

ISSN: 2954-4297

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP

Año 19, número 27, Julio-Diciembre 2024



DIRECTORIO
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
María Lilia Cedillo Ramírez

Rectora
José Manuel Alonso Orozco
Secretario General
José Carlos Bernal Suárez
*Vicerrectoría de Extensión
y Difusión de la Cultura*
Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Josefina Manjarrez Rosas
Directora
Ricardo A. Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado
Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico
Cecilia Concepción Cuan Rojas
Secretaria Administrativa
José Carlos Blázquez Espinosa
Coordinador de Publicaciones

CINTILLO LEGAL

MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 19, No. 27, Julio-Diciembre de 2024, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 <http://mirant.buap.mx>, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-110414033400-203, ISSN: 2954-4297. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación: 08 de agosto de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Fotografía de portada: *Sanando los males*
Fotografía de Claudia Cecilia Rangel Rivera

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalli Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP). Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil).

Presentación

ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA 3

DOSSIER

Las limpias como eje de las prácticas
terapéuticas teenek

IMELDA AGUIRRE MENDOZA 6

“Juntando las bilis”, el caso de una
médico tradicional

CECILIA RANGEL RIVERA 25

El sueño y el *costumbre*: Proceso de
reestablecimiento de la salud otomí

MARÍA GUADALUPE RAMÍREZ RAMOS 44

Medicina tradicional en Santiago Pinotepa
Nacional, Oaxaca. Algunas anotaciones
sobre la noción del cuerpo y la enfermedad
del grupo mixteco de la Costa Chica

CRISTOPHER SALDÍVAR LEOS 62

Bioarqueología del cuidado en
Maltrata, Veracruz.

El caso de enfermedades treponémicas

JUDITH L. RUIZ GONZÁLEZ

ULISES FUENTES TORRES

YAMILE LIRA LÓPEZ 75

MISCELÁNEA

Reseña

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ 104

“En Gustos Se Rompen Géneros”:
Las prácticas y gustos culinarios de insectos
en el sur de Puebla, México

RODOLFO GARCÍA CUEVAS

LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO 107

Mujeres, agricultura de subsistencia
y transformación del territorio
en Montenegro, Querétaro, México

MAGNOLIA HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ 124

Tres lecturas del topónimo de Zacatlán:
historia, interpretación y paisaje

ÁNGEL CRISTIAN OLVERA HERRERA 152

PRESENTACIÓN

Este número 27 de *Mirada Antropológica* está dedicado a los procesos de salud-enfermedad y la medicina tradicional. Los trabajos de investigación que se presentan tratan diversas problemáticas sobre el tema y escenarios de análisis en México. Los abordajes teóricos y metodológicos a los que acuden los autores también son distintos. De esta manera se genera conocimiento en torno a las representaciones sobre la salud-enfermedad, los especialistas, las prácticas de diagnóstico y de curación en las comunidades indígenas, campesinas y en otro tipo de unidades de estudio.

Este número temático explora diferentes tópicos como los especialistas, las nociones de cuerpo y salud, prácticas terapéuticas, el papel del sueño en el restablecimiento de la salud en comunidades actuales, así como las enfermedades treponémicas en las sociedades prehispánicas.

El primer artículo es escrito por Imelda Aguirre Mendoza, titulado *Las limpias como eje de las prácticas terapéuticas teenek*, es resultado de una investigación que aborda las limpias como un recurso terapéutico para el tratamiento de los males que agobian el espíritu y el cuerpo humano. El texto presenta en un primer momento una descripción etnográfica de dos procedimientos de limpia. Posteriormente bajo una perspectiva estructuralista se realiza el análisis de las evidencias etnográficas y finalmente concluye que las limpias son prácticas centrales para la cosmovisión teenek, ya que esta es una guía para la acción y para la comprensión del cuerpo y el cosmos de este grupo étnico.

El segundo artículo escrito por Cecilia Rangel Rivera, denominado “*Junta las bilis*”, *el caso de una médico tradicional*. Presenta un análisis interpretativo sobre la curación de la enfermedad de la bilis en una comunidad rural en el Estado de San Luis Potosí, México. El estudio se centra en el saber de una médica tradicional que es reconocida socialmente como la última persona que

se dedica a la curación de este tipo de padecimiento. A través de esta pesquisa se explora la construcción simbólica del proceso salud-enfermedad desde un enfoque hermenéutico. El texto busca contribuir al debate antropológico actual sobre las medicinas tradicionales campesinas en México y América Latina.

El tercer trabajo, prestando por María Guadalupe Ramírez Ramos, *El sueño y el costumbre: Proceso de restablecimiento de la salud otomí*, trata sobre el proceso del restablecimiento de la salud entre los otomíes de la Sierra Otomí Tepehua, en el Estado de Hidalgo, México. Este procedimiento está sustentado en la plena ejecución del *costumbre* y la interpretación de los sueños. Los otomíes piensan que la salud es un estado de equilibrio entre el individuo, la sociedad y las fuerzas extrahumanas y cuando este se rompe, acuden a los especialistas rituales, nombrados como bādi, quienes a través de sus conocimientos sobre plantas medicinales y la combinación de rezos, cantos y recortes de papel, realizan una serie de rituales para restaurar el equilibrio de la persona.

El cuarto artículo de Cristopher Saldívar Leos, denominado *Medicina tradicional en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Algunas anotaciones sobre la noción del cuerpo y la salud del grupo mixteco de la Costa Chica*, es resultado de una pesquisa sobre la cosmovisión en torno al cuerpo y la salud en un grupo mixteco del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. En este texto el autor explora cómo se construye la noción de cuerpo y de salud enfermedad. El objetivo es mostrar un ejemplo etnográfico de la falta de sustento empírico del cuerpo universal del que parte el modelo médico oficial.

Finalmente, Judith Ruiz González, Ulises Fuentes Torres y Yamile Lira López, presentan el artículo titulado *Bioarqueología del cuidado en Maltrata, Veracruz. El caso de enfermedades treponémicas*. Este texto tiene como objetivo conocer las prácticas de cuidado que recibieron individuos que padecieron enfermedades infecciosas en etapa crónica entre la población prehispánica del valle de Maltrata, en el Estado de Veracruz, México. Para el análisis se retoman

los planteamientos de la bioarqueología del cuidado y se aplicaron a dos casos de estudio que provienen de sitios del periodo Preclásico donde se ha diagnosticado a nivel paleopatológico la presencia de *Treponema pallidum*. La reflexión y el estudio de este tipo de padecimientos en el pasado resulta fundamental para conocer las prácticas de solidaridad en poblaciones humanas de la antigüedad, relacionadas con los procesos de cuidado y atención a los enfermos. Lo anterior impacta en el presente, porque permite reflexionar sobre el cuidado y la atención de las personas enfermas para asegurar su salud y sobrevivencia a lo largo de la historia.

A partir de este número temático sobre el sistema médico tradicional, La Revista Mirada Antropológica busca generar comunicación constante entre comunidades académicas.

Alejandra Gámez Espinosa

LAS LIMPIAS COMO EJE DE LAS PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS TEENEK

CLEANSING AS THE AXIS OF TEENEK THERAPEUTIC PRACTICES

IMELDA AGUIRRE MENDOZA*

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7668-1947>

Fecha de entrega: 10 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 05 de junio de 2024

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo destacar la importancia de las limpias como un recurso terapéutico para el tratamiento de los males que aquejan el espíritu y el cuerpo humano. En un primer momento se presenta una descripción etnográfica de un par de limpias para así comprender en qué consisten. Después se efectúa un análisis de carácter estructuralista que permite organizar la información en cuanto a sus procedimientos y elementos involucrados. Finalmente se advierte que las limpias son prácticas rectoras para la cosmología teenek, pues más allá de controlar los males, se muestran como claves para la comprensión del cuerpo y el cosmos.

PALABRAS CLAVE: *Limpia, terapéutica, curanderos, fuerza, teenek*

* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es directora del Museo Regional Potosino (INAH). Ha sido investigadora en el Programa Nacional de Etnografía y en el Programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, ambos adscritos al INAH. Sus principales líneas de investigación son la mitología, la ritualidad y la construcción del territorio entre poblaciones pame (xi'iui) y teenek de Querétaro y San Luis Potosí. Contacto: pulikbuk@gmail.com

ABSTRACT

This article aims to highlight the importance of cleansing as a therapeutic resource for the treatment of illnesses that afflict the human spirit and body. At first, an ethnographic description of a couple of cleans is presented to understand what they consist of. Afterwards, a structuralist analysis is carried out that allows the information to be organized in terms of its procedures and elements involved. Finally, it is noted that cleaning practices are guiding practices for Teenek cosmology, because beyond controlling illness, they are shown as keys to understanding the body and the cosmos.

KEYWORDS: *Clean, Therapeutic, Healers, Strength, Teenek*

INTRODUCCIÓN

Los teenek son el único pueblo de origen maya asentados en la Huasteca entre los estados de Veracruz, San Luis Potosí y Querétaro (Ruvalcaba, 1999). Estas poblaciones se sustentan principalmente en la agricultura de maíz, café, caña de azúcar y cítricos, complementada con empleos temporales en áreas urbanas clave de sus respectivos estados, así como en localidades fronterizas de Tamaulipas y Nuevo León.

En gran parte de las comunidades teenek, los curanderos y sus saberes en torno al tratamiento del cuerpo, las enfermedades y los males, coexisten con

el sistema de salud alópata, incluso, llegan a tener mayor relevancia en lugares donde no se cuentan con clínicas del sector salud ni médicos de cabecera. Los curanderos y otros especialistas rituales –rezanderos, hueseros y parteras– poseen un amplio conocimiento sobre la herbolaria, los astros, la vida y la muerte; asimismo, cuentan con el poder para reestablecer el óptimo funcionamiento del cuerpo y el espíritu¹, para esto despliegan un conjunto de recursos terapéuticos entre los que se encuentran las limpias.

Este artículo centra su atención en la trascendencia que tienen las limpias en la vida de las comunidades teenek. Se toman como fuente los registros etnográficos realizados en La Cercada y Tamapatz, comunidades con población teenek de los municipios de Jalpan, Querétaro y Aquismón, San Luis Potosí, respectivamente, entre los años 2006 y 2020. A manera de ejemplo, se presentará la descripción detallada de un par de limpias para así comprender en qué consisten estas prácticas y cuáles son sus procedimientos comunes. Posteriormente, se efectuará un análisis de carácter estructuralista (Lévi-Strauss, 2009), enfocado principalmente en el segundo ejemplo etnográfico, por ser el que nos permite identificar de manera más precisa y sistemática las fases, procedimientos, unidades mínimas y

1. Más información sobre el poder de los curanderos y sus características se puede leer en los trabajos de Aguirre (2022) y Gallardo (2000).

elementos involucrados. Con esto, finalmente se destacará la importancia de los instrumentos implementados, los discursos rituales y los tratamientos corporales articulados mediante sistemas de relaciones que se conforman entre los humanos y una gama de existentes convocados durante las limpias. Estas son comprendidas como recursos terapéuticos imprescindibles para ayudar a los especialistas rituales en lo que consideran una “defensa” del espíritu, el cual ha enfermado debido a un mal ocasionado por brujería o por una falta de fuerza.

ANOTACIONES GENERALES PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS LIMPIAS

Las limpias son procedimientos terapéuticos empleados por los curanderos teenek para identificar los males que afectan a las personas que acuden a ellos. Estos rituales requieren el uso de huevos y hierbas que se frotan sobre el cuerpo para absorber la fuerza nefasta que ha ocasionado la enfermedad. Además, el copal y el aguardiente son elementos esenciales debido a la “fuerza caliente” que transfieren al cuerpo enfermo y frío, contrarrestando la pérdida energética y contribuyendo a restaurar su equilibrio térmico.

Es necesario mencionar que la paridad de frío y caliente es algo común en distintos pueblos mesoamericanos. En sus trabajos sobre los antiguos mexicanos, Alfredo López Austin (1995) ya evidenciaba que los dioses y las esencias se encontraban compuestas de dos

clases de materias “opuestas y complementarias”: una era la “materia caliente-luminosa-alta- masculina-viva-seca” y otra la materia “fría-oscuro-baja-femenina-muerta-húmeda” (p. 230). Lo importante entre dichas propiedades es que se mantengan en equilibrio, pues tanto el exceso de frío como el exceso de calor, devienen en enfermedad. Así, mientras insumos como el copal y el aguardiente suministran calor para contrarrestar los padecimientos de carácter frío, hay otros elementos como la hierba verde (*tok’te*)², a la que se le atribuyen propiedades frías, las cuales ayudan a mediar el exceso de calor corporal. Este exceso, de acuerdo con doña Isabela³, una de mis interlocutoras, tiene como consecuencia dolores de cabeza y de espalda. Para tratar lo primero, la hierba verde se debe colocar sobre la frente y después “se debe envolver la cabeza con un trapo, formando una corona”, que absorberá “lo caliente”. Por su parte, quienes padecen dolor de espalda a causa del calor, tendrán que dormirse sobre la hierba verde.

Además de los huevos, el aguardiente, el copal y las hierbas que facilitan la

2. Nombre científico: *Eupatorium albicaule* Sch. Bip. Ex Klatt (Rivera, 2013, p. 290).

3. Doña Isabela, una mujer teenek de unos cincuenta años y residente de Tamapatz, posee profundos conocimientos en herbolaria nativa. Aunque no se autodenomina curandera, emplea sus saberes para cuidar a su familia y asesorar a sus vecinos acerca de posibles tratamientos para diversas afecciones.

absorción de los males y actúan como mediadores entre lo frío y lo caliente, durante las limpias, los curanderos acostumbra pronunciar una serie de palabras y discursos para establecer conexión con el espíritu perturbado o extraviado, así como con las entidades encargadas de asistir en su sanación. En Tamapatz y las comunidades de la región hay un discurso proferido generalmente en teenek conocido como el *nik'at kaw* –palabra o discurso (*kaw*) en hilera (*nik'at*) –, llamado de esta forma porque en él se enlistan, de manera aglutinada, al conjunto de existentes a los que se convocan al ritual a fin de conseguir su protección o su auxilio.

El *nik'at kaw* es únicamente pronunciado por los curanderos y rezanderos de mayor conocimiento, llamados también *kawlómes*, ya que son expertos de “la palabra” como un tipo de fuerza, pues como don Esteban⁴ observa, el conocimiento del *nik'at kaw* “es algo que ya viene en la cabeza” de quienes lo recitan, es decir, es inherente a su fuerza-pensamiento, siendo esto último uno de los componentes anímicos teenek. A pesar de que todos pudieran aprender dicho discurso, no cualquiera logra hacerlo. Es por lo que los *kawlómes* son personas respetadas y distinguidas entre el resto de los hombres (Véase, Aguirre, 2022, pp. 41-42).

4. Vecino de Tamapatz que ha ocupado cargos destacados de representación en su comunidad, incluido el cargo de comisariado, estando encargado de la organización ritual de dicho lugar.

En síntesis, y como señaló don Damián⁵, otro de los especialistas rituales consultados, la tarea del curandero es impedir que el espíritu sea cooptado por los “enemigos”, y evitar con esto, la potencial muerte de la persona. Asimismo, don Damián explicó que si la batalla es ganada por “el enemigo” – término con el cual identifica al brujo o al Diablo – y el espíritu se pierde, la enfermedad y el dolor llegará al corazón del afectado, y con ello, la vida entera se perderá. A continuación, observaremos cómo operan los procedimientos antes mencionados para las limpias a través de dos ejemplos etnográficos.

PRIMERA LIMPIA: EL DIAGNÓSTICO DE LOS “CINCO OJOS”

Don Plácido⁶ se prepara para efectuar una limpia encendiendo una vela de cera blanca sobre su altar y sahumando con copal. Frente a este espacio doña Ignacia, su esposa, muele en un cajete de barro algunas hojas de hierba del peso⁷.

5. Don Damián, un curandero de unos ochenta años, ha dedicado más de cuatro décadas a esta labor, que él atribuye a un designio predestinado, aunque ha continuado en constante formación, valiéndose de recursos como novenas y del aprendizaje de plegarias para los santos.

6. Don Plácido, un octogenario residente de La Cercada, ha dedicado junto a su esposa una parte significativa de su vida a ejercer como médico tradicional en su comunidad y en localidades vecinas.

7. En teenek, esta hierba es llamada *walk'i' ts'ojól*, (*Cissampelos pareira*), término que puede tradu-

Don Plácido vuelve a sahumar mientras Clementina –su nuera, quien desde varios días atrás padecía gripa y diarrea–, toma asiento en una silla frente al altar. Aquel anciano pasa por la cabeza de Clementina un ramo conformado por la misma hierba mientras reza. A esta acción también se le conoce como “barrida”, la gente de la región suele integrarla a las limpias para depurar las fuerzas nefastas que han enfermado a la persona.

Posteriormente, don Plácido pasa por la cabeza y el cuerpo de Clementina un huevo de gallina criada en su solar y la vuelve a barrer con las hierbas del peso. Realiza una vez más la limpia con el huevo y otra vez la barrida. Enseguida, le toca la coronilla de la cabeza, la cual frota con el huevo; después, le frota las rodillas y vuelve a ramearla mientras continúa rezando. Luego unta el huevo con la savia de las hierbas molidas por doña Ignacia, toma un trago de aguar-diente y asperja tres veces sobre la cara de Clementina. Después rompe el huevo en un vaso con agua y examina el contenido. Doña Ignacia, que también sabe curar, examina el mismo huevo. Ambos ancianos conversan mientras observan el huevo en el vaso y luego don Plácido comunica el diagnóstico. De acuerdo con ambos ancianos, cinco personas externas a la comunidad le hicieron mal de ojo a Clementina, ya que sobre la cla-

ra del huevo se observan “cinco ojos” a manera de burbujas.

Según los interlocutores, el mal de ojo es una afección generada por “la mirada fuerte” o “la vista pesada” de alguien que concentra su atención en otra persona. Este fenómeno se desencadena cuando la persona que emite la mirada intensa envidia o codicia algo de la persona observada, lo que puede resultar en dolores de cabeza y una sensación de “debilidad”, entendida como la disminución de la fuerza vital del individuo afectado⁸.

