó atención a su cuerpo:

K'ax la jxi' k'alal jajch' koel te jch'ujte, yu'un la kuy te chamelon a. Yu'un abi, la kalbey ya'y te jme'e, ja'la yalbon te ja' jich jtaletik te antsotike: “kanantay aba, yu'un jich maba ataj chamel ta ora”, la yalbon. Jich jajch'on ta sk'abuel te jlu'e, te jchu'e, yu'un yakal ta chi'el. Ja' nel k'aal te lek la jkil bit'il jelon te jbak'etale.

Cuando menstrué la primera vez tuve miedo, pensé que estaba enferma. Entonces, se lo conté a mi mamá, ella me dijo que eso nos pasaba a nosotras las mujeres: “cuídate bien, porque tu cuerpo ya está listo para quedar embarazada”, me dijo. Así empecé a verme la vagina, mis senos que crecían. Ésa fue la primera vez que vi

cómo mi cuerpo había cambiado (testimonio de Gómez, Oxchuc, 28 años).

En el relato de Gómez se identifica que el reconocimiento de su cuerpo se dio a partir de un proceso orgánico corporal en el que, a su vez, significó la conciencia de ser “mujer”, como su madre se lo dijo, así como de la condición reproductiva (embarazo) que su cuerpo ya había desarrollado y los cuidados que debía asumir. Al parecer hay una relación entre descubrir el cuerpo y la identidad sexual que socialmente se espera de una persona; entiendo ésta como “el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinado, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos, y las relaciones eróticas [atribuidas al sexo]”.⁴⁴ Más o menos como a mí me sucedió, Gómez recurrió al conocimiento de su madre para contarle sobre su menstruación, pues pensaba que algo estaba mal en ella. Eso se vincula con la construcción discursiva y material del género: “tema de mujeres se trata con mujeres; tema de hombres, con hombres”. Se visibiliza en la manera en que, tanto ella como yo, actuamos al notar los cambios en nuestro cuerpo y recurrir a nuestro alter “femenino” y “masculino” para contar lo que nos sucedía.

Aunado a lo anterior, el proceso de *corporsubjetivación* no sólo implica lo dicho en el relato hablado, sino el cuerpo como un lugar donde se expresan las marcas y los cambios más visibles ante los ojos de los demás. El joven López, joven tseltal de San Juan Cancuc, relata que el primer momento en que observó su cuerpo fue al cursar la secundaria. En aquel tiempo sentía atracción por una chica de su generación, por lo que comenzó a darle cierta relevancia a su apariencia, debido al deseo afectivo que experimentaba:

K'alal ayon ta bulucheb ja'wil ochon ta secundaria, tey la jnabey sba a la tul ach'ix. K'ax la jmulan, ya xp'itp'un te k'otan k'alal ya jta ta ilel a. Jich jajchon ta sk'abuel te jsite. La kil te jsit-kelaw, la jtes te jole jich bit'il “mango

⁴² Muñiz “Las prácticas corporales...”, 38.

⁴³ Butler, *El género en disputa...*, 232.

chupado” ya yalik, yu’un la jk’an te t’ujbiltiknax ya yilon ek te ach’ixe. Ja’ jich te la jnop yilel te jbak’etale, lek la jk’an kak’ba ta ilel.

Cuando tenía doce años entré a la secundaria, allí conocí a una chica. Me gustó mucho, mi corazón latía fuerte cuando la veía. Así empecé a ver mi cara. Vi mi rostro, me empecé a peinar con un corte de “mango chupado” como le dicen, porque quería que ella también me viera. Así comencé a ver mi cuerpo, quería que notara que tenía una buena apariencia (testimonio de López, tseltal de San Juan Cancuc, 24 años).

En la experiencia de López sobresalen varios elementos. Por un lado, que fue a partir de un sentimiento afectivo, de encarnar la atracción hacia un género opuesto al de él, que dio relevancia al hecho de arreglar su aspecto físico. En la expresión “quería que notara que tenía una buena apariencia” se revela que, para que alguien más pueda reconocer lo que somos o tenemos, el primer paso es saber que la persona misma lo reconoce, hay una idea de la imagen que tiene y que desea proyectar. Esto implica, como señalan Zúñiga y Morales: “[Reconocer] lo que sentimos y vemos de nosotros. Soy el cuerpo que siento y el cuerpo que veo”.⁴⁵ Pero ese reconocimiento de la imagen corporal implica, siguiendo a David Nasio,⁴⁶ la imagen del reflejo visible en el espejo (bonita, guapo, bien afeitado, etcétera) y la imagen mental de las impresiones sensoriales (sentirse triste, alegre), la que está en la conciencia. La conjunción de ambos es un proceso *corposubjetivo*, pues implica realizar una idea de lo que soy reconociéndome y sintiéndome⁴⁷ de una manera personal.