Dada la relevancia de las limpias en el diagnóstico y tratamiento de enfermedades, se presenta a continuación un ejemplo detallado que facilitará un análisis posterior. Este estará fundamentado en un enfoque estructuralista que nos ayudará a comprender esta práctica como un sistema de relaciones.

SEGUNDA LIMPIA: EL AIRE EN EL CUERPO

Era una tarde de octubre cuando una mujer de unos treinta y cinco años llegó a la casa del curandero Mateo⁹ para hacerse limpiar, argumentando sentirse “enferma” y “débil”. Don Mateo la pasó

cirse como hierba que está en lo alto. El nombre científico de esta planta fue consultado en el trabajo de Fernández, Ramos y Carranza (2001).

8. Un abordaje más amplio sobre el concepto de fuerza entre los teenek aparece en el trabajo de Aguirre (2017).

9. Don Mateo, un curandero de unos setenta años, ha dedicado más de tres décadas a esta práctica. Atribuye su conocimiento a su abuelo, quien compartió sus enseñanzas con él y su hermano.

al cuarto que alberga su altar, mientras él salió a su solar para cortar albahaca (*Ocimum basilicum*)¹⁰. Posteriormente, formó un racimo con esta hierba, que puso sobre la mesa. Después trituró el copal contenido en una bolsa de plástico hasta convertirlo en polvo. Acto seguido, la mujer le entregó dos huevos que trajo consigo, procedentes de una gallina criada en su solar¹¹.

El curandero encendió un par de velas de cebo sobre el altar, colocó un vaso con agua detrás del ramo de albahaca y se dispuso a sahumar sobre el altar con el copal que previamente fue molido. La mujer sahumó después de él. Enseguida don Mateo sirvió una pequeña copa de aguardiente¹² que ubicó bajo la mesa del altar, al nivel del suelo.

Hecho esto, don Mateo pronunció un *nik'at kaw* en el que invocó la ayuda de la Tierra (Tsabál) y del Pulik Pay'lom (traducido como Gran Dios o Padre Eterno). Después de que estos existentes fueron llamados, el curandero comenzó con la limpia para la mujer, a quien invitó a sentarse de frente al altar. Don Mateo tomó el ramo de albahaca, lo pasó por las manos, por las rodillas y sobre la cabeza de la señora, después

sopló sobre esta última. Posteriormente envolvió el huevo entre el ramo para colocarlo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la mujer. Enseguida pasó el ramo entre el humo del copal que despedía el sahumario.

Después de esto don Mateo rezó un padrenuestro, le pidió a Santa María y a los santos (más abajo mencionados) que librasen a la mujer de “espantos, rayos y brujos”. Colocó el ramo sobre la mesa para servir otra copita de aguardiente, líquido del que vertió un poco en el suelo para “convidarle a la Tierra”. Habiendo efectuado esto, don Mateo dio un trago para realizar una aspersión sobre la cabeza de la señora. Luego sirvió una tercera copa de aguardiente, la cual fue derramada sobre la Tierra, ahora por la mujer.

Acto seguido, el curandero tomó un poco de copal entre sus dedos, lo frotó para “darle calor” y posteriormente lo colocó sobre la coronilla de la señora, también untó un poco sobre el cuello, a la altura del corazón, en las coyunturas de los brazos y las piernas.

Al finalizar esto, don Mateo volvió a pedir la ayuda –hablando en español– de la Tierra (Tsabál), del Pulik Pay'lom y también de San Martín de Porres, de Santa Inés, de San Pedro, de la Virgen de Guadalupe y de San José, asimismo, invocó la intervención de “la Casa Santa”¹³, pidió porque “los dioses va-

10. El nombre científico fue consultado en Sánchez, León y Fuentes, (2000).

11. Aunque para la limpia únicamente se utiliza un huevo, hay quienes acostumbran a llevar otro de reserva.

12. Por lo general, este tipo de recipientes se fabrican utilizando la parte superior de botellas de plástico, que se cortan para tal fin. Se les conoce comúnmente como “topos” de caña o aguardiente.

13. Se refiere a la casa donde, de acuerdo con la tradición católica, el arcángel Gabriel le anunció a

yan adelante y atrás de quienes este día acudieron” a él, que los libren de “espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias”. Terminadas estas palabras don Mateo sopló con fuerza sobre la cabeza, las manos y los pies de la mujer. Posteriormente derramó un poco más de aguardiente sobre el suelo y rogó al Pulik Mám (Trueno), al Pay’lom, a San Miguel Arcángel para que lo ayuden a “defender a esta mujer”.

Para finalizar, el curandero sahumó su altar y quebró el huevo sobre el vaso con agua. Indicó que era conveniente dejarlo reposar al menos cinco minutos para que el diagnóstico fuera contundente. Transcurridos los minutos, volvió a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Pay’lom, al mismo tiempo que rompía el huevo sobre el vaso. Don Mateo observó el vaso y diagnosticó mal aire, del cual, dijo, “pega como un cuchillo, como una espada en diferentes partes del cuerpo”, hecho que explicaba el malestar de la paciente.

Entre los indígenas de la región se comenta que los malos aires principalmente se adquieren en el monte. En ocasiones se manifiestan en forma de remolinos que causan accidentes o atacan en las personas que transitan por el lugar. Los malos aires aprovechan las cavidades putrefactas para introducirse en el cuerpo, ejemplo de ello son las muelas picadas. Una vez dentro, causan distin-

tos dolores que se pueden aminorar mediante limpias con huevo y “sobadas” con alcohol o aguardiente, líquidos calientes que contrarrestan el frío provocado por el aire.

Don Mateo también advirtió que la yema de huevo tenía enterrado un palito de madera, lo que le hizo pensar que la enfermedad estaba siendo ocasionada por brujería. El huevo fue quemado en una pequeña hoguera que prendió en un orificio del piso de tierra de su cocina, con el fin de suprimir ‘todo lo malo’ que pudiera contener. Don Mateo indicó que era conveniente efectuar otras limpias hasta desaparecer ‘el aire del cuerpo’, hecho que se verificara hasta que el huevo quedara ‘limpio’, sin mancha alguna. De la misma manera, aconsejó a la mujer sobarse con pomada de grasa de coyote¹⁴, considerada como ‘caliente’, con el fin de atenuar los dolores ocasionados por el aire y lograr el equilibrio térmico en el cuerpo.

ANÁLISIS DEL RITUAL

El análisis de los rituales ha sido abordado desde diversas perspectivas. Desde una óptica funcionalista, los rituales se consideran mecanismos que contribuyen a mantener la cohesión y el orden en los grupos sociales. Jean Cazeneuve, sociólogo francés (1971), define el ritual como un acto repetitivo, individual o colectivo, regido por ciertas normas

la Virgen María que iba a ser la madre de Jesús.

14. La cual puede conseguir los días de plaza de los pueblos y cabeceras municipales.

que garantizan el orden. Este enfoque ha dado origen a la ecología cultural, que destaca el papel regulador del ritual en diferentes ámbitos de la sociedad. Ejemplos de esto se encuentran en los estudios de Roy Rappaport (1998), quien, al analizar los rituales y la ecología en una comunidad de Nueva Guinea, identifica al ritual como un mecanismo que regula aspectos como la extensión de tierra cultivada, la intensidad del trabajo realizado y la frecuencia de conflictos bélicos.

Los esquemas procesualistas han posibilitado el estudio de los rituales como ceremonias que marcan las transiciones de los individuos entre diferentes estados. Estas secuencias y cambios de estatus se enmarcan en lo que se conoce en esta corriente como *ritos de paso* (Van Gennep, 1986). A partir de este enfoque, surge la antropología del performance, la cual considera los rituales como procesos en los que se destaca la participación de los sujetos para generar experiencias colectivas de naturaleza reflexiva, en forma de *communitas*. Estas experiencias colectivas permiten la resolución de conflictos, la gestión de situaciones caóticas y otros escenarios surgidos de *dramas sociales* (Turner, 2002).

Dentro del ámbito de la teoría de la comunicación, el concepto de ritual se concibe como un sistema compuesto por expresiones que operan como señales, signos y símbolos. Desde esta perspectiva, los rituales se presentan como conjuntos organizados que transmiten información codificada entre un emisor y

un receptor (Leach, 1981). Este enfoque propicia el estudio de los rituales como interacciones dinámicas, entendiendo estos eventos como polisémicos y capaces de activar relaciones específicas, lo que insta a examinarlos desde una perspectiva sistémica (Houseman, 2003).

El estructuralismo es otro enfoque que se deriva de la teoría semiótica. Desde este marco, Claude Lévi-Strauss propuso que el ritual consiste en un conjunto de “operaciones en cadena, unida una a la precedente por un nexo de causalidad” (Lévi-Strauss, 2009, pp. 606-607). Para este antropólogo, el ritual recurre a un par de procedimientos: la fragmentación y la repetición. Con la fragmentación se distingue “hasta el infinito y atribuye valores discriminadores a los más mínimos matices” (p. 607). La fragmentación no se interesa por lo general sino por las sutilezas, recorta el proceso en secuencias mínimas. Mediante ella “el mismo tipo de gesto adquiere un papel y una significación distinta, su lugar en el ritual cambia según sea efectuado” (p. 607). En la repetición “la misma fórmula debe ser repetida gran número de veces consecutivas” (p. 608). Lévi-Strauss señala que, aunque en apariencia la fragmentación y la repetición se oponen, el primer procedimiento se reduce al segundo “que en cierto modo constituye su límite” (p. 608).

Para el análisis de la limpia descrita implementaré la propuesta *levistraussiana* a fin de organizar los elementos significativos que integran el ritual, pero más allá de eso, las relaciones que

establecen, pues tal y como el autor lo planteó para el estudio de los mitos, el sentido no depende de elementos aislados sino de sus relaciones (Lévi-Strauss, 1995a, p. 233). Dichas relaciones entran en complejas composiciones que permiten conformar sistemas. Tras la fragmentación de las secuencias, será posible articular un conjunto de códigos que funcionarán de forma interconectada (Lévi-Strauss, 1995b). La postulación de códigos en el análisis de la limpia permitirá conformar *redes de relaciones* que refuercen la noción de sistema.

Al tener esto claro, la limpia puede ser fragmentada en tres grandes unidades: la primera correspondiente a las acciones que integran la preparación del ritual; la segunda, relativa a su ejecución; y la tercera, referente al diagnóstico. De la fragmentación de la limpia descrita se pueden identificar la repetición de secuencias que se configuran como unidades mínimas, algunas presentes no solo en este ritual sino en gran parte del sistema ritual teenek. Entre estas se encuentran la sahumación con copal, los soplos efectuados por el curandero, la ayuda solicitada a distintos existentes, el derrame de aguardiente y la barrida con albahaca y huevo. A continuación, me detendré en cada una de estas unidades:

Sahumación con copal

Esta acción es denominada en teenek *pajúx taláb*¹⁵, mediante ella se señalizan y

“bendicen” los planos y las dimensiones del cosmos. Los especialistas rituales de Tamapatz mencionan que el universo cuenta con tres planos interconectados, cuatro direcciones y un punto intermedio. Respecto a los planos, se reconocen tres: el celeste (*k’ay’lál*), habitado principalmente por Dios, la Virgen, los santos, el Mámláb (Trueno) y sus ayudantes, los *tsok inik* (hombres rayo). El plano terrestre es ocupado por los hombres, y el inframundo o *al tsemláb*¹⁶, es el lugar de los muertos.

Entre las distintas direcciones del cosmos, se encuentra el poniente, conocido como *otsel kicháj*, que se traduce como “se metió el sol”. Este punto también es referido como *kalej a pulik ts’én*, indicando el ocultamiento del astro detrás del Cerro Grande cerca de la comunidad de Tamapatz. Por otro lado,

fema reverencial que le da a las acciones un carácter de sacralidad. En términos generales se le llama *pajúx* a la acción de ahumar.

16. Aunque las personas entre los que se llevó a cabo la investigación lo escriben y pronuncian de esta forma, en otros estudios ha sido encontrado como *Tamzemláb*, muchos de los cuales toman como referencia “Noticia de la lengua huasteca” escrito de Tapia Zenteno (1767), cura que vivió a principios del siglo XVIII en Tampamolón, S.L.P. y quien indicó que el *Tamzeláb* es un plano del universo que se encontraba en la cosmovisión teenek desde tiempos precolombinos, pero ante la conquista fue identificado con el infierno. La palabra se deriva del prefijo *tam*, que en Tamapatz y la Cercada —principales localidades de trabajo— devino en *al*, el cual indica lugar y que en conjunción con *tsem* (muerto) y *láb* (sufijo que denota sacralidad), aluden al “lugar de los muertos”.

15. Palabra derivada de *paw* (humo) y *taláb*, mor-

el oriente es denominado *uk' tu kalej a kicháj*, significando “por donde sale el sol”. Respecto al norte, es identificado como *tsayleil*, de donde proviene el viento, según lo mencionado por Streser-Péan (2008), quien lo describió como una región de torbellinos de viento. En cuanto al sur, se le nombra de igual forma, con el préstamo lingüístico del español, vinculándolo con el sitio donde reside la Virgen de Guadalupe (*k'anin mím*). Marcela Hernández Ferrer (2000) encontró en comunidades teenek de los valles de la Huasteca potosina que este punto es referido como *alalk'ij* (donde “alal” significa abajo y “k'ij” tiempo) (p. 194), posiblemente relacionado con *akan k'ij* –oriente–, término interpretado por Van't Hooft y Cerda (2003) como “mar del este o lugar donde nace el tiempo” (p. 20), siendo “akan” un morfema para denotar el inicio de algo. En cuanto al centro, que es el punto intermedio del mundo, conecta el centro de la tierra (*ts'ejel tsabál*) con el centro del cielo (*ts'ejel k'ay'lál*), así como un lugar llamado *buk k'ay'lál*, que es la morada original del Diablo (Cf. Aguirre, 2018, p. 43). El pajúx taláb, como condensador de los puntos y las direcciones del cosmos, está presente en gran parte de los rituales realizados en las comunidades, siendo el curandero quien lo lidera y dirige.

El derramamiento de aguardiente

De acuerdo con don Mateo, verter aguardiente sobre la Tierra es darle de

beber. Dicha acción es otra de las unidades mínimas en el sistema ritual teenek, ya que se repite en gran parte de *los costumbres*. El consumo de alcohol entre los hombres y su compartición con los existentes portadores de fuerza es parte constitutiva de la vida ritual y del trabajo en colectivo. La ingestión de alcohol en el ámbito ritual es considerada como una forma de reponer la fuerza vital que se pierde debido al cansancio y al trabajo constante. En el contexto de la limpia que nos concierne, la libación de aguardiente a la Tierra se efectúa en tres ocasiones: la primera es realizada por el curandero, quien es segundado por la mujer y la tercera tiene lugar casi al finalizar el ritual.

La ayuda

Para los teenek de la región es de suma importancia solicitar ayuda (*toldhmi taláb*) en todas las labores que son imposibles de lograr de forma individual, ya que están pensadas como un acto colectivo. Ejemplo de ello son toda clase de faenas que tienen por objetivo reunir el trabajo de los integrantes de la comunidad para obtener mejoras en la misma o para cumplir con la realización de los rituales comunitarios. Aunque los rituales terapéuticos se consideren prácticas individuales que solo involucran al curandero y al sujeto, cuyo espíritu pelagra, realmente tienen mucho de colectivo en la medida de que el primero pide la ayuda de un conjunto de seres que vienen a auxiliarlo para defender el

espíritu, y así, poder restaurar su fuerza vital. Es mediante palabras y oraciones, que el curandero establece contacto con una serie de existentes, entre ellos santos y espíritus. La recuperación paulatina en la salud de la persona será indicio de que las palabras del *ilalix* (curandero) fueron efectivas.

Los soplos

Don Mateo explica que el curandero sopla sobre la cabeza y otras partes del cuerpo donde la persona siente dolor con el fin de “mover la enfermedad”, pero al mismo tiempo, de transmitirle “fuerza caliente”, de la cual el afectado carece en esos momentos. En la limpia descrita, él sopla sobre la cabeza de la mujer un poco después de haber comenzado el ritual, vuelve a soplar sobre la cabeza, las manos y los pies casi al finalizar. La aspersión efectuada sobre la cabeza es de cierta forma un soplo potencializado acompañado de aguardiente, otra sustancia “caliente”, que también otorga fuerza.

La barrida

Ya se ha indicado que mediante la barrida se pretende expulsar las fuerzas nefastas que están dañando a la persona afectada, las cuales generalmente son atribuidas a actos de brujería como los principales causantes del detrimento de la fuerza vital. El hecho de que la brujería sea conceptualizada por varios de los interlocutores como “enfermedad pues-

ta”, sugiere que no proviene de causas “naturales”, sino que es impuesta y enviada por alguien que busca hacer daño, en muchos casos, en forma de aires. Esto tiene como consecuencias dolor y marcas (en forma de golpes) en el cuerpo de quien la padece, así como falta de apetito y vómito recurrente.

La brujería se encarna en el cuerpo tomando forma de distintos objetos (gusanos, espinas, piedras, etc.) que el curandero tendrá que extirpar. Para don Mateo y otros de mis interlocutores, la brujería puede devenir en enfermedades sumamente nocivas, tal es el caso del cáncer. Así, menciona don Mateo, que posiblemente muchas de las personas que padecen cáncer en la región, fueron víctimas de una brujería que no trataron a tiempo.

En el ritual que nos ocupa, don Mateo inicia la limpia barriendo sobre las manos, las rodillas y la cabeza de la mujer. Posteriormente combina la limpia con la barrida, envolviendo el huevo con el ramo de albahaca, así reitera el procedimiento pasando ramo y huevo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la señora.

De la sahumación con copal, el derrame de aguardiente, la emisión de los soplos y la realización de barridas, así como otros aspectos de la limpia, se pueden proponer un conjunto de códigos. Para fines de este análisis pondré atención en los códigos articulados a partir de los instrumentos empleados por el curandero, en el código verbal y en el código corporal, pues son éstos

donde se aprecia con mayor énfasis la movilización de fuerza, como una acción inherente al trabajo del curandero.

Código instrumental

A lo largo de la limpia, don Mateo recurre a un conjunto de elementos que se configuran como una suerte de instrumental indispensable para la defensa del espíritu atacado. Entre todos, el copal y el aguardiente son herramientas imprescindibles debido a sus cualidades calientes que contrarrestan la pérdida de fuerza caliente en la persona. Al primero se le imputan, además, propiedades purificadoras, por ello, como se advierte en la descripción, el ramo tiene que ser pasado por el humo del copal antes de comenzar con la limpia. De la misma forma, se procura sahumar constantemente el altar y el resto del espacio, para así alejar fuerzas y seres nefastos que intenten sabotear la labor de curandero. Las cualidades “calientes” de esta resina se verifican cuando don Mateo la coloca sobre determinadas partes del cuerpo.

En cuanto al aguardiente, como se ha visto, este es requerido en diferentes momentos durante la limpia. En un inicio don Mateo dispone una copita de dicha bebida bajo la mesa. Este aspecto es algo recurrente en la mayoría del sistema ritual teenek, el curandero explica que el trago es para compartirlo con los muertos y por eso debe ser co-locado en tal sitio. Desde mi interpretación, el debajo de la mesa metonímica-mente se enlaza con debajo de la Tierra,

es decir, con el *al tsémláb*: el lugar de los muertos.

Posteriormente el aguardiente es empleado (en tres ocasiones) como una bebida que se comparte con la Tierra. Don Mateo revela que esta es la principal receptora y auxiliar, ya que da la vida, pero también la quita, por ello es menester brindarle de beber y “tenerla contenta”, para que así “ayude” con la curación de la persona. Él mismo explica que tanto la Tierra como los muertos, son seres delicados, susceptibles a enojarse si no se les toma en cuenta, por este motivo son apremiantes las continuas derramas de aguardiente, acto que también se aprecia en gran cantidad de rituales.

El aguardiente igualmente es utilizado en las aspersiones del curandero. Don Mateo considera que este le provee de la fuerza que necesita al momento de “defender”, al mismo tiempo le ayuda a propagar calor en la persona afectada, pues lo reconoce como una bebida caliente. En este sentido Ariel de Vidas (2003), en su trabajo con los teenek veracruzanos, señala que el alcohol “da inmunidad contra los malos encuentros y el curandero debe beber para evitar que su sangre se congele cuando entra en contacto con los espíritus de la tierra, que son especialmente fríos” (p. 73).

La fuerza del aguardiente, como observó Lupo (1991) para el caso de los nahuas de la Sierra de Puebla, se aprecia en su “forma, temperatura, color, perfume, sabor, contenido, etcétera, articulados en un preciso esquema de interrelaciones...” (p. 222).

El huevo es otra herramienta indispensable en cualquier limpia. En las comunidades de estudio es requisito que este sea de gallina y provenga del solar del paciente, o cuando menos, que sea llevado por él. Don Mateo explica que el huevo “recogerá todo lo malo, toda la enfermedad” al ser frotado sobre el cuerpo, por lo cual, al finalizar el ritual debe ser destruido en una hoguera con el fin de suprimir “la enfermedad puesta”. En su trabajo sobre curanderismo y brujería en la Huasteca potosina, Gallardo (2000) explica que los huevos utilizados en las limpias “simbolizan el espíritu de la persona, la luz que lleva dentro” (p. 69). En este trabajo no se podría aseverar lo mismo, pues nadie en la región lo planteó de esa manera, más bien, fueron referidos como una suerte de receptáculos de la enfermedad.

Código verbal

Este código se construye a partir de las palabras, las oraciones y los discursos que el curandero dirige a un conjunto de seres y santos, a los cuales se les solicita ayuda para entablar la defensa del espíritu (véase la tabla 1). Es así como de este código se deriva un subcódigo correspondiente a llamados “auxiliares” de la limpia. En el ejemplo que nos ocupa, don Mateo comienza invocando a la Tierra y al Pulik Páylom para que se hagan presentes.

Posteriormente, mediante un padre-nuestro, solicita la intervención de María y los santos para que libren a la paciente

de espantos, rayos y brujos. Después suplica a la Tierra, al Pulik Pay’lom, a San Martín de Porres, a Santa Inés, a San Pedro, a la Virgen de Guadalupe, a San José y a la Santa Casa para que vayan adelante y atrás de la enferma, y para que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias.

Don Mateo profiere una nueva súplica, ahora dedicada al Pay’lom, al Trueno y a San Miguel, a quienes les pide que lo auxilien en su defensa. Esa petición, en específico, no es fortuita. La gente del pueblo de Tamapatz establece una asociación entre el Trueno y San Miguel como seres pluviales, a su vez, ambos son caracterizados como existentes combativos que luchan contra el Diablo y un conjunto de huestes malévolas.

Por último, don Mateo vuelve a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Páylom mientras examina el huevo para emitir su diagnóstico. Se podrá notar que es dicho discurso el primero y lo último en ser pronunciado durante la limpia, teniendo la finalidad el hacer presente a los existentes que fungen como testigos, como auxiliares máximos en la labor del curandero para defender el espíritu y restituir así la fuerza vital que se ha perdido.

TABLA 1.
Palabras y auxiliares de la limpia

PALABRA	AUXILIAR	PETICIÓN
Nik’at kaw	Tierra Pulik Paylom	Se solicita su presencia
Padre Nuestro	Santa María santos	Librar a la mujer de espantos, rayos y brujos
Súplica	Tierra Pulik Paylom San Martín de Porres Santa Inés San Pedro Virgen de Guadalupe San José Santa Casa	Que vayan delante y detrás de la mujer Que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias
Súplica	Pulik Mám (Trueno) Paylom San Miguel Arcángel	Ayuda para la defensa
Nik’at kaw	Tierra Pulik Paylom	Se solicita su presencia

Fuente: Elaboración propia

Es común que, en la mayoría de los rituales teenek de esta región, se combinen oraciones adquiridas de la tradición católica con discursos como el *nik’at kaw*, mediante el cual se convoca la presencia y protección de un conjunto de seres, tanto de raigambre teenek como provenientes del catolicismo, no existiendo así una separación entre unos y otros, ya que todos, como lo indica don Mateo, son protectores y auxiliares que

trabajan en conjunto para recuperar la fuerza de los espíritus.

Código corporal

A lo largo de la limpia, el curandero hace énfasis en determinadas partes del cuerpo que son vulnerables ante los embates de las fuerzas funestas. En el caso que nos ocupa, don Mateo realiza un tratamiento reiterado –ya sea mediante el ramo de albahaca, el copal o el aguar-

diente—, hacia la coronilla de la cabeza, lugar que comúnmente es ocupado por el *ts'itsin* (espíritu en movimiento y en pensamiento), con la esperanza de que éste pueda volver a ocupar dicho sitio. El corazón es otro de los puntos nodales durante el tratamiento, ya que concentra el *ejattaláb* (espíritu como fuerza vital). Tanto el *ts'itsin* como el *ejattaláb* son las principales fuentes de fuerza para la persona.

Mediante la limpia, el curandero también se ocupa de otros puntos por donde la fuerza puede escaparse, tal es el caso de las sienes y las coyunturas (articulaciones) de los brazos y las piernas, consideradas puntos fuga de la fuerza vital, ya que se conforman como una especie de intersticios corporales. Finalmente, el curandero trata aquellas partes en donde la persona presenta dolor, producto del mal aire acumulado, tal es el caso de los hombros, las manos, el cuello y los pies, sitios que han contenido una cantidad considerable de frío a consecuencia de la “enfermedad puesta” y de la falta de fuerza vital.

ANOTACIONES FINALES: REFLEXIONES ADICIONALES SOBRE LOS RITUALES DE LIMPIA

En el sistema cosmológico teenek, la limpia, además de un acto de purificación, implica la gestión de relaciones entre los humanos y otros existentes a fin de restablecer la fuerza del espíritu. Con dicha acción, procedente de la terapéutica nativa, se tratan diversos padecimientos entre los que se encuentran

la gripa, la diarrea, el mal de ojo y, sobre todo, el control de los malos aires. A partir de las limpias se puede acceder a la comprensión que los teenek tienen sobre el funcionamiento del cuerpo, la composición del cosmos y los seres que lo habitan.

Partiendo de la propuesta *levistrausiana* para el análisis de los rituales, en este texto se ha examinado una limpia practicada por un curandero teenek identificando sus principales fragmentaciones, así como las acciones que se repiten, las cuales permiten trazar relaciones que atraviesan el sistema ritual. De esta manera, se advierte que prácticas como el *pajúx taláb* (la sahumación con copal), actúa como condensador de los puntos y las direcciones del cosmos. En tanto que el derramamiento de aguardiente de manera reiterativa propicia el convivio con la Tierra, a quien se le insta a proteger la vida de la persona a tratar mediante la limpia. A ella y a un conjunto de existentes se les convoca para que ayuden en la defensa del espíritu que peligra. Estas acciones, además de los soplos y las barridas, se conforman como unidades mínimas de una acción ritual más compleja, que, al fragmentarse, pueden enlazarse con otros rituales del sistema.

Además de los rituales destinados a restaurar la fuerza del espíritu, las limpias son esenciales en ceremonias que marcan la conclusión de ciclos o actividades consideradas riesgosas, en acciones para controlar la influencia de los difuntos, en rituales que solicitan la pro-

tección de los animales domésticos, y en ceremonias que buscan la aprobación de la Tierra para la construcción de viviendas. A continuación, me detendré en este tipo de prácticas con el fin de delinear el sistema de relaciones que posibilita el enfoque estructuralista.

Cada año, durante la Semana Santa, un numeroso contingente de más de ochenta individuos disfrazados de diablos, hace su aparición en el pueblo de Tamapatz. Desde la narrativa local, estos se encargan de perseguir a Jesús y siguen las órdenes del Teenekláb (entidad del panteón teenek que se identifica como el Diablo). Los diablos dejan de aparecer ante el público el sábado de Gloria, día en que ocurre la quema del Judas en la plaza del pueblo, pero como lo señalan varios interlocutores, sus actividades realmente terminan el viernes posterior, cuando los integrantes de la cuadrilla vuelven a reunirse en la casa de su capitán para “clausurar” formalmente su danza. En dicha reunión se presentan una ofrenda con *bolimes*¹⁷ de nopales, se procura aguardiente, se cooperan para pagar al curandero que dirigirá el ritual, pronunciado el *nik'at kaw* y encabezando el *pajúx taláb* (bendición con copal). Posteriormente, el curandero efectúa una limpia a cada uno de los integrantes de la cuadrilla¹⁸. Más tarde todos se trasladarán a una cueva de la comuni-

dad, conocida como “la cueva del Diablo”. Ahí se dispondrá lo sobrante de la ofrenda reunida en la casa del capitán, el curandero volverá a pronunciar el *nik'at kaw* para dar gracias a los seres telúricos que ahí habitan, incluido el Diablo. Cada integrante de la cuadrilla volverá a sahumar mediante el *pajúx taláb*, danzarán y serán barridos por el curandero para liberarse de todas las fuerzas capaces de enfermarlos que pudieron haber adquirido en su faceta como diablos. Sobre esto último, Alain Ichon (1990) reportó algo parecido con los totonacos, entre quienes los diablos que danzan en carnaval se someten a una limpia, sólo que cada siete años. Esto con la intención de “hacerse purificar” para liberarse del “aire peligrosamente acumulado” (p. 436).

Además de los diablos, especialistas rituales como las parteras, suele recurrir a las limpias para expoliar los aires contraídos durante su actividad, pues se considera que las personas dedicadas a dicha labor se encuentran en constante contacto con peligros e impurezas, siendo el parto, el principal evento concebido como delicado. Al respecto, la partera Eleuteria comentó:

Tengo que hacer *bolimes* y tamales para darle gracias a Dios que me cuida cuando atiendo un parto, que me acompaña y que todo sale bien. Cuando hago *ese costumbre* de agradecimiento, ocupo a un curandero que me limpia y me ayuda a protegerme de los malos aires que luego se quedan pegados en el cuerpo y si no los quitas, te terminan enfermado. (Comunicación personal, 10 de octubre de 2020)

17. Tamales del tamaño de un pollo envueltos con hojas de papatla y cuya masa se adereza con una salsa de chiles rojos.

18. Para más información sobre los rituales de los diablos se puede consultar el trabajo de Aguirre (2019).

Siguiendo con el tema de los aires, hay muertos que se manifiestan de esa forma, muerden o “chupetean” a las personas mientras duermen, causando posteriormente alguna enfermedad. Se dice que estos muertos en forma de aire son enviados por “malignos” de gran poder o por brujos que se encuentran realizando trabajos de hechicería en contra la persona afectada. Los especialistas rituales consideran que para protegerse de dichas entidades se debe colocar un crucifijo en el dormitorio y acudir con el curandero, quien efectuará una limpia de protección ante esos aires, al tiempo que los aleje y los expulse antes de que devengan en algún padecimiento mayor.

Los tratamientos a base de limpias también son extensivos a los animales más preciados de las familias teenek. Por ejemplo, es común que a los perros y a los gatos se les propine una limpia, pasándoles un huevo por todo el cuerpo cuando se les advierte débiles o faltos de fuerza. Se dice que estos animales son propensos a contraer malos aires durante sus paseos por el monte, o que enferman de mal ojo al ser codiciados por personas que admiran su belleza o su gordura, entonces es imprescindible librarlos de lo que puede llevarlos a enfermar, o incluso, a morir.

Por último, durante la construcción de una nueva vivienda, es menester pedirle permiso a la Tierra y a las piedras donde esta será edificada. Para eso, a manera de limpia, se realiza una bendición del perímetro con copal. Cuando la construcción termina y la casa está lista

para ser habitada, la familia en cuestión prepara un bolím como ofrenda y vuelve a bendecir con copal “todo adentro y todo hasta arriba”, comenta don Guillermo¹⁹. Asimismo, indica:

Cuando tú vas a romper las piedras en donde vas a hacer tu casa, hay que pedirle perdón a la piedra con *un costumbre*, con un alcohol...le echas unas tres copas a la Tierra y sahúmas al norte, al sur, abajo, arriba y en el centro. (Comunicación personal, 19 de agosto de 2019)

El interlocutor menciona que estas acciones, además de servir para pedir perdón por la intrusión causada al momento de construir, son útiles para limpiar la Tierra de los malos aires que la permean.

A través de los rituales abordados, las limpias se pueden apreciar como un sistema terapéutico integral que permite realizar diagnósticos, tratamientos y la erradicación de enfermedades, así como la regulación de los aires considerados nocivos. Estos rituales constatan la repetición de ciertas unidades mínimas destacadas en el análisis del ritual inicial, como la sahúmación con copal (*pajúx taláb*) y la pronunciación del *nik'at kaw*. En todo esto observamos que las limpias no solo son útiles en el tratamiento del cuerpo y el espíritu humanos, sino

19. Vecino de la comunidad de Tamapatz, Don Guillermo, de aproximadamente sesenta años, es reconocido por ser un depositario de conocimientos significativos. Ha desempeñado el papel de representante de su comunidad y ha ocupado otros cargos importantes.

también en la eliminación de males y entidades peligrosas, delicadas o contaminantes, constituyendo un dispositivo para la gestión y el control de lo que se concibe como pernicioso.

REFERENCIAS

- Aguirre Mendoza, I. (2017). *Las formas de la fuerza: el concepto de fuerza en una comunidad teenek de la huasteca potosina* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/91188>
- Aguirre Mendoza, I. (2018). *El poder de los seres. Organización social y jerarquías en una comunidad teenek de la Huasteca potosina*. El Colegio de San Luis, Secretaría de Cultura de San Luis Potosí.
- Aguirre Mendoza, I. (2019). La fuerza de los diablos en la ritualidad teenek de la Huasteca potosina. *Trace*, (76) 74-102.
- Aguirre Mendoza, I. (2022). Terapéutica de la defensa. El hacer de los curanderos teenek en la Huasteca potosina. En I. Aguirre (coord.). *A vuelo de gaviilanes. Etnografías entre los teenek de San Luis Potosí* (pp. 23-43). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del rito*. Amorrotu editores.
- Fernández-Nava, R., Ramos Zamora, D., & Carranza González, E. (2001). Notas sobre plantas medicinales del estado de Querétaro. *Polibotánica*, (12), 1-40.
- Gallardo, P. (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Hernández Ferrer, M. (2000). *Ofrendas a Dhipak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Houseman, M. (2003). Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique. *Thérapie Familiale*, 3(24), 289-312. <https://doi.org/10.3917/tf.033.0289>
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totónacas de la sierra*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Leach, E. (1981). *Cultura y comunicación*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1995a). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1995b). *Antropología Estructural. Mito, sociedad y humanidades*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI.
- López Austin, A. (1995). Tras un método de estudio comparativo entre

- las cosmovisiones Mesoamericana y Andina a partir de sus mitologías. *Anales de Antropología*, 32(1), 209-240.
<https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1995.1.349>
- Lupo, A. (1991). Tatiuchiualatzin, valores simbólicos del alcohol en la sierra de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 219-231.
- Rappaport, R. (1998). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Siglo XXI.
- Rivera, E. (2013). *Etnobotánica del solar teenek en la Huasteca Potosina: estudio de caso Tancuime, Aquismón, S.L.P.* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/416428>
- Ruvalcaba, J. (1999). *Los mayas huastecos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Tapia Zenteno, C. (1767). *Noticia de la lengua huasteca*. Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- Turner, V. (2002 [1985]). La antropología del *performance*. En I. Geist (comp.). *Antropología del ritual*. Víctor Turner (pp. 103-144). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez, E., Leal, I. & Fuentes, L. (2000). Estudio farmacognóstico de *ocimum basilicum* l. (albahaca blanca). *Revista Cubana de Farmacia*, (34) 3, 187-195.
- Stresser-Péan, G. (2008). Los indios huastecos. En G. Olivier (comp.). *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan* (pp. 117-136). Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.
- Van't Hooft, Anuschka y Cerda, J. (2003). *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

“JUNTANDO LAS BILIS”, EL CASO DE UNA MÉDICO TRADICIONAL

“JUNTANDO LAS BILIS”, THE CASE OF TRADITIONAL HEALER

CECILIA RANGEL RIVERA*

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-7188-3046>

Fecha de entrega: 08 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 16 de mayo de 2024

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo contribuir al debate antropológico actual sobre las medicinas tradicionales campesinas, esto a partir de un análisis interpretativo respecto a la curación de las bilis en una comunidad rural del semiárido mexicano por parte de una médica tradicional que es reconocida socialmente como la última persona que se dedica a la curación de las bilis. A través de este estudio de caso se busca explorar en la construcción simbólica del proceso salud-enfermedad desde un enfoque hermenéutico a través de la comparativa entre la lógica hipocrática de los humores corporales y el cuerpo como símbolo.