Un segundo elemento es la edad de López: entre los tseltales se reconoce que el niño comienza su trán-

sito hacia la juventud a partir de los doce años.⁴⁸ En esa etapa de la vida, por la materialización cultural de los géneros desde una estructura patriarcal, las jóvenes mujeres y los jóvenes hombres empiezan a ser separados de los espacios donde usualmente se reunían o jugaban durante la infancia, porque los deseos corporales, al mismo tiempo en que aparecen, son restringidos. Esto se identifica en el relato de Rodríguez, tseltal de Oxchuc, quien narra lo siguiente:

Lek la kil te jbak’etale k’alal jajch ta muk’ubtesel te jchue’, yu’un k’exawon mok ma jna’ binti yakal ta k’axel ta jbak’etal. Ta jparajee, ay a la be ja’, nopol ta jna. Tey ya xnuxik kerem ach’ixetik, lek xtajinonjo’tik sok x-atinonjo’tik. Ay ala tul kerem te ja’nax ya sk’abuon, jich ya sk’abu ek te yan ach’ixetik, ya spas jich k’alal ya jtsob jbatik ta tajimal. La kil te binti pajal kich’o sok te ach’ixetik: yu’un ch’i te jchu’tike. Ja’ stojol te ya kich’tik k’abuel a. La jcholbey ya’y te jme’e, la yalbol te ya jlap jk’u yu’un jich ma yilbonik a. Te jo’one ma jnop te maba lek, ma jna’ bistuk yu’un ya jmuk te jbak’etale. Ja’to k’alal ochonta secundaria la jnop bistuk jich ak’ax a. Tey la jnop te kich’oj bak’etal yu’un ants, te maba pajal sok te winiketik, la jnop te ya smuk’ubte sba te jbak’etaltike.

Observé con atención mi cuerpo cuando empezaron a crecerme los senos, pero fue por pena o ignorancia de no saber qué estaba sucediendo conmigo. En mi comunidad, cerca de mi casa, hay un arroyo. Allí niños y niñas nos reuníamos para jugar y bañarnos. Pero uno de los niños me veía con mucha atención, también veía a mis amigas, lo hacía cuando nos juntábamos a jugar. Noté que tenía algo en común con las niñas: que nuestros senos habían crecido. Eso era por lo que él nos veía. Se lo conté a mi mamá, y ella me dijo que cuando jugara usara un suéter para que no me vieran. Pero no pen-

⁴⁵ Magda Estrella Zúñiga Zenteno y Jesús Morales Bermúdez, *Jóvenes de Chiapas: cuerpos y subjetividades. Reflexiones en torno a fenómenos contemporáneos* (Tuxtla Gutiérrez: Unicach / Juan Pablo Editores, 2020), 141.

⁴⁶ David Nasio, *Mi cuerpo y sus imágenes* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

⁴⁷ Vale la pena destacar que, para Nasio (*Mi cuerpo...*, 2008), la imagen del yo, en tanto subjetiva, puede ser una sustancia deformada de lo que uno ve en y para sí mismo; como sucede con hombres y mujeres que sufren anorexia, al crear una idea sobre su cuerpo que no los hace sentir cómodos. Ello puede llevar a tomar acciones que afectan al cuerpo.

⁴⁸ En distintas comunidades, alguien que cumple dicha edad ya puede ser cooperante. Es decir, puede comenzar a asumir responsabilidades comunitarias, inicialmente con actividades básicas como apoyar a limpiar los mojones y limpiar las veredas. Esto indica que, ante los ojos de la comunidad, ha dejado de ser un niño para transitar hacia su adultez. Esto, sin duda, es uno de los primeros procesos donde se materializan la división sexual del trabajo y los roles de género, pues ser cooperante y el derecho a la tierra es únicamente para los hombres. Las mujeres, por el contrario, no cuentan con ese derecho, pues las decisiones y cargos comunitarios son masculinizados.

saba que eso fuera malo, no entendí el por qué tenía que taparme. Fue cuando entré a la secundaria cuando supe por qué pasaba eso. Allí me di cuenta que tenía un cuerpo de mujer, distinto al de los hombres y que por etapas va cambiando (Testimonio de Rodríguez, tselta de Oxchuc, 25 años).