PALABRAS CLAVE: *Medicina tradicional, sociedades del semiárido, cuerpo, bilis, simbolismo*

* Estudiante del Doctorado en Antropología Social en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Las principales líneas de investigación abordadas son a la fecha: medicina tradicional, medicinas interculturales, antropología médica, antropología del cuerpo, cosmovisión, antropología simbólica y fenomenología del cuerpo. Contacto: cecicrr@gmail.com

ABSTRACT

The present article aims to contribute to the current anthropological debate on traditional peasant medicines. It does so through an interpretive analysis of bile healing in a rural community in the Mexican semiarid region. This healing practice is carried out by a female curandera who is socially recognized as the last person dedicated to bile healing. Through this case study, the article explores the symbolic construction of the health-disease process from a hermeneutic perspective, comparing it with the Hippocratic logic of bodily humors and the body as a symbol.

KEYWORDS: *Traditional Medicine, Semi-arid Societies, Body, Bile, Symbolism*

INTRODUCCIÓN

A lo largo del tiempo, las comunidades campesinas del Altiplano Potosino en México han forjado prácticas y conocimientos que reflejan sus dinámicas sociales, políticas e históricas. Esto les ha hecho enfrentar desafíos como el extractivismo minero, marginalización rural y severas sequías que afectan fuertemente la agricultura de temporal, así como a la ganadería de pastoreo. A pesar del fuerte impacto socioeconómico estos pueblos se resisten a perder su identidad y sus

modos de vida. Frente a estos desafíos, las comunidades conservan en sus actividades de subsistencia ciertas dinámicas y técnicas que las diferencian de otras sociedades, ejemplo de ello es la agricultura en dos tiempos¹, la horticultura, el cuidado de las hortalizas y animales de traspatio, el libre pastoreo, así como sus usos y costumbres que abarcan aspectos cosmovisivos y rituales. En este sentido, los saberes médicos o etnomedicinas son una manifestación de esta herencia cultural vinculada estrechamente con los recursos naturales, su sistema de creencias, el lenguaje, así como la representación de sus corporalidades frente a la otredad.

En la actualidad, la atención médica de las instituciones de salud pública tiene una fuerte influencia en el imaginario que se reproduce sobre el fenómeno salud-enfermedad, que tienden a visualizar el cuerpo como una entidad aislada de su contexto social. Bajo este esquema se reduce la enfermedad a un evento puramente biológico abordado como un organismo separado de los aspectos sociales y culturales. Desde

1. Debido a las sequías en la zona los tiempos para la siembra son durante la temporada de lluvias comenzando en mayo y terminando en agosto. Además de sembrar en frío, esto es en los meses de diciembre y enero para aprovechar la humedad que se genera por el frío, se suele sembrar forraje y algunos granos que se le dan en estas temporadas.

esta perspectiva, la enfermedad se trata como un suceso de origen fisiobiológico desvinculando la noción de alma y cuerpo bajo una lógica cartesiana. Por otro lado, para los conocimientos médicos tradicionales², existe un fin ontológico distinto, pues se aborda a la enfermedad como una experiencia que afecta al ser humano en todas sus dimensiones, atribuyendo sus causas a factores físicos, sociales, emocionales o espirituales. En este marco, el cuerpo se entiende como una totalidad integrada en su ambiente tanto humano como no humano.

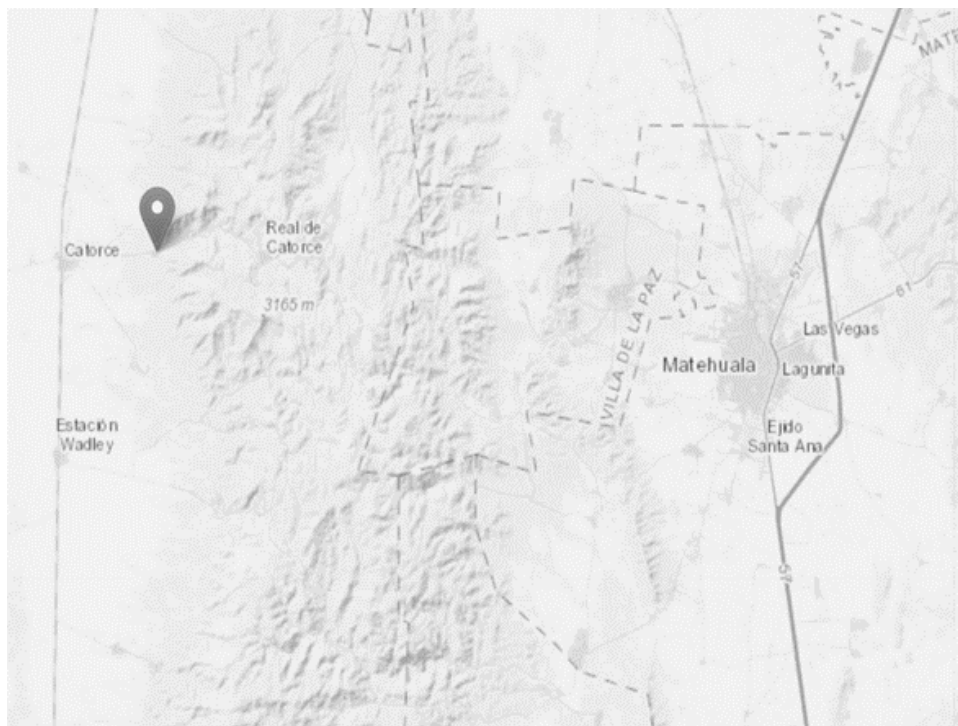
En el caso de estas sociedades campesinas, el discurso respecto a las prácticas médicas locales por parte de estas instituciones es frecuentemente estigmatizado como signo de ignorancia, relegando estos saberes a meras creencias o supersticiones que las personas en su necesidad por mantener los cuidados de la salud han transmitido generacionalmente. A pesar de la riqueza de estos conocimientos, el reconocimiento oficial de estos especialistas es inexistente por parte del Estado, especialmente porque, al no ser poblaciones indígenas quedan excluidos de las políticas que protegen la diversidad de las medicinas tradicio-

nales aún presentes en zonas rurales del Altiplano potosino.

En el presente texto se expone el caso de una médico tradicional perteneciente a la comunidad de Santa Cruz de Carretas, ubicada a 5.6 kilómetros al oeste de Real de Catorce, la localidad más grande del municipio de Catorce, en San Luis Potosí. La población dispone de un centro de salud de IMSS-Oportunidades, que realiza un seguimiento de las enfermedades más frecuentes y de mayor incidencia en la región.

2. El término saber popular de la medicina tradicional, es tomado de Le Breton, quien lo define como la respuesta social a la enfermedad en determinados sectores de la población, la cual "funda su razón de verdad a partir de los hechos, basado en la experiencia y la práctica" (1990, p. 84).

Mapa 1. Ubicación de la comunidad de Santa Cruz de Carretas.



Fuente: Pueblos de América mapas,
<https://mexico.pueblosamerica.com/i/santa-cruz-de-carretas/#mapa>

Cabe mencionar que la clínica más próxima se sitúa en la comunidad de Poblazón, emplazada entre montañas y accesible tras aproximadamente tres horas a pie. Otro centro de salud cercano es el de Estación Catorce, a más de dos horas de caminata. Debido a estas distancias, la mayoría de la población opta por resolver afecciones leves mediante

la medicina tradicional³, tratando con-

3. La denominada medicina tradicional es la que ha posibilitado a los pueblos originarios, desde finales del siglo XV, enfrentar, tratar, sanar y prevenirse de los padecimientos que sufren y reconocen como tales; les ha posibilitado tener y desarrollar explicaciones respecto de la causalidad de dichos padecimientos; así como se ha constituido en uno de los más importantes mecanismos de

diciones como: torceduras, contusiones, mordeduras de animales venenosos y no venenosos, caídas, fiebre e infecciones moderadas. A estos se suman malestares locales como el espanto, la envidia, las bilis, el mal de ojo, el empacho, los malos aires, la frialdad y la infertilidad femenina, para los que existen variados tratamientos basados en el conocimiento de las medicinas nativas de la región.

De acuerdo con la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS) (2023), la medicina tradicional (MT) es la suma de conocimientos, técnicas y prácticas fundamentadas en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas. Estos recursos se utilizan para mantener la salud, tanto física como mental. Cabe mencionar que también se le ha denominado de diversas formas, como: empírica, complementaria, alternativa, popular, blanda, marginal, no oficial, no ortodoxa y no convencional. Menéndez (1994) explica que toda sociedad construye determinados padecimientos, enfermedades, formas de atención y resolución a sus problemas de salud. Desde esta perspectiva el proceso salud-enfermedad-atención es una de las áreas de la vida colectiva donde se estructuran la mayor cantidad de

simbolizaciones y representaciones en todas las sociedades hasta la actualidad. Desde esta perspectiva, “enfermar, morir y atender los padecimientos deben ser pensados como procesos que no solo se definen a partir de profesiones e instituciones especializadas, sino como hechos sociales respecto a los cuales los conjuntos sociales necesitan construir acciones, técnicas e ideologías” (1994, p. 71).

De esta manera, los saberes médicos tradicionales están conformados por elementos culturales de “heterogéneas duraciones y vigencias históricas”, los cuales cohabitan y se articulan de manera compleja en un proceso constante de recomposición y circularidad cultural. “Diferentes comunidades de memoria se corresponden con distintas formaciones sociales, constituyéndose en espacios de experiencia diferenciales” (Burke, 2000, p. 80 en González, 2017).

Las estrategias para la generación de estos saberes pueden ser diversas, siendo así que en las sociedades mexicanas podemos encontrar un amplio abanico de expresiones de esta índole, ya sea en el medio rural, indígena o urbano, estas prácticas sustentan la búsqueda de un equilibrio en el bienestar de la salud de cada una de las sociedades que se expresan sincretizando las medicinas precolombinas con la medicina popular y occidental. En este contexto, el concepto de medicina tradicional será abordado como:

identidad sociocultural de los grupos nativos (Menéndez, 2022, p. 1). Actualmente las medicinas tradicionales mantienen rasgos culturales de estas culturas originales, pero confluyen y se adaptan a otros sistemas médicos tomando elementos de la diversidad de opciones que ofrece tanto la medicina alópata como las medicinas alternativas.

una síntesis compleja de sistemas médicos provenientes de distintos estratos culturales en permanente circularidad cultural, los cuales se nutren de manera abierta, plural, heterológica de los dispositivos provenientes de los sistemas médicos contemporáneos, ya sea el modelo alopático como otros alternativos y holísticos (González, 2017, p. 10).

En el caso de las sociedades rurales no indígenas existe una problemática debido a que no son reconocidas institucional ni socialmente como auténticas y tradicionales debido a que son resultado del choque entre los saberes novohispanos e indígenas nómadas pertenecientes a los asentamientos de poblaciones que habitaban el campo mexicano durante los tiempos de la colonia, estos conservan rasgos de ambas partes como expresiones culturales que podemos encontrar hasta nuestros días entre los mestizajes campesinos del Altiplano Potosino. La falta de políticas públicas en materia de salud, así como la discriminación constante hacia su sistema de creencias puede verse reflejada en la marginación que sufren estos especialistas locales, quienes en su mayoría ejercen su labor en condiciones de pobreza y abandono por parte del Estado.

Actualmente las investigaciones antropológicas sobre el tema en la región son escasas, especialmente en el caso de las medicinas tradicionales campesinas, quienes forman parte del espectro de atención a la salud rural, y a su vez, son poseedores de un conocimiento ancestral relacionado con sus cosmovisiones

sobre el cuerpo y su entorno. Por lo tanto, en este artículo se expone el caso de una especialista autodenominada "sobandera", término que se refiere a una persona que se dedica a sobar o "acomodar" partes desplazadas del cuerpo a partir de ciertas técnicas manuales para reestablecer el equilibrio perdido. La noción de orden, como "estar amalado" o "estar bueno", refleja dos estados opuestos: el primero se relaciona con la idea de una parte corporal desajustada, y el segundo, una en su lugar correcto. Esta concepción es central en la práctica de la sobada, basada en el principio de posicionamiento y alineación, estos dos fundamentos son con relación a las partes internas del cuerpo con respecto a sus coordenadas precisas. "La idea central es que el cuerpo se presenta como un sistema integrado en el que cada órgano tiene una posición propia que debe ser mantenida; de este modo se preserva el estado de salud" (Quattrocchi, 2005, p. 2.)

Metodología

La investigación realizada en las comunidades cercanas reveló que Doña Gabriela es la única persona que se dedica específicamente a juntar las bilis, padecimiento común en el espectro de salud-enfermedad de estos grupos. Para localizarla se realizó un trabajo etnográfico en las laderas de la sierra del municipio de Catorce, San Luis Potosí. Se identificaron personas mayores que resguardaran generacionalmente conocimientos sobre la medicina tradicional

local mediante un sondeo comunitario que evalúo la popularidad y efectividad de sus prácticas. Tras encontrar a Doña Gabriela, se realizó una entrevista etnográfica con su consentimiento para luego observar su práctica terapéutica⁴.

La entrevista etnográfica o “el arte de la no directividad” es una estrategia utilizada en investigación social para obtener información de las personas mediante preguntas abiertas y no directivas. En esta técnica los informantes se sienten en la libertad de expresarse bajo sus propios conceptos y nociones introduciendo sus prioridades que cobran sentido para ellos dentro de sus contextos culturales y sociales. Esta es flexible y adaptativa, lo que permite al investigador adoptar una postura de perplejidad para descubrir las perspectivas y asociaciones libres del entrevistado. De esta manera, “en las entrevistas no dirigidas el entrevistador está atento a los indicios que provee el colaborador para descubrir así los accesos a su universo cultural” (Guber, 2011, p. 75).

En este caso se elaboró un guion previo con los temas a tratar, partiendo desde la historia de vida, la adquisición de conocimiento y las experiencias en el ámbito curativo por parte de esta especialista. Durante dicha entrevista, se

hilaron nuevas preguntas de acuerdo con la fluidez del diálogo compartido con la interlocutora, dando la libertad de orientar la narrativa según las experiencias que se deseaban compartir. Esto generó un ambiente de confianza y soltura entre ambas partes (locutor e interlocutor). Para observar el proceso de curación con el consentimiento de la especialista, se llevó a cabo un trabajo etnográfico de observación participante durante el procedimiento con uno de sus pacientes. Durante esta observación, se tomaron notas de campo y se elaboraron esquemas para documentar y comprender mejor la lógica de los movimientos durante la sobada. La duración de esta entrevista fue de un aproximado de tres horas sumado al trabajo etnográfico para la localización de doña Gabriela que fue durante varios días de exploración en la zona. Lo que se presenta a continuación es un extracto de esta entrevista, así como una breve descripción de la terapéutica enriquecido con un análisis interpretativo de la teoría hipocrática de los humores corporales.

EL CASO DE DOÑA GABRIELA, SOBANDERA Y MÉDICO TRADICIONAL CAMPESINA

Doña Gabriela García Almaguer es una mujer de noventa años que nació en la comunidad de Santa Cruz de Carretas, ha estado inmersa en el uso de plantas medicinales y la anatomía humana desde su infancia. Inspirada por su abuela, aprendió a asistir a las mujeres durante el embarazo y el parto (Imagen 1). Era

4. La terapéutica desde la Antropología Médica es un concepto que abarca un enfoque integral que incluye tanto los conocimientos del especialista médico, así como las prácticas culturales que rodean la experiencia de la enfermedad en la búsqueda de la sanación.

común que la llamaran de ranchos vecinos a cualquier hora, o que las mujeres en labor de parto llegaran a su hogar en la madrugada, por lo que desde muy temprana edad observaba cuáles eran los procedimientos para manejar estas situaciones de salud. Su abuela era una de las parteras-sobanderas más respetadas y reconocidas por los catorceños, pues además sabía “componer” a la gente de otros “males” como torceduras, infertilidad, mollera caída, espanto, frialdad y bilis. A los veinticinco años, Gabriela comenzó formalmente su práctica curativa, convirtiéndose en la alternativa a su abuela cuando esta no estaba disponible, la gente comenzó a buscarla para “remediar sus males” y fue así como hasta la fecha continúa curando a las personas. Según las narraciones ella no tuvo oportunidad de aprender a leer ni escribir, por lo que decidió dedicarse al comercio y a sobar:

Mi abuelita me enseñó a curar, ella sabía sobar, levantaba los ovarios, sabía juntar las bilis, sabía partear también, venían a buscarla para sacar a la gente de sus apuros. Ella luego me enseñaba, pero no me enseñó a leer. Yo empecé muy joven a la edad de veinticinco, mi abuelita me decía: enséñate, lo que yo sé me lo voy a llevar y ya no va a servir ¡Enséñese a sobar y cure!

Como le digo yo no sé leer nada pos muy apenas me enseñaban a poner una o dos letras muchas veces me las como. Muy triste, oiga yo quisiera saber para leer mi biblia, pero no sé. No sé hacer cuentas no sé si a veces me pagan bien o no, cobro así masomenos.

En aquel tiempo estaba muy barato el ixtle, nos íbamos a quedar al monte de un día para otro. Todo estaba muy barato, no me acuerdo ya, pero nos daban muy poco porque estaban las tiendas de raya en ese entonces. Yo cuando estaba con mi papá él me llevaba al monte y yo tallaba⁵ quince kilos de ixtle. (Gabriela García Almaguer, comunicación personal, agosto de 2017)

Doña Gabriela García Almaguer, médico tradicional de la comunidad de Santa Cruz de Carretas, S.L.P.



Foto: Cecilia Rangel Rivera

5. El proceso de recolección y obtención de la fibra de lechuguilla se comienza con el traslado del campesino tallador a las poblaciones naturales de lechuguilla, las cuales generalmente se encuentran a varios kilómetros de distancia del lugar donde el campesino habita. el tallador ocupa gran parte de su tiempo tan solo para trasladarse al lugar de recolección de los cogollos (Robledo Velasco, 2007).

Como parte de sus actividades cotidianas, suele salir temprano para visitar las comunidades cercanas y recibir pagos de sus clientes. En ocasiones, camina hasta tres horas por la serranía para trasladarse de un lugar a otro. Durante los fines de semana se dedica a vender tunas, gorditas de queso y dulce de chilacayote en los mercados de Cárdenas, Real de Catorce y Monterrey. Devota cristiana, doña Gabriela asegura no viajar sola, sino que siempre es acompañada por Jesucristo a donde quiera que vaya, pues ha sido quien le otorgó el don de la curación en sus manos.

Mire ahí tengo esa caja de tunas, con esas me voy mañana en autobús pa' Monterrey. No me voy sola, me voy con Jesucristo, con Dios nuestro señor, es el que anda conmigo, mejor que una persona o un hombre que ande aquí en el mundo. Mi padre, él nos cuida, nos protege, él es amor pa' cada uno de nosotros. Para el hombre es imposible, él todo lo puede y nos fortalece, mire él nos da esta luz, este aire. Si juéramos con un doctor y que estuviéramos enfermas, el doctor nos iba cobrar por echarnos oxígeno y Dios nuestro señor no, él nos da el sol, nos da el día, nos da el aire, todos nos da [...] Yo nomás soy instrumento (Gabriela García Almaguer, comunicación personal, agosto de 2017.)

De acuerdo con sus experiencias de vida, ha sido una mujer que ha enfrentado carencias y dificultades, pues actualmente se mantiene por sí misma, viviendo sola, con la ocasional visita de un hijo. La mayor parte del tiempo

se dedica a la elaboración de dulces, a sus ventas y a la curación de personas. De acuerdo con lo narrado, en aquel entonces no había muchas opciones para que una mujer pudiera asegurar su futuro y sostenerse económicamente, pues históricamente se les instruía desde la infancia en las labores del hogar y el cuidado de la familia para que una vez que se tuviera la edad suficiente se contrajera matrimonio.

Tuve doce hijos porque en un parto fueron dos un hombre y mujer, la primera niña chiquita murió, porque cuando uno está joven uno se fija, no tiene mucho pensamiento uno. Yo aquí estoy sola con un hijo que viene de Matamoros, aquí viene a veces se va a trabajar. Toda mi familia se fue a Monterrey. Dejé al hombre por flojo, pa' qué quiero a ese hombre borracho y mortificándome pa' qué, mejor sola.

Yo en antes me la vivía llorando con el hombre borracho y yo con tanta criatura y pues no alcanzaba para darles de comer y me fui a Monterrey a buscar que darles de comer a mis hijos. Es que a veces los hombres son muy ingratos, no se fijan en la familia. Quieren familia, pero no saben darles cariño, ni decirles ni darles nada nada. Son hombres que así los criaron sus padres, jalados de la tierra, así como unos animales. Yo antes de irme a Monterrey tallaba lechuguilla, me iba al monte ahí arriba del cerro y con mi "rede"⁶ me iba y tallaba, sacaba

6. Herramienta rudimentaria llamada por las personas mayores como rede o cogollera que consiste en una garrocha de madera de 1 a 1.5 m. de longitud; en uno de sus extremos se le coloca una argolla metálica, misma que se inserta al cogollo de

el cojollo de la lechuguilla pa'tallar
pos pa'traibe que comer.

Yo ahorita voy y traigo mis cosas,
traigo mi mercancía y voy a venderla.
Lo dejé de cincuenta años y me he
mantenido gracias a Dios sola, yo estoy
buena no estoy mala de nada. Solo
tengo las carnosidades que a veces me
lastiman, uso mis lentes, pero luego miro
mejor con mis ojos. (Gabriela García
Almaguer, comunicación personal,
agosto de 2017)

Dentro de su espectro curativo también
aborda afecciones como torceduras,
frialidad, niño mal acomodado y
problemas de infertilidad en las mujeres.
La buscan de comunidades vecinas
como Los Catorce, Estación Catorce
y Poblazón, pues las personas que le
conocen en el mercado donde vende
suelen identificarla como eficiente.

Mi abuela me decía “póngase a sobar
y cobre”, pero yo a la gente de aquí
les cobro sesenta pesos, cuando voy a
Monterrey allá sí les cobro más. Me
mandan hablar para acomodarle los
ovarios o que están malas porque no han
tenido familia. Pues yo los voy a curar
les voy a poner mis manos y el Señor
les va a dar su niño, les digo: “Pero
tengan fe en Dios nuestro señor porque
yo nomas soy instrumento, yo las curo,
pero él es el que les va a dar niño o niña”,
y sí se los da. Una señora de cuarenta
años me preguntó que si todavía podía
tener pos quería un hombrecito, y fui y

la sobé dos veces, pos me dijo que ya
estaba y ya tiene su niño, ya camina él.
Yo voy y las sobo a las mujeres allá y
pos encargan, les doy una hierbita la San
Nicolás para que les saque la frialidad
que tienen en el vientre, en la matriz.
Ya con eso se calienta por dentro toda
la matriz. (Gabriela García Almaguer,
comunicación personal, agosto de 2017)

Además de “la sobada”, su mayor
especialidad es “juntar las bilis”, siendo
la única persona en la región que he
encontrado hasta la fecha dedicada a
tratar este problema en la salud. Según la
creencia local, este padecimiento parte
de la noción de que cuando una persona
hace algún coraje o tiene algún disgusto,
“las bilis”, definidas por ella misma
como una sustancia amarga, amarilla o
verde que envenena al cuerpo cuando se
segregan excesivamente.

Desde el punto de vista del actor,
este padecimiento se origina por un
desbalance emocional y circunstancial
que altera las sustancias corporales,
en particular el líquido biliar. Este
desequilibrio puede ser provocado por
emociones intensar como el enojo o el
susto. El Diccionario Enciclopédico
de la Medicina Tradicional Mexicana
(2013) describe las bilis como una
entidad de origen psicológico que
surge de un «coraje fuerte», similar a la
tiricia, la muina y el estar chípil, todas
clasificadas como enfermedades de
origen emocional.

la lechuguilla y mediante un ligero movimiento se
desprende de la planta (Robledo Velasco, 2007).

El diagnóstico por parte de la sobandera comienza con una conversación previa con el paciente, quien indica cuáles son los síntomas de su afección como: sensación amarga en la boca, palidez, falta de apetito, debilidad física en todo el cuerpo, dolor de cabeza, indigestión, náuseas, vómito o diarrea. A diferencia de otros padecimientos, el mal por bilis es caracterizado por un color amarillento en la piel y el estar “desguansado” (sin fuerza o vigor). Para asegurarse de que no sea un empacho o intoxicación por algún alimento suele palpar la cabeza y el estómago, partes que suelen estar más calientes que el resto del cuerpo, por lo que si no cumple con estos signos le recomienda beber solamente algún té de hojasén (*Flourensia cernua*), hierbabuena (*Mentha spicata*) o manzanilla (*Chamaemelum nobile*) para contrarrestar el malestar. De ser confirmados los síntomas de bilis, la curación se realiza inmediatamente a partir de la sobada.

Este proceso curativo consiste en juntar con las manos las bilis esparcidas en todo el cuerpo, al mismo tiempo que se recitan una serie de credos⁷. El objetivo es obtener la fuerza necesaria en las manos por parte de la divinidad y lograr intervenir en la fluidez de un cuerpo en desequilibrio. Durante

este procedimiento, susurra los rezos, cierra los ojos y comienza a percibir y sentir con sus manos cuáles son las áreas donde se encuentran las mayores concentraciones de este fluido. Luego, abre los ojos y continúa con la sobada de todo el cuerpo para estimular el drenaje de bilis. Es importante destacar que, debido a que pertenece a la religión cristiana protestante no utiliza imágenes ni algún altar para iniciar algún tipo de ritual curativo; es a través de la oración y la conexión con Jesucristo que logra entrar en un estado de liminaridad para interferir en el orden corporal y así comenzar con la sobada.

La sobada continúa frotando con la mano todo el cuerpo, iniciando por la cabeza con una fuerza sutilmente mayor que la que se aplica en el masaje, después se pasa por cada uno de las manos y brazos, luego de los pies hacia las piernas y se empuja con las manos hacia arriba hasta llegar al centro del cuerpo centrando las bilis en la parte del ombligo. Durante el proceso, la persona debe estar recostada, relajada y con el “cuerpo flojo”, es decir sin tensión para así poder ejecutar la sobada de una forma en la que se cause menos dolor. Normalmente se debe llegar en ayunas manteniendo el ayuno por unas horas después del tratamiento.

Para comenzar, el paciente se despoja de la ropa exterior y queda en ropa interior, permitiendo que las

7. Rezo católico popular.

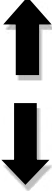
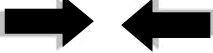
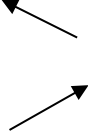
manos y dedos de la sobandera puedan palpar las áreas en donde exista mayor concentración de bilis. Con frecuencia la persona suele quejarse del dolor que ocasionan los movimientos, sin embargo, ella procura mantener una conversación amena sobre cuestiones cotidianas, a la vez de explicarle el estado de salud según su percepción durante el contacto cuerpo-cuerpo. Este intercambio es tanto verbal como físico en donde los cuerpos interactúan comunicando las rutas de dolor, irritación, picazón, alivio y sensaciones, variando según la condición individual del paciente.

En ciertas ocasiones, cuando una persona sufre de problemas musculares o del sistema nervioso como: contracturas, nudos, golpes o tensión, se lleva a cabo una terapia complementaria junto con la sobada para las bilis buscando aliviar los síntomas en conjunto. El proceso conocido como “matar el nervio” es el último de los pasos de una sobada relacionada con problemas de las extremidades, la cadera, espalda, tórax, los ovarios, la matriz, la cabeza y los pies. Esto irá en secuencia de la sobada de manera sistemática, dependiendo de la parte afectada se procede de arriba hacia abajo para matar el nervio en cada “coyuntura” (articulación), (Rangel, 2017).

Las técnicas empleadas por esta especialista varían según el padecimiento, pues cada uno requiere

un enfoque terapéutico distinto dependiendo de las circunstancias, edad y particular del paciente. En el tratamiento de las bilis, los movimientos manuales son específicos y se detallan a continuación:

Tabla 1
Esquema de movimientos durante la técnica de la sobada.

Gráficos de movimientos	Descripción de los movimientos y su función
	Movimientos hacia arriba: son parte de la mayoría de las sobadas. Estos se emplean para subir o bajar ya sea una sustancia, como las bilis, acomodar un órgano fuera de su lugar o para "matar" los nervios. En el caso de los ovarios caídos, se hace este tipo de estimulación hacia arriba para colocarlos en su lugar, se masajean nervios de piernas desde las rodillas para subir el nervio que articula esta parte. De igual forma para acomodar la matriz, si está desviada se hace énfasis en la estimulación hacia arriba para colocarle en su lugar. Los movimientos dirigidos hacia abajo son movimientos empleados para sobar brazos, hombros, espalda, piernas y pies que encaminen a "juntar las bilis", "sacar" un golpe, torcedura y tensiones en el sistema linfático, muscular y nervioso.
	Movimientos hacia adentro: estos son para "cerrar, juntar y meter", ya sea un hueso, un músculo o una "coyuntura" (articulación). Estos movimientos son empleados como parte de la sobada para bilis, torcedura, frialdad, y dolores en la "robadilla" (espalda baja). Son más frecuentes para partes del cuerpo como: extremidades, tórax, espalda y estómago.
	Movimientos hacia afuera: de igual forma que los anteriores, son usados para casos de torceduras, nervios e inflamación en sistema muscular, linfático (bilis) y nervioso. Esta manipulación es para "abrir, separar y sacar" en todos los casos. Son frecuentes para partes del cuerpo como: espalda, "robadilla" y extremidades.
	Movimientos en diagonal hacia arriba: se realizan específicamente en el área de la espalda con el fin de bajar los nervios. También son realizados en el área de las costillas frontales y traseras para sacar toda inflamación y nervio anudado hasta la columna vertebral y el resto de la espalda.
	Movimientos en diagonal hacia abajo: cumplen con la misma función que los anteriores, pero estos deben "matarse" en la robadilla o pies (en esta parte se "truenan y sacan" nervios anudados, golpes, torceduras).

Fuente: Elaboración personal.

Nota. El número de movimientos pueden variar dependiendo de la edad y la cantidad de bilis a drenar en el cuerpo del paciente.

Para complementar esta curación se emplea pomada de árnica (*Arnica montana*), aplicada en las manos para generar calor y ayudar a desplazar las bilis dentro del cuerpo⁸. Posteriormente, se administra un té de la hierba amarga conocida como la prodigiosa (*Brickellia cavanillesii*). Esto es importante ya que la propiedad amarga de la planta se utiliza para neutralizar la acidez generada por las bilis, siguiendo la lógica de que lo amargo y caliente expulsa la amargura corporal generada por este desequilibrio. Si la persona llevaba tiempo con este malestar deben ser nueve días consecutivos bebiendo el té, ya que si no se hace de esta manera podría resultar en una hemorragia que brota por la boca y la nariz. Según la especialista, de no realizar a tiempo este tratamiento, el cuerpo puede intoxicarse completamente ocasionando la muerte. Cabe mencionar que las curaciones se llevan a cabo en el cuarto en donde duerme, sobre su cama preparada con una cobija tendida que ella coloca para que la persona se acueste boca arriba. Otras veces ella acude al domicilio de quien solicita una curación, lo que involucra un costo extra.

8. Antes lo hacía junto con una rama de pirul (*Schinus molle*), pero su nueva religión le ha prohibido usarlo. Causa por la cual ha dejado de curar de espanto, pues poco a poco la religión cristiana protestante ha ido modificando algunas de las creencias dentro del pueblo respecto a este tipo de saberes.

El uso de plantas medicinales llamadas "hierbas" son esenciales en este proceso curativo ya que además de poseer propiedades "frías", "calientes", "muy caliente", "amargas" o "dulces"; son parte de una configuración cosmovisiva que le atribuye a la vida vegetal una potencialidad de vida en conexión con lo sagrado. Desde esta noción cada planta posee cualidades específicas, ya sea en el campo de la nutrición, el buen funcionamiento de la tierra y los cultivos, de uso ritual-religioso, de uso medicinal e incluso para causar daño. Para estas sociedades y sus especialistas médicos la herbolaria es eficaz gracias a su vinculación con la divinidad y la fe, elementos cruciales del enfoque terapéutico.

Por la pobreza que a veces tiene la gente, no hay otra cosa. Las plantas deben de tomarse con mucha fe, pues son hierbitas que el Señor le da a uno, sólo que muchos no las conocemos todas. Pos ya se hierve uno una hierbita y en el nombre de Dios se cura, yo nombro primeramente a mi Jesús, yo digo: En nombre de Cristo yo con esta hierbita que tú me distes y que yo tengo con esta me voy a aliviar y me alivio y se alivia a la gente. La fe que tengo yo en él. El cuerpo es cuerpo, la carne se va a la tumba, Dios nos hizo de la nada, pero el espíritu se va. La sangre es la sangre de Cristo porque no podemos vivir sin ella. (Gabriela García Almaguer, comunicación personal, agosto de 2017)

Como podemos ver, el cuerpo es interpretado a partir de los síntomas⁹ presentes, basándose en una teoría propia que como especialista ha desarrollado conforme a su *praxis* curativa. Esta teoría puede alinearse con la lógica hipocrática, introducida durante la conquista española entre las sociedades campesinas e indígenas que habitaban la zona, pero que también coincide con la lógica de los principios de ambivalencia de las culturas mesoamericanas. López Austin (2004) explica que los antiguos nahuas tenían una clasificación binaria de sus enfermedades, esta se basaba en la idea de que el cuerpo humano estaba compuesto por dos partes: el tonalli y el teyolia. Las enfermedades del tonalli eran causadas por la pérdida del alma, mientras que las enfermedades del teyolia eran causadas por la pérdida del corazón.

Por otro lado, la cultura yoeme del noroeste de México concibe el cuerpo bajo una lógica simbólica fundada en los principios de "ambivalencia, complementariedad y contraste de valores asignados" (Olavarria, Aguilar y Merino, 2009, p. 197). Desde esta noción el cuerpo posee tres entidades: takaa (entidad física y social, su centro es el corazón), jiapsi (habita dentro del takaa y es el aire vital, alma y espíritu) y el seewa (los dones provenientes

de Dios). Quienes tienen atributos especiales contienen un seewa taaka o cuerpo flor; esto es un doble espíritu que solo poseen los curanderos, músicos o danzantes, considerándose como una persona que puede trasladarse de un lugar a otro sin el cuerpo físico, pues posee la habilidad de viajar durante el sueño o la vigilia. Las enfermedades por lo tanto van a corresponder a tres planos: las relacionadas con aspectos físicos, las de carácter espiritual ocasionadas por los hechiceros o por la fuerza negativa emanada por otro yoeme (brujería, mal de ojo, mal del cigarro, pujo, envidia) y aquellas vinculadas a las potencialidades de la naturaleza o los seres del monte (malos aires, espanto, pérdida de la sombra o del jiapsi).