El crecimiento biológico de nuestra anatomía implica, al mismo tiempo, el desarrollo de la conciencia, es decir, del *ch'ulel*, con el cual se expresan las emociones, los afectos y los deseos. Esa es la razón por la cual el cuerpo, de acuerdo con Sáenz y colaboradores, “no puede ser entendido solamente desde una perspectiva anatómica o fisiológica sino, de una manera más primaria, como una materialidad, una corporalidad deseante”.⁴⁹ Esto puede identificarse en los relatos antes expuestos al reflexionar cómo los niños y las niñas, una vez que hacen su tránsito hacia la adultez, nombrada como *ch'iel kerem ach'ix*, son separados de los espacios donde antes solían estar juntos por la madurez del cuerpo y porque su *ch'ulel* ha crecido y, por ello, el deseo corporal comienza a manifestarse. Los cuerpos se ocultan, como el hecho de no mostrar los senos al sexo biológico opuesto. Esto se anuda con la cuestión cultural de los géneros al no permitir que las jóvenes mujeres se encuentren con los hombres en espacios cerrados o aislados de la comunidad. De lo contrario, el padre y la madre de la mujer pueden exigir que se casen, pues se cree que ya están en edad de reproducirse, de hacer algo indebido sin el consentimiento de las familias ni de la comunidad. Existe la creencia de que es en esa etapa de la vida cuando los jóvenes, tanto hombres como mujeres, empiezan a experimentar atracción por los cuerpos. Entre los tseltales, existe una forma específica para nombrar el deseo sexual, ya *schijubix*, es decir, “ya tiene antojo de sexo”.

De manera similar, el descubrimiento del cuerpo, la construcción de una imagen del “yo”, así como la expresión de los deseos, está relacionado con encarnar el género y su *performatividad*. Eso se deja ver en cada uno de los testimonios compartidos, donde

la categoría “mujer” y “hombre” se manifiestan y actúa según sea la condición asignada al género, más que al sexo. Pues, aun cuando biológicamente los cuerpos sean distintos, estos se materializan a partir de la “repetición obligatoria de normas que en un contexto histórico y cultural específico determinan lo que se entiende por masculino y femenino”.⁵⁰ Ello, al mismo tiempo, se vincula con la construcción cultural del sexo.

Encarnar el cuerpo

Al plantearles la pregunta a los jóvenes tseltales sobre qué significaba el cuerpo, resultó interesante ver las reacciones, acompañadas de cierta incertidumbre, al afirmar que hasta ese momento no se habían siquiera hecho la interrogante. Lo mismo sucedió al querer saber si lo reconocían. Eso me hizo pensar que el ejercicio de observarse, de realizar una introspección corporal no es un hábito apropiado. Es posible que esto tenga una connotación cultural, donde la socialización o las pláticas sobre el cuerpo no sean una práctica normalizada entre los tseltales, al menos no de manera explícita; sin embargo, al escuchar las experiencias sobre los cambios que cada uno experimentó al dejar de ser *kerem ach'ix* para ser *chi'el kerem ach'ix*, me permitió entrever la forma en que el cuerpo sí se hace presente, en tanto que cada uno tiene conciencia del tiempo, la circunstancia y las condiciones vividas, para reconocer el momento en que se detuvieron a contemplar. La capacidad de sentir y razonar los cambios corporales no sólo está asociada con lo visible, como la materialidad del cuerpo, sino ante el crecimiento del alma-conciencia-lenguaje que acrecientan nuestras capacidades sensoriales y perceptivas.

Por ello, resulta importante no sólo pensar el cuerpo en su materialidad más abstracta porque, como señala Adriana Guzmán, “no es posible comprender al cuerpo si al mismo tiempo no se considera al sujeto, su experiencia y el contexto que determina a ambos o, en otras palabras, la cultura en la que el sujeto vive la experiencia”.⁵¹ El cuerpo siempre ha estado allí:

⁴⁹ Marya Hinira Sáenz Cabezas *et al.*, “Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler”, *Estudios Políticos*, núm. 50 (2017), 93.