En contraste, la teoría hipocrática sostiene que durante un desequilibrio de los cuatro humores (sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema), el individuo enferma y así permanece hasta que logra ajustar dichas sustancias. Los humores (chymol) varían en número y cualidades, siendo elementos fluidos que se mueven dentro del cuerpo en varias direcciones, desde esta perspectiva la bilis sería de carácter caliente, mientras que la flema de carácter frío. Hipócrates proponía una lógica binaria de categorías opuestas como frío-caliente y húmedo-seco, correspondientes a los cuatro elementos constituyentes del cuerpo (Hipócrates, 1986, p. 99). Según esta teoría, habría que conducir la sustancia hacia la parte apropiada a la cual se inclinan, ya sea hacia arriba, abajo, afuera o adentro. Es

9. El síntoma será definido como las diversas formas de comunicar la enfermedad, expresiones de la subjetividad de la persona que revelan el sentido de su estado (Iglesias, 1996, p. 230).

así que cuando la bilis se desparramaba dentro del cuerpo, se remediaba cambiando su tendencia en movimiento, pues si tendía a ir hacia arriba debía estimularse hacia abajo o viceversa, y así procurar llevarle hacia afuera. "No encerréis los humores que se han vertido dentro, sino sacad sus evacuaciones" (1986, p. 101).

CONSIDERACIONES FINALES

Desde esta perspectiva analítica, podemos coincidir con Le Breton (1995) en que el cuerpo es una estructura simbólica permeada por conductas, imaginarios y representaciones que son independientes y variadas en cada sociedad. Una noción de un cuerpo que no se secciona de sus emociones y que es contenedor de sustancias que reaccionan ante la emotividad y acciones del individuo. El coraje, por ejemplo, en este caso es atribuido a las interacciones desequilibradas con la otredad, quien ejecuta una acción que desencadena la enfermedad, por lo que se podría interpretar que es simbolizada y somatizada socialmente permeando a esta sustancia vital de características relacionadas con cualidades emocionales como la amargura, toxicidad y acidez, afectando la vitalidad y las relaciones sociales.

Siguiendo a Gell (1998), la operación cognitiva en la agentividad no es siempre la misma operación por significado que conocemos. El cuerpo, en este caso, actúa como generador de relaciones

semánticas, resultado de la matriz socio-relacional de su contexto. Esta teoría, que explica la relación sujeto-objeto extiende esa agentividad a una relación sujeto-sujeto; es decir, intersubjetiva, donde el proceso abductivo, como método de reconocimiento de la alteridad parte del reconocimiento de cuerpo a cuerpo, en donde el médico tiene conocimiento previo de la geografía corporal del paciente identificando el malestar, en este caso, las bilis como sustancia dotada de significado y categorizada bajo la lógica de los humores corporales. Este proceso intelectual descrito por Lévi-Strauss (1979), implica "identificar determinados aspectos del significado y de lo significado, por la relación de los unos con los otros" (p. 39). En este sentido, no resulta tan relevante si la bilis es de carácter caliente y de una cocción interna el cual debe ser expulsado, sino las categorías simbólicas que representan en el imaginario del especialista y de los pacientes que buscan la cura a este padecimiento. Pues al otorgarle una categoría a determinada sustancia, se está urdiendo un esquema de clasificación que va a estructurar simbólicamente al pensamiento en este tipo de prácticas. Este es basado en la experiencia, interpretación, clasificación del lenguaje corporal y simbólico que surgen durante la enfermedad y el proceso terapéutico. Este conocimiento médico tradicional se basa en una *praxis* cosmológica que corresponde a exigencias intelectuales para satisfacer luego necesidades prácticas. Correspondiendo a un orden

del universo y su clasificación arbitraria, que “posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación” (Lévi-Strauss, 1964, p. 13).

Es importante destacar que, según la cosmovisión de los habitantes y del especialista, no es la persona quien realiza la curación, sino la deidad primigenia Jesucristo, quien a través del cuerpo de la especialista realiza la sanación y le dota del potencial para identificar los puntos donde las bilis se encuentran. Esto resulta sumamente interesante, pues no existe solamente una relación fenoménica entre médico-paciente, sino serie de relaciones causa-efecto, donde el plano de lo sagrado constituye parte fundamental de esta interacción, buscando equilibrar la interacción con el mundo invisible a partir de la triada terapéutica: deidad-médico-paciente.

Para comprender estas relaciones entre lo humano y lo no humano, Viveiros de Castro (2010) señala que, para las etnias amazónicas, todos los seres perciben el mundo de manera similar, diferenciándose solo en el *clothes* o encarnación corporal. Desde esta perspectiva, humanos y no humanos son dotados con el mismo tipo genérico de alma y el mismo conjunto de capacidades cognitivas y volitivas. En este contexto, existiría un multinaturalismo en el cual entran las mismas representaciones y otros objetos, un solo significado y múltiples referentes. De esta manera la diversidad del sujeto radica en el plano corporal y no en el del espíritu, es

decir, una epistemología constante con ontologías variables. Por lo que resulta posible que las categorías simbólicas otorgadas a la divinidad como proveedor de conocimiento y facilitador del acto de la curación a partir de una relación de reciprocidad con el curandero fundada en el restablecimiento del equilibrio, constituya la piedra angular en este proceso terapéutico. En esta relación, se constituye la unificación de esta triada en la que, a partir de la intencionalidad como potencial interno, es posible reestructurar un orden para lograr un estado de equilibrio en el enfermo. Una experiencia corporeizada en donde podemos encontrar técnicas combinadas con otras prácticas en nuevos contextos donde además están implicadas cualidades estéticas y sinestésicas. Paciente y especialista comparten narrativas sobre la enfermedad, la lucha en la búsqueda de la salud, así como acontecimientos sensoriales y emocionales, haciendo de la curación una experiencia vivencial. Por lo que la cura sería un proceso en donde la eficacia preformática es la que transforma la experiencia (Langdon, 2013, p. 114).

Doña Gabriela es valorada por los habitantes como una sobandera eficiente, reflejando parte de un discurso comunitario que valida su sabiduría como una de las últimas guardianas del conocimiento médico tradicional campesino. Según Le Breton (1990), la eficacia simbólica surge del poder colectivo de la palabra, que evidencia la porosidad del padecimiento respecto a la acción del

símbolo, en donde el "de boca en boca" es el constituyente principal que afirma dicha eficacia. Levi-Strauss (1987) señala que los métodos terapéuticos, a menudo efectivos, son complejos de descifrar, ya que, dentro del ritual terapéutico "determinadas representaciones psicológicas son invocadas para combatir perturbaciones fisiológicas bien definidas" (p. 173). Mediante el discurso que se maneja durante el proceso curativo, cualquiera que sea el método, existe una manipulación ya sea psicológica o fisiológica del padecimiento, de la cual se espera la cura. Según esta hipótesis, esto es esencial para comprender, por ejemplo, la cura chamánica, debido a que a partir del discurso se lleva a cabo un manejo de ideas y por lo tanto de la parte enferma siendo inminentemente simbólica.

En este caso, el curandero o médico tradicional posee un rol similar al del chamán ya que ambos cuentan con la "habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos" (Viveiros de Castro, 2010, p. 40), buscando el equilibrio de las relaciones cosmopolíticas entre mundo de los humanos y el mundo invisible.

Este uno de los muchos casos encontrados en las comunidades rurales del Altiplano potosino, sin embargo, aún queda mucho por investigar sobre las medicinas tradicionales del campo

mexicano, así como sus cosmovisiones en relación con el cuerpo y los procesos salud-enfermedad. La práctica de "juntar las bilis" es una expresión de una cosmovisión y un conjunto de conocimientos respecto a los procesos históricos de estas sociedades, así como la complejidad de sus sincretismos simbólicos, manteniéndose resilientes ante la falta de atención médica por parte de las instituciones de salud correspondientes y del Estado.

REFERENCIAS

- Biblioteca Digital de la de la Medicina Tradicional Mexicana. (2013). Bilis. En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Recuperado el 3 de febrero de 2024 de <http://www.medicinatradicional-mexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=bilis>
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford University Press.
- González Chévez, L. (2017). El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación. *Nueva Antropología*, Asociación Nueva Antropología, XXX (86), 9-34.
- Guber, R. (2011). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Hipócrates de Cos. (1986). *Tratados Hipocráticos, Volumen II: Sobre los aires, aguas y lugares; Sobre los humores; Sobre los flatos; Predicciones I; Predicciones II; Prenociones de Cos*. Gredos.

- Iglesias González, L. (1996). *Antropología médica. Una visión del hombre enfermo y la medicina*. Tiempo y Obra.
- Langdon, E. J. (2013). La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. En C. Labate, C. Bouse (Eds.), *Ayahuasca y Salud* (pp. 88-119). La Liebre de Marzo.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss, *Sociología y Antropología*, (pp. 13-42). Ed. Tecnos S.A.
- LópezAustin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menéndez, Eduardo L. (2022). De los usos pragmáticos de la medicina tradicional por parte del sector salud a las exclusiones ideológicas de las orientaciones antropológicas: el caso mexicano (1930-2022) *Salud Colectiva* 18, 1-22. <https://doi.org/10.18294/sc.2022.4051>
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Olavarría, M. E., Aguilar, C., Merino, É. (2009). *El cuerpo flor, dialéctica de una noción yoeme*. Universidad Autónoma Metropolitana, Ed. Miguel Ángel Porrúa.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2023). Medicina tradicional. En *Preguntas y respuestas*. Recuperado el 30 de mayo de 2024. <https://www.who.int/es/news-room/questions-and-answers/item/traditional-medicine>
- Quattrocchi, P. (2005). Componer al niño. Il massaggio prenatale in un villaggio maya dello Yucatán (Messico). En *Quaderni di Thule*, V, Atti del XXVII Convegno Internazionale di Americanistica, pp. 4-8, Argo.
- Rangel Rivera, C. (2017). *Los que saben curar. Etnografía de tres médicos interculturales en el Altiplano potosino, Catorce, S.L.P* [Tesis de maestría] El Colegio de San Luis, A.C., México.
- Robledo Velasco, R. M. (2007). *Identificación de alternativas de comercialización para la fibra de lechuguilla (Agave lechuguilla) en Coahuila* [Tesis de licenciatura] Universidad Autónoma Agraria "Antonio Narro", México
- <http://repositorio.uaaan.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/5184/T16559%20%20ROBLERO%20VELASCO%2c%20RUBIO%20MAGDIEL%20%20TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales, Líneas de Antropología Postestructural*. Katz.

EL SUEÑO Y EL *COSTUMBRE*: PROCESO DE RESTABLECIMIENTO DE LA SALUD OTOMÍ

THE DREAM AND THE *HABIT*: OTOMI HEALTH RESTORATION PROCESS

MARÍA GUADALUPE RAMÍREZ RAMOS*

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-8736-633X>

Fecha de entrega: 30 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2024

RESUMEN

* Estudiante de Doctorado en Historia y Etnohistoria, en el posgrado del mismo nombre en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus temas de investigación son en torno a los grupos indígenas de México, particularmente en la cultura otomí, mixteca y triqui. Aborda los temas de la vida ritual, sistemas de medicina tradicional, sueños, migración, jóvenes, expresiones artísticas: textiles, danzas, música en lengua originaria, rap indígena, graffitis y murales en contextos rurales e indígenas como mecanismos de reproducción cultural, identidad, memoria colectiva e historias propias. Contacto: albadelu7@gmail.com

La cultura otomí de Tenango de Doria cuenta con un sistema integral para el restablecimiento de la salud que es propio de la región de la Sierra Otomí Tepehua, Hidalgo. Pues para ellos, la salud consiste en un estado de equilibrio entre el individuo, la comunidad y las fuerzas extrahumanas y cuando ese equilibrio se rompe, se acude a los especialistas rituales, conocidos como *bädi*, encargados de restaurar la armonía y curar mediante rituales y prácticas terapéuticas tradicionales, como son la ejecución del *costumbre* y la interpretación de los sueños.

PALABRAS CLAVE: *Cultura otomí, Sierra Otomí Tepehua Hidalgo, sueños, el costumbre, especialistas rituales*

ABSTRACT

The Otomi culture of Tenango de Doria has a comprehensive system for restoring health that is typical of the region of the Sierra Otomí Tepehua, Hidalgo. Well, for them, health consists of a state of balance between the individual, the community and extra-human forces and when that balance is broken, they turn to ritual specialists, known as *bādi*, who are in charge of restoring harmony and healing through rituals and traditional therapeutic practices, such as the execution of customs and the interpretation of dreams.

KEYWORDS: *Otomí Culture, Sierra Otomí Tepehua Hidalgo, Dreams, Custom, Ritual Specialists*

El sueño nos proporciona una radiografía del universo con todos sus aspectos, es una pantalla donde pueden entrar y salir los otomíes.

Jacques Galinier, febrero 2016.

INTRODUCCIÓN

Los rituales y prácticas terapéuticas tradicionales que se llevan a cabo en las culturas indígenas de México desempeñan un papel fundamental dentro del rubro del restablecimiento del equilibrio y la salud en tales sociedades. Siendo así, temas de interés a lo largo de varias décadas para la antropología médica y

otras ramas. De ahí que, principalmente por medio de la disciplina de la antropología médica se conoce y estudia a los especialistas rituales o médicos tradicionales que cumplen un papel central tanto en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades para la recuperación de dicho equilibrio de salud.

Cada cultura indígena del país cuenta con su propia cosmovisión, estructura y sistema de creencias ancestrales y prácticas curativas; por tanto, en el presente artículo se hablará del proceso de restablecimiento de la salud por medio de los rituales y las prácticas terapéuticas tradicionales en la cultura otomí de la Sierra Otomí Tepehua, al oriente del Estado de Hidalgo, México.

El presente trabajo se realizó siguiendo la metodología de la etnografía, pues ello, nos permitió enfocarnos en el estudio de los rituales y las prácticas terapéuticas tradicionales en el municipio de Tenango de Doria. Esta vía de la etnografía nos facilitó conocer e investigar las prácticas en torno a la salud y enfermedad como el *costumbre* y el papel que desempeñan los sueños y la interpretación de estos.

A su vez, el trabajo de campo realizado durante un periodo de dos años aproximadamente, facilitó la convivencia, la creación de confianza y empatía con dos de los especialistas rituales del lugar, así como también; la observación participante que nos adentró al mundo de los rituales y *costumbres* de carácter terapéutico donde se conoció a la comunidad en su contexto natural y de este

modo, logramos una mayor comprensión en torno al tema de interés que es la salud-enfermedad, prácticas terapéuticas tradicionales y especialistas rituales dentro de la cultura otomí.

Los otomíes conciben la salud como un estado de equilibrio entre el individuo, la comunidad y las fuerzas extrahumanas y cuando este equilibrio se rompe, acuden a los especialistas rituales, conocidos como *bādi*, quienes utilizan una combinación de conocimientos de plantas medicinales, rezos, cantos, recortes de papel y rituales para restaurar la armonía.

Es decir, respecto a la combinación de conocimientos por parte de los especialistas rituales, podemos destacar, por un lado, el que existe respecto a las plantas medicinales como el *tolache*, el tabaco y la mariguana (*cannabis*), entre las más destacadas. Esta última planta se ha convertido en el alucinógeno ritual por excelencia. Y por el otro lado, dentro de la actividad del *costumbre* de carácter terapéutico, entendemos que son los actos rituales dirigidos por los especialistas rituales, quienes desarrollan toda una dinámica curativa en un espacio y tiempo determinado para interactuar y comunicarse con las fuerzas extrahumanas y lograr conseguir la salud y armonía. Dicha dinámica se compone por el recorte de papel, que es la representación de las fuerzas extrahumanas; la acción de los rezos, cantos y bailes, que son los medios para interactuar y comunicarse; la colocación de las ofrendas (comida) en la mesa o altar, y todo

esto, en su conjunto, acompañado por la música de *costumbre* que se compone por la guitarra y violín.

Adentrarse en este mundo de creencias, rituales y prácticas terapéuticas tradicionales nos brinda una ventana única para comprender la profunda conexión entre la salud y la cosmovisión de los pueblos indígenas en México. Esto quiere decir, que la conexión entre la salud y la cosmovisión de los pueblos indígenas surge de una manera holística porque inicialmente, no ven al cuerpo humano separado de la mente y su entorno, ya que lo atienden de una manera integral, donde también para ellos es fundamental el enfoque comunitario porque saben que la salud se obtiene además de la importante intervención del especialista ritual y de los componentes del *costumbre* como vehículos para adquirirla; de igual modo, la participación de la familia es sustancial para lograr complementar las prácticas terapéuticas tradicionales y cumplir el objetivo de salud deseado.

DESARROLLO

El trabajo etnográfico realizado en la Sierra Otomí Tepehua, Hidalgo en los años 2015 y 2016, ha revelado una concepción de la salud y enfermedad de la cultura otomí en el municipio de Tenango de Doria, a través de la observación participante y las entrevistas con los interlocutores principales que son dos especialistas rituales del lugar. De este modo, hemos logrado comprender cómo en-

tienden y abordan los otomíes estos conceptos fundamentales para su bienestar.

A continuación, se expone una reseña etnográfica del lugar, de los casos de dos especialistas rituales y del proceso del restablecimiento de la salud, por medio de las prácticas terapéuticas tradicionales otomíes; el sueño y el *costumbre*¹, en el municipio de Tenango de Doria.

La Sierra Otomí Tepehua es la puerta de entrada al espacio sagrado de la cultura otomí, ahí conviven habitantes serranos y entidades venerables, en esta Sierra se desenvuelve una relación esencial entre el conocimiento tradicional, la naturaleza y el entorno geográfico. Este espacio nos evidencia una herencia histórica y cosmogónica de la cultura material, pero también es un centro de actividades socioculturales y socioeconómicas que traen consigo ciertas repercusiones como el fenómeno migratorio, de exclusión, de discriminación, de conversión religiosa, de pobreza y de formas de socialización.

Se localiza la región de la Sierra Otomí Tepehua al oriente del Estado de Hidalgo y está conformada por tres municipios; Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Y sin lugar a duda,

Tenango de Doria tiene mucho que mostrar sobre la cultura otomí pues comparte rasgos sobresalientes que la hacen ser muy atractiva respecto a sus prácticas rituales y su concepción del mundo.

Los otomíes cuentan con un contexto ritual ampliamente diverso, que se conforma por especialistas rituales que manejan varias técnicas para establecer comunicación con las entidades del mundo otro² y así poder mantener una relación con los entes no humanos que inciden en la vida de la gente.

Estos ritualistas desarrollan habilidades específicas para comenzar un diálogo con la fuerza extrahumana que puede ser un ancestro, un dueño de la naturaleza, una entidad maligna, los santos católicos o hasta el mismo Dios, siendo a través de distintas vías de enlace; como el recorte de papel,³ la adivina-

1. El *costumbre* es todo proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o instancia civil. De ahí que, "para poder hablar de un *costumbre*, sea necesaria la presencia de un especialista ritual o curandero, quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos rituales" (Trejo, 2014).

2. Las narraciones contemporáneas de los sueños en los grupos de tradición mesoamericana nos permiten acceder a una especie de *Alchera* local, a un "mundo otro" como lo llamara Michel Perrin, (1995), "mundo espejo", "ámbito de las deidades" o quizás, con más precisión descriptiva, espacio-tiempo de las entidades extrahumanas, que forman parte integral de las distintas nociones culturales referidas a la naturaleza de lo real. El mundo "otro" rige, entre otros, "los fenómenos que calificamos de naturales ya sean cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos, etc. (Bartolomé, M. y Barabas, A., 2014).

3. El recorte de papel es una práctica ritual que suele caracterizar a los especialistas rituales de la región de la Huasteca Sur (Veracruz, Puebla e Hidalgo), Sierra de Puebla e Hidalgo. En ella se representan las entidades que habitan en el mundo visible e invisible para poder ser manipuladas (Bartolomé, M. y Barabas, A., 2014).

ción, el sueño⁴ y el trance⁵. Así como el paisaje natural, también es fundamental para mantener este diálogo dentro de la *praxis* ritual; como los cerros, los ríos, los ojos de agua, los manantiales, las cuevas, los animales, todos estos aspectos de la naturaleza con los que el hombre interactúa.

Dentro de esta conexión que desarrollan los otomíes con su entorno, con el mundo de abajo y con el mundo de arriba, se ejecutan diversos roles que desempeña la gente de estas localidades. Unos de ellos son, como ya se mencionó, los especialistas rituales que son portadores de un don singular, conocidos como *bädi* (que en otomí significa el que sabe), otros son nombrados brujos, curanderos o como actualmente algunos de ellos se denominan, médicos tradicionales. Cabe mencionar que también existen otros participantes activos y que son parte complementaria de estos rituales como los músicos y las mujeres nombradas “madrinas”.

4. Para los otomíes serranos, el sueño “es una especie de radiografía del universo, si bien únicamente aparecen las partes más sobresalientes, las que son portadoras de energía. La carga de angustia inducida tanto en el sueño como en la caída del alma pone en marcha *ipso facto* una dinámica” (Galinier, 2016, p. 61).

5. Se define el trance como un cambio de estado transitorio en la conciencia, con efectos en el cuerpo como agitación, convulsiones, “canto”. Es un transitar hacia otro estado de conciencia pasajero donde tiene lugar una “muerte simbólica” (Rouget, 1990).

PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS OTOMÍES:

EL SUEÑO Y EL *COSTUMBRE*

Los especialistas rituales o *bädi* cuentan con la virtud de soñar, acción que les permite ir conociendo los secretos de ambos mundos, ya que interactúan permanentemente entre sí, por medio del sueño o por la conducción del *costumbre*. A continuación, se expone cómo es variable la actitud normativa hacia los sueños de una comunidad a otra e incluso al interior de un área cultural.

La mayor parte del tiempo, los sueños representan una obra maestra del conocimiento compartido, comentado e inmediatamente socializado tal como ocurrió. La gente glosará infinitamente sobre ellos, desde la temprana mañana y a lo largo del día para protegerse de las energías malignas y evitar que las representaciones que emanan de las entidades no humanas salgan de su lugar de destino privilegiado, el cuerpo humano. Las narraciones sobre sueños proporcionan mensajes que determinan el curso iniciático del futuro chamán, guiado por una auténtica visión del mundo y el uso constante del idioma vernáculo. (Galinier, 2009, p. 94)

El comprender qué significan los sueños en la cultura otomí resulta ser muy complejo y por ello, se realizó una revisión del trabajo de algunos investigadores que nos sustentan con estos estudios que se encuentran recopilados en el libro *Los sueños y los días. Chamánismo y nahualismo en el México actual* (2014), dichos trabajos revelan

características de la cultura otomí sobre la importancia de comenzar a hablar de una “teoría de las almas”. Para conocer qué son los sueños entre los otomíes de Hidalgo, sería más adecuado señalar la existencia de una teoría indígena de la “fuerza”, la cual constituye uno de los ejes que articulan las diferentes formas de manifestación de la *praxis* ritual asociada con el “chamanismo”.

En virtud de lo anterior, se parte del concepto otomí de fuerza⁶, que es definida como un motor que mueve todo lo existente en el universo, presente en la totalidad del cosmos y es lo que permite que los entes posean subjetividad y capacidad de acción o agencia. “Es el chaman, a través de la *praxis* ritual, quien tiene la capacidad de manejar a voluntad esta fuerza en los seres humanos y en el caso de los no humanos hacer negociaciones con ellos para manipularla” (Bartolomé, M. y Barabas, A., 2014, p. 67).

De esta forma, podemos comprender la comunicación que el especialista ritual entabla con lo humano y las fuerzas extrahumanas que se da mediante técnicas como el sueño, que es un ejemplo claro donde se expresa esta diversidad de usos técnicos y prácticos de acuerdo con el lugar del chamán en su entorno. “Esto se debe a que la configuración de

la realidad otomí, el sueño es un *continuum* donde se sigue viviendo, ya sea física o espiritualmente y, por tanto, no tiene un significado extraño” (Bartolomé, M. y Barabas, A., 2014, p. 71).

1. EL TRABAJO DEL ESPECIALISTA RITUAL A TRAVÉS DEL SUEÑO

Para ejemplificar lo anterior y entender la relación existente entre el sueño y la fuerza (*nzakhi*), a continuación, se presenta textualmente lo que el especialista ritual de Tenango de Doria platicó sobre el sueño que tuvo cuando conoció a los entes divinos que le enseñaron cómo hacer los recortes de papel:

Mi primer sueño donde conocí gente y aprendí de mi servicio, fue cuando aparecieron las tijeras. Estaba en una fiesta de San Antonio, allá por el Porvenir y entonces comenzó a *cantar*⁷ doña Félix y dijo que me hablaba el santito San Antonio, quien me daba las gracias porque le hicimos su fiesta y dijo, “ora te voy a dar tu machete para que trabajes, es tu herramienta”.

Y doña Félix me dijo “ora te van a llegar sueños, vas abrir tu mente a San Antonio, él te va abrir el sentido para que comprendas todo lo que te va a llegar, verás que tu herramienta te va a llegar”.

Y sí, al tercer día soñé que había una tijera en la esquina de mi mesa, de mi altar y después, como a los tres días en

6. En el Valle de Tulancingo y en la Sierra Otomí Tepéhua se registra una alternancia entre *nzáki* y *nzakhi*, para el concepto de fuerza, mientras que en el Valle del Mezquital encontramos el término *ts'edi*.

7. Entendemos “cantar” *zitheni* en otomí, cuando nos indica que una entidad, a través de su fuerza *nzakhi*, se aloja en el cuerpo del chamán y “cantando” se comunica con el emisor.

otro sueño, llegaron dos *antiguas*⁸ un hombre y una mujer que se sentaron en mi plato donde tengo mi sahumador y traían sus tijeras en el cuello y me dijeron “ora sí vamos a descansar, venimos a trabajar contigo”.

Luego para saber hacer una consulta, soñé que estaba allá en el cerro Sagrado en una fiesta de diciembre de la virgencita y soñé que estábamos ahí en la mesa, en el altar y cuando nos veníamos me dijo un viejito vestido de calzón de manta que estaba muy cansado, “llévate ora este plato”, yo sabía que era mi sahumador, “te lo vas a llevar y para cuando quieran preguntar algo, lo vas a ver en un lado y en el otro, así vas a identificar la enfermedad”.

Llegaron las tijeras, los papeles, el sahumero y después de tres años de hacerle su fiesta a san Antonio cada 13 de junio porque así él me lo pidió, llegó la santa Rosa. (Testimonio 1, especialista ritual don Esteban Tenango de Doria, 2015)

La santa Rosa⁹

La primera vez que soñé con ella fue cuando llegó una mujer, una señora grande de edad con cabello blanco muy largo y trenzado, como de unos 70 años y decía que quería que la arreglara, que la vistiera como el porte que traía, su vestimenta era de color rosa como las que

visten por allá, por Tuto, por San Miguel, es una vestimenta muy decorada de puro encaje y tela fina, traía rebozo, traía todo lo que porta una mujer: anillos, peineta, collares, aretes, zapatillas, medias y traía una sombrilla en la mano. Y me dijo que se presentaba conmigo y quería conocerme para que yo la arreglara y la vistiera y la preparara y así, de esa manera estar conmigo en mi altar en la casa donde yo esté trabajando.

La segunda vez que la soñé, fue para que me dijera para qué quería que la vistiera y la arreglara. Me dijo que era una mujer que venía a ayudar a uno, a nosotros que nos dedicamos al servicio, que ella tenía mucho poder para un remedio, para una curación que yo hiciera y ese era el motivo por el cual se presentaba conmigo. Ahí me dijo, “me llamo Rosa y ya cuando me arregles y me bautices ya paso a la santidad, a ser santa, ya estoy preparada, ya está todo, soy cualquier yerbita y ya arreglada tendré mucho valor y poder”.

La vestí como dijo, metí la yerbita en una botella de aguardiente, la bauticé con agua bendita y sangre de pollo para alimentarla y también le hice su fuerza, la potencia de papel de tres colores, uno, fue de color amarillo que es para la abundancia; otro, el blanco metálico que va a purificar y a limpiar y en medio; el color rosa, que es su corazón fuerte porque está viva y ya con todo esto, ella es santa Rosa.

Ya de ahí no la volví a soñar, solamente cuando me dice que quiere más semilla, que le cambie la ropa, que le ponga más aguardiente para consumirla en amargo. Y me dijo, “el aguardiente lo prepararás con toda la yerba, toda la semilla, toda la planta para que cures a enfermos que me requieran, les das a beber, les untas en el cuerpo y tú, la consumes para defenderte y protegerte de la envi-

8. Al hablar de las *antiguas* nombradas en otomí *zithamu* nos referimos a que son los protectores y guías del chamán o en otro tipo de ritual es el espíritu de un difunto el que ocupa el cuerpo del ritualista, o también son nombrados como “santitos”.
9. En Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo también la mencionan *medicinita*. Al hablar de la santa Rosa, se hace referencia a la planta enteógena *Cannabis indica* o *sativa*.

dia” y es que entre curanderos se pelea la chamba y si en el sueño veo que me quieren atacar, en el mismo sueño ella me dice si es necesario o no consumirla y bañarme o untarme en el cuerpo para protegerme. También, en el sueño me dice cuándo debo beberla, si va a venir un enfermo y cómo curarlo.

No puedo beberla seguido porque se acaba rápido y es cara la semilla y es peligrosa tenerla en casa. En algunas ocasiones cuando la bebo me canso de mi cuerpo y es cuando *canto* y habla san Antonio, la virgen de Guadalupe, otra *antigua* o la misma santa Rosa y cuando es ella, me dice: “aprende a curar, te digo cómo debes utilizarme para el enfermo”, dice que, si el enfermo lo trabajaron con sales, o con tierra de camposanto, ella puede curarlo.

Y es que antes, hace mucho tiempo se usaba “santo Tomás”, una planta blanca y es que ora es difícil de conseguirla y es cara su semilla, por eso ora se usa la santa Rosa y la cuido y trato de que no se me acabe, algunos curanderos me regalan semilla, y ahí la tengo guardada trato que no se me apolille.

Así pues, no la veo seguido en mis sueños, pero acercándose la fiesta de la virgencita, a veces aparece en mi sueño y me pide que le haga su fiesta para el 12 de diciembre y le hago su fiesta porque es su día y también porque ella es una fuerza sagrada que me ayuda en mi servicio. Ella me dice cuándo tengo que ir al cerro Sagrado, ahí aprendo más, me enseña recortes de papel y hierbas para curar, me dice cómo usarlos. Y luego me dice que la cuide, porque los vecinos la ven mal, que no le gusta que la persigan y que la arranquen. (Testimonio 2, especialista ritual don Esteban, Tenango de Doria, 2016)

Este primer caso de Tenango de Doria nos refleja cómo los especialistas rituales suelen tener en sus sueños “maestros” que son entes divinos del mundo que les enseñan a cortar papel, a curar y protegerse de las fuerzas malignas. Y a su vez, también nos muestra el dinamismo de la cultura otomí durante el desarrollo de las fiestas patronales, principalmente de la virgen de Guadalupe dado que, las festividades de santos y vírgenes habitualmente son los escenarios idóneos donde se hacen presentes e interactúan las fuerzas extrahumanas, lo divino y la comunidad y en otras ocasiones, igual puede ocurrir en la casa del *bādi*, siendo ambos, los espacios recurrentes para el desenvolvimiento de las prácticas terapéuticas tradicionales para el restablecimiento de la salud.

Como vimos en la descripción del trabajo etnográfico, una de las prácticas terapéuticas destacadas es el sueño. Los otomíes creen y nos platican que, durante los sueños, los especialistas rituales pueden salir de su cuerpo y entrar en contacto con las fuerzas extrahumanas, mismas que les brindan la sanación, orientación o advertencias, como fue el caso de la santa Rosa por medio del proceso de la sacralización.

En otras palabras, durante el sueño pueden diagnosticar y recomendar diversos tratamientos y para ello, entran en juego una serie de elementos simbólicos y rituales que conforman el proceso y ejecución de dicha práctica terapéutica para el restablecimiento de la salud, que en este caso fue la entrega de las

herramientas de trabajo, como las tijeras y los papeles que el bādi aprendió a recortar durante el estado onírico, donde personificó a las entidades sagradas que le brindarían la salud al paciente. Otro elemento entregado fue el machete; material fundamental para su trabajo en el campo y de defensa durante el combate con las fuerzas malignas y la enfermedad, y el sahumador, en representación de un plato en el mundo otro, y que, en el mundo terrenal, es el artefacto primordial para poder ver, conocer y sanar al paciente, a través del humo.

Por ende, los sueños son muy importantes, ya que todos sueñan, algunos casos en particular reciben mensajes, pero no todos son capaces de interpretarlos y mucho menos de hacer recortes de papel para dar cuerpo y fuerza a estas entidades que se manifiestan. El sueño propicia y convoca a la realización de todo ritual de *costumbre*. Esta relación, tan común y cercana con estas entidades sagradas en esta región en particular, es a través de la vía onírica o del consumo de enteógenos como la santa Rosa¹⁰.

En esa misma línea, como se pudo apreciar, el sueño es el que convoca a la realización del *costumbre*, ya sea a partir de la petición de la entidad sagrada que ha llegado a trabajar a lado del especialista ritual, para no ser olvidada y la tengan presente, o para conceder la salud al paciente. De este modo, el *costum-*

bre son los rituales donde suelen involucrarse el uso de la planta santa Rosa, ofrendas, música de *costumbre* y el baile, con el objetivo del restablecimiento de la salud. En esta práctica terapéutica tradicional, radica la importancia de la cosmovisión otomí, donde la salud y la armonía de la comunidad no se concibe de manera individual, sino de manera colectiva, a través de una red de relaciones que incluye lo físico, lo espiritual y lo social.

Asimismo, el sueño en estos contextos se contempla como una parte esencial del acto ritual, como lo muestra Galinier (1990):

puede reconocerse también como un estado transitorio de la conciencia, al que un individuo – a través de su parte inmaterial, su *nzáki*, que es el que abandona el cuerpo mientras duerme – puede establecer contacto estrecho con las entidades del mundo otro. Las imágenes oníricas que aparecen en sus visiones nocturnas son del orden de la realidad de los individuos, pero de una realidad que no es accesible ni visible en estado de vigilia. (p. 70)

Desde esta perspectiva, el sueño situado en otro marco espacial y temporal es una ventana abierta en el “mundo de abajo”. También, la santa Rosa, a través de la actividad onírica en la cultura otomí, proporciona a los especialistas rituales mensajes de aviso respecto a su existencia y al peligro que corre y solicita ser cuidada como lo compartió un interlocutor: “hay que cuidarla porque la santa Rosa, es la palabra que interpreta el mun-

10 La santa Rosa es solo un vehículo de comunicación con las potencias divinas, interpretación de algunos investigadores.

do” (Testimonio anónimo de un especialista ritual, Tenango de Doria, 2016).

Debido a lo cual, el sueño y el *costumbre* se entienden como formas de interactuar con las fuerzas extrahumanas, de mantener el equilibrio necesario para la vida comunitaria y parte del restablecimiento de la salud. Estas prácticas terapéuticas tradicionales siguen siendo relevantes y practicadas por la cultura otomí serrana, ya que representan una forma de medicina holística y de preservar la identidad cultural de los otomíes del lugar.

2. PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS TRADICIONALES: EL SUEÑO Y EL *COSTUMBRE*

El siguiente caso consiste en la descripción etnográfica respecto a la ejecución del “levantamiento de la fuerza del enfermo”, a través de las prácticas terapéuticas del sueño y la conducción del *costumbre* que permiten entender acerca de los trastornos que dañan al hombre como los celos, el deseo, el odio y en general todas esas fuerzas nefastas del mundo que se encuentran constantemente al acecho de los seres humanos buscando alimentarse de ellos o dañarlos. Y también, cómo es que estos trastornos son atendidos por los especialistas rituales, quienes son los expertos en detectar, diagnosticar y sanar ese tipo de perturbaciones que se manifiestan en el individuo por medio de diversas enfermedades.