⁵⁰ Judith Butler, “*El género en disputa...*” (2007), 87.

⁵¹ Adriana Guzmán, *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto* (México: INAH, 2016), 47-48.

presente, constante y dinámico. En tal sentido, encarnar el cuerpo no sólo implica el reconocimiento de la materialidad, la performatividad y las prácticas, sino reconocer la experiencia vivida y que se asume como parte constitutiva del cuerpo. Además de saber que el *ch'ulel*, así como del *o'tanil*, constituyen lo que una persona es. Así se identifica en el relato de López sobre una situación en particular que hasta la fecha la mantiene presente:

K'alal ch'inonto ae, te jmam ya yik'on bel ta a'tel ta jk'in-altik. Ay jun k'aal te la jboj te jk'abe yu'un ma lek la jtsak te machite. Bayel ch'ichel lok' bel ta jk'abe, k'ax la jxi' te ko'tane. Jich la kil te jch'ich'ele, la k'ay te sk'uxilil te jk'abe. Jajchon ta ok'el, la kuy te ma xtunix te jk'abe. Ja' jich te bit'il la jna' stojol te ya sk'an kanantay te jbak'etale tame yato jk'an kuxinon. Yo'tik ch'ionix mak yato jna' te bit'il la jboj te jk'abe, yu'un julix te jch'ulele.

Cuando era un niño, mi abuelo me llevaba a trabajar a la milpa. Hubo un día en que me corté porque no agarré bien el machete. La mano empezó a sangrarme mucho, tuve mucho miedo. Así vi sangre, sentí el dolor en mi mano. Lloré mucho, pensé que perdería la mano. Así entendí que debía cuidar mi cuerpo si quería vivir todavía. Ahora ya estoy grande pero aun recuerdo cómo me corté porque mi conciencia-alma creció (testimonio de López, tselal de San Juan Cancuc, 24 años).

La experiencia se encarna en el cuerpo, es una de las formas en que se aprehende lo vivido. Las marcas corporales no refieren únicamente a las que se graban en la piel, en forma de cortaduras y cicatrices —como sucedió con López—, sino en la memoria que habita en el cuerpo, en el *ch'ulel* y el *o'tanil*. Esas tres sustancias se encuentran visibles en el relato antes expuesto, lo cual quiere decir, que para que la experiencia se

encarne no basta con que el cuerpo lo reconozca, sino que además queden grabadas en la conciencia-alma y en el corazón, que son la parte intangible de nuestro ser. El cuerpo no es nada sin ellas. Por tanto, como Guzmán señala, “la cultura es experiencia que moldea al sujeto con todo y su cuerpo”.⁵²

Reflexiones finales

Todo sentido social pasa a través del cuerpo, se enraíza y establece en él, pero es en ciertos momentos cuando las experiencias encarnadas se reconocen o más bien se nombran, porque la introspección o el autorreconocimiento fisiológico no suele ser una práctica cotidiana ni frecuente entre los tseltales, como posiblemente sucede en otras culturas. Ese proceso de reconocer lo que somos es lo que denomino *episteme corporal*, que no es únicamente la capacidad de describir nuestros pliegues, sino de sentir y nombrar las marcas que se quedan grabadas en el *bak'etal*.

Como hemos constatado en los relatos de los jóvenes tseltales, realizar una etnografía del cuerpo resulta necesaria para comprender que nuestro proceso de subjetivación no está dado únicamente por las construcciones materiales, sino simbólicas y afectivas, dotadas de múltiples significaciones. Además, resulta interesante la manera en que las entidades anímicas como el *ch'ulel* adquieren un significado importante en la constitución del cuerpo en persona y que el crecimiento fisiológico está asociado con la madurez del pensamiento y sentimiento como dos componentes inseparables. De manera similar, la experiencia de descubrimiento corporal también está vinculada como los procesos de constitución del sexo-género. Esto último es otra ruta de análisis que vale la pena considerar en próximas contribuciones, vinculando la *colonialidad* del género, del cuerpo y de la afectividad.

⁵² Guzmán, *Revelación del cuerpo...*, 56.