Cuando los otomíes hablan del *costumbre* se refieren en términos genera-

les al recorte de papel, a las ofrendas, a la música de *costumbre*, a las flores y al baile. Todos estos elementos revelan toda una actividad ritual donde a simple vista, no se puede distinguir entre *costumbres* de carácter agrario (de fertilidad) o terapéutico, porque el protocolo a seguir prácticamente es idéntico, pero al tratarse de uno terapéutico, de una enfermedad se puede entender hasta cierto punto porque implica ser una situación aún más delicada, el restablecimiento del enfermo, el diálogo, el enfrentamiento con las fuerzas nefastas y que comúnmente son durante la noche.

Como ya se ha mencionado, en la región de la Sierra Otomí Tepehua en el Estado de Hidalgo, los especialistas rituales son los únicos en vencer dichas fuerzas nefastas y recobrar la vitalidad del enfermo, ante esto, Galinier, (2016), dice que:

algunos chamanes son verdaderos expertos rituales: técnicos de lo simbólico y a la vez, confesores, reveladores de almas; además, en su calidad de depositarios de los últimos grandes relatos mitológicos, conservan la memoria del grupo. Su intervención comienza por una entrevista preliminar con el paciente, el paciente no da cuenta solamente de su sufrimiento sino también del deterioro de sus relaciones con sus comensales. (p. 22)

Tales personajes deben de conocer los secretos de ambos mundos ya que interactúan permanentemente entre sí, por medio del sueño y por la conducción de *costumbres*.

Los especialistas rituales otomíes de esta región son considerados como los sabios de los sueños, porque conocen y manejan a la perfección la oniromancia, como lo explican Bartolomé y Barabas (2014), al decir que “el sueño es considerado como un estado de conciencia alterno, en el cual el *nzáki* del chamán viaja al inframundo, fuertemente influenciado por la cultura y la sociabilidad locales” (p. 51). Ejemplo de este estado de conciencia alterno, se puede conocer con la siguiente descripción etnográfica donde el especialista ritual o *bädi* realiza su trabajo de curación a partir de las prácticas terapéuticas tradicionales para el restablecimiento de la salud, como el sueño y la realización del *costumbre*.

La cultura otomí ante las fuerzas nefastas interpreta que el enfermo ha sido víctima de un acto de “brujería” en el cual, solo el *bädi* puede retirar el daño. Dentro de la concepción del proceso salud enfermedad en la medicina tradicional de México, esta acción de brujería se ve reflejada en la aparición de desajustes en la salud, principalmente cuando los padecimientos se caracterizan por ser violentos, repentinos y cuando se presenta resistencia a los tratamientos.

Los *bädi* describen el mundo de la obscuridad a partir de la separación entre las actividades diurnas y las que son específicas de la noche donde Galinier (2016) pudo observar una serie de registros muy precisos:

algunos que pueden llevarse a cabo a cualquier hora del día, otros, solamen-

te durante la noche. Un caso claro es la brujería. No se trata únicamente de evitar las miradas curiosas, sino, sobre todo, de poder activar unas entidades que emiten su máxima potencia durante esa fase precisa del nictémero. (p. 23)

El saber de los especialistas rituales otomíes es sorprendente, porque entran en juego en los procesos de ataque o en los de curación, (Galinier, 2016), sustenta que “no es un azar el que los actos terapéuticos tengan siempre lugar después de la puesta del sol o cuando menos en la obscuridad de la casa, con todas las salidas tapadas” (p. 25).

INICIO DE LA PRÁCTICA TERAPÉUTICA TRADICIONAL, EL *COSTUMBRE*

La paciente era una joven del poblado de San Pablito Pahuatlán, Puebla, quien presentó dolores insoportables en la cabeza en un lapso breve en el cual, ni los médicos de la medicina tradicional y alópata o convencional del lugar de origen pudieron aliviar, situación que obligó a los familiares a trasladar a la enferma a la Ciudad de México, al Hospital Centro Médico para que fuera atendida urgentemente. Al transcurrir de los días, los familiares desesperados al no notar alguna mejoría en la joven hicieron caso de las recomendaciones de sus vecinos de San Pablito para consultar a un *bädi* de Tenango de Doria, Hidalgo. Y así fue como la familia dispuesta con los alimentos, ceras, flores, ropa de la joven y una fotografía de ella que les fue solicitada, iniciaron el camino a Tenango,

cumpliendo al pie de la letra con todas las indicaciones que recibieron.

El tratamiento que se le proporcionó a la paciente para eliminar las fuerzas nefastas y “levantar la suciedad” consistió en el trabajo realizado por el bādi, primeramente, una noche antes de la llegada de la familia, él había soñado cómo es que tenía que hacer el *costumbre* que se desarrolló de la siguiente forma:

La cita fue a las nueve de la noche en casa del especialista ritual para llevar a cabo el *costumbre* que inició las diez para finalizar hasta las cinco de la mañana del día siguiente. Al lugar acudieron la mamá, el tío, la tía, la abuela y la prima de la enferma. Las mujeres comenzaron a calentar el caldo blanco de pollo, el café, el atole y las tortillas. Mientras, en el cuarto donde está la mesa o el altar, el bādi ofrecía cigarros al trío de música de *costumbre* que se encontraba ensayando y el tío servía el refino, una bebida de destilado de caña para todos los presentes.

EJECUCIÓN DEL *COSTUMBRE* PARA LEVANTAR LA FUERZA DEL ENFERMO

El ritual o *costumbre* inició las diez de la noche junto con el trío de música de *costumbre* tocando hasta el amanecer para levantar la fuerza de la enferma a distancia, ya que la paciente se encontraba internada en el Hospital Centro Médico en la Ciudad de México. Previamente, el bādi se colocó frente a su altar (Imagen 2), prendió el sahumero, fumó cigarros, limpió y encendió las ceras que le

fueron entregadas en ese momento por cada familiar ante la mesa, para el Padre Dios, la Santa Madre Tierra y todos los discípulos que le ayudarían a curar. Las ceras significaron la pronta recuperación de la joven.

En ese momento, el bādi explicó a los familiares de la joven que un motivo muy importante para que la enferma se pudiera curar es que tuvieran fe en Dios y en el trabajo que él realizaba como curandero. Después, las mujeres sirvieron el café con pan y lo fueron entregando uno por uno al bādi. Al recibirlos, él los bendijo con el sahumero y los colocó en la ofrenda, el penúltimo café y pan, lo colocó en la parte inferior de la mesa y el último, en el fogón como agradecimiento para la entidad del fuego.

Así se repitió el mismo orden y acción con los platos del caldo blanco de pollo, con las tazas del atole, las tortillas y los refrescos. Después, se escuchó el silbato y la campana que tocó el bādi y explicó que anunciaba a todos los santos que ya podían tomar su comida, para obtener a cambio su protección y las fuerzas de la santa Tierra. Se dejó transcurrir un poco de tiempo y posteriormente, se colocó una copa con agua bendita en el centro del altar para realizar la consulta. A las once de la noche, se situó en el altar ante Dios el recorte de papel; es decir, la fuerza de la enferma, su *nzakhi*, que un día antes de la llegada de los familiares, el bādi había recortado, y lo acomodó junto con la fotografía de la joven para que en un máximo de 24 días la paciente recobrara la salud.

MOMENTO DEL DIAGNÓSTICO

El especialista ritual después de unos minutos de haber prendido e interpretado el humo del sahumero, de leer el agua bendita y tomar su medicina (un refino amargo preparado con yerbas como el ajeno y otras más, que son su protección para poder levantar el cuerpo y las cosas malas que trae la enferma), se sentó frente a su altar cubriéndose el rostro con un rebozo color negro y, al poco tiempo, entró en estado de trance (Imagen 1) y comenzó a hablar. La familia lo rodeó escuchando atentos a lo que decía, en ese momento informó que fue lo que le sucedió a la joven y cuál fue el motivo por el que enfermó. Fueron instantes delicados en los cuales el bādi luchaba contra las fuerzas nefastas que tomaron a la joven enfermándola. En ese momento, el bādi sentado en su silla frente a su altar, tuvo movimientos rápidos e involuntarios (se trasladó al mundo otro) y fue cuando anunció como resultado, que la enferma había sido víctima de brujería, padeciendo la enfermedad de la envidia que recogió un día caminando por la calle donde se le pegó el “aire negro” que iba dirigido hacia otra persona.

La música de *costumbre* es fundamental en este momento, ya que el bādi para poder regresar a su cuerpo, necesita de la música, o puede ser peligroso porque se pierde en el camino la fuerza del especialista ritual.

Para ese entonces, alrededor de la medianoche, el bādi regresó del lugar al

que se trasladó donde la joven “agarró el aire malo” y trajo consigo los recortes de papel con el que se realizó la brujería a causa de la envidia y los dejó frente a la puerta de su casa y uno de los músicos fue el indicado en salir por ellos y los puso frente al altar y los roció con alcohol para detener el mal. Al dar la una de la mañana, el especialista ritual regresó de su estado de trance.

Posteriormente, el especialista ritual durmió un momento para recobrar sus fuerzas y después de un tiempo él, los familiares y todos los presentes continuamos bailando, adorando a los santos hasta el amanecer para continuar procurando la fuerza de la enferma, ya que el esfuerzo nocturno que uno hace bailando es lo que hace que la enferma se levante.

Y para finalizar, al regresar el bādi del mundo otro, en ese momento despertó, porque dice que es como un sueño el que tiene cuando se traslada a otros lugares para combatir con las fuerzas nefastas. Después colocó en una canasta la fuerza de la enferma, su *nzakhi* con su fotografía, las ceras, agua bendita, flores blancas y la campana y bailó con ella, compartiéndola con los familiares hasta las cinco de la mañana y así se dio por concluido el *costumbre*. Ese mismo día por la mañana, después de dormir y descansar, el especialista ritual sacó a un lugar discreto de su patio los recortes de papel del “aire negro” para que se secaran y posteriormente depositarlos en las cruces del cerro Sagrado.

De esta manera, podemos comprender que una función importante de los especialistas rituales es que exploran el trance como un proceso que es inducido por la ingesta de la planta *cannabis*, o por el canto, la música y el baile, así como la posesión del cuerpo del *bādi* por parte de las fuerzas extrahumanas. Ya que, a la hora del diagnóstico en el momento del trance, el cuerpo del especialista ritual se vacía quedando solo su cuerpo porque viaja al mundo otro.

CIERRE DE LA PRÁCTICA TERAPÉUTICA

A los tres días del *costumbre* la familia de la joven acudió nuevamente con el *bādi* para cerrar el proceso de la curación y se concluyó con el *mbāxi* (escoba en otomí), que significa “proceso de sanación o barrida” y ahí, el especialista ritual se enteró que la enferma no se iba a curar, porque el plazo asignado a partir de que se realizó el mal ya había llegado.

El *bādi* explicó que cuando se realiza una brujería hay un plazo en el cual se puede acudir con el curandero, pero si se acude tarde y el plazo llega a su fin, la persona muere incluso habiendo ido con el curandero y haber realizado el *costumbre* para levantar su fuerza.

De manera general, la intención de este apartado es que a partir de esta descripción etnográfica se conozca acerca del proceso del restablecimiento de la salud otomí, por medio de los rituales y prácticas terapéuticas tradicionales. Que se pueda conocer y comprender el orden que se lleva a cabo para construir

y ejecutar el *costumbre* de carácter terapéutico en particular. Saber que, con los preparativos, el diálogo y la confrontación con las entidades nefastas, acciones fundamentales dentro del *costumbre* terapéutico, junto con el cierre a partir del baile y la música, se entra a un tiempo y espacio delicado en donde está en juego la salud de la paciente principalmente o de algunos de los asistentes porque suele ocurrir, siendo el clímax del *costumbre*, el momento en el cual, el especialista ritual da el diagnóstico de la enferma.

Incluso, se pudo apreciar que para la cultura otomí el sueño y el *costumbre* están íntimamente ligados a la noción de salud y armonía. Esto se debe a que ambas prácticas se enmarcan en una visión holística, como ya se había mencionado anteriormente.

Por una parte, el sueño es considerado un espacio y tiempo exclusivo de comunicación con el mundo otro y donde la fuerza del especialista ritual puede salir del cuerpo y entrar en contacto con las fuerzas extrahumanas y diagnosticar las enfermedades y proveer remedios. Por lo que los sueños son interpretados como mensajes o señales que deben ser atendidos para el restablecimiento de la salud, en el cual, la música de *costumbre* crea un vínculo elemental durante el proceso de la práctica terapéutica del sueño, pues los sonidos de la guitarra y el violín guían al *bādi* para que no se pierda en el mundo otro, al cual se trasladó para combatir con la enfermedad y las fuerzas malignas y vuelva por el camino correcto a su mesa o altar.

Por otra parte, el *costumbre* hace referencia a los rituales, ceremonias y prácticas terapéuticas tradicionales que tienen como objetivo restablecer la salud y armonía en la comunidad otomí. El *costumbre* suele involucrar el uso de plantas medicinales, ofrendas, música y baile para restablecer la salud, como lo fue en el “levantamiento de la fuerza” de la enferma mencionada en líneas anteriores.

Para que tuviera efecto la práctica para el restablecimiento de la salud, entraron en concordancia los distintos elementos simbólicos y rituales de los otomíes como fueron el silbato, la campana, la comida, el recorte de papel, la fotografía de la enferma, el sahumerio, el agua bendita, la música y el baile. Así como el sonido que emite el especialista ritual, a través del silbato, es para comunicarse con las fuerzas extrahumanas y la comunidad presente. El silbato anuncia los cambios de ritmo en la música de *costumbre* y en el baile para mantener un ritmo y coordinación, pues es fundamental la fuerza implícita en dichos movimientos del cuerpo justamente para el “levantamiento de la fuerza” de la enferma, es vital no dejar de moverse porque si eso sucede, la paciente puede morir. Por último, el tocar la campana junto con el silbato, significa pedir permiso para entrar al mundo otro, llamar a las entidades e invitarles a comer y para comenzar el diálogo requerido.

El recorte de papel y la elaboración de la comida son actividades que se llevan a cabo un día antes del *costumbre*.

El especialista ritual recorta el papel de acuerdo con el padecimiento que va a tratar y a la entidad que lo ayudará a trabajar, todo esto es antecedido por medio del sueño. A los “muñecos” como también les llaman, se les coloca un trozo pequeño de la planta santa Rosa (cannabis) en el corazón para ser activado su *nzakhi*, justamente para ser manipulado y otorgar la salud; por eso una fotografía es un requisito indispensable, que complementa la fuerza del paciente para establecer el equilibrio. En relación con la comida, es elaborada por la familia con la finalidad de alimentar y mantener contentas a las fuerzas extrahumanas y atiendan la petición del especialista ritual.

El agua bendita y el sahumerio son elementos importantes dentro del *costumbre*. La lectura del agua bendita es considerada un elemento sagrado y purificador que aconseja cómo recuperar la salud, es el medio para saber el diagnóstico del paciente. Por su parte, lectura del sahumerio consiste en la quema del copal y tiene como propósito, a través del humo, brindar una lectura al especialista ritual acerca de quién es el paciente, sus intenciones y padecimientos y si se va a curar o no y de qué manera. Son un medio de comunicación y conexión con las fuerzas extrahumanas, ayudando a establecer un puente entre los dos mundos, el mundo material y el mundo otro. Ambos elementos rituales se consideran sagrados y fundamentales dentro de la cosmovisión y las prácticas terapéuticas tradicionales otomíes.

Cada uno de los elementos simbólicos y rituales mencionados tienen un papel central en la medicina tradicional otomí, particularmente en las prácticas terapéuticas como el sueño y el *costumbre*, ya que reflejan un enfoque general de la salud que trasciende lo meramente físico y se extiende al mundo otro. La vinculación de todos estos elementos radica en la importancia que tienen las prácticas terapéuticas tradicionales para el restablecimiento de la salud otomí, puesto que reflejan la cosmovisión de la cultura, donde la salud y el equilibrio no se conciben de manera individual, como ya se ha dejado ver. Dichas prácticas terapéuticas se entienden como formas y medios para interactuar con las fuerzas extrahumanas necesarias para recuperar el equilibrio en la salud y en la vida comunitaria. Son prácticas relevantes que preservan la identidad otomí de la región.

CONSIDERACIONES FINALES

La Sierra Otomí Tepehua se nutre completamente de la noche, donde efectivamente la cultura otomí tiene una concepción del mundo que va totalmente ligada a una dinámica del dualismo constante; es decir, la vida diurna de los habitantes de estas localidades cobra un doble significado en el tiempo y espacio nocturno y al alba, se trasmuta nuevamente a la vida ordinaria de los otomíes sin romper esa línea de conexión, ya que el mundo de abajo y el mundo de arriba son similares.

En estos dos casos etnográficos de los especialistas rituales de Tenango de Doria expuestos, se puede apreciar que la práctica terapéutica tradicional, como el sueño, es un estado propicio para todo tipo de relaciones, comunicaciones, confrontaciones y aprendizajes. Es por eso que todas las representaciones sagradas de los otomíes son a través de los rituales o prácticas terapéuticas tradicionales como también, la del *costumbre*, donde proyectan ese ir y venir de humanos y entidades extrahumanas que se relacionan para beneficio de ambas partes y así mantener su vitalidad y reconocimiento al interior de la localidad.

La noche es el escenario idóneo para el desarrollo de la manipulación de fuerzas, expresión del llamado divino y manifestación de las entidades sagradas ante el humano, como fue el caso de la aparición de la santa Rosa.

En general, respecto a los sistemas de salud indígena otomí, estos comprenden todo un conjunto de ideas, creencias y procedimientos que solo los especialistas rituales son las personas correspondientes en practicarlo como el conocimiento y manejo de los tratamientos terapéuticos tradicionales, como fue en el caso de la ejecución del *costumbre* “para el levantamiento de la fuerza del enfermo”. En conclusión, este acto ritual o *costumbre* tiene que ser en el tiempo nocturno totalmente, ya que es favorable para la práctica que implica lidiar y combatir con las fuerzas nefastas que dominaron a la joven enfermándola de envidia por medio de un acto de bruje-

ría, donde el especialista ritual, a través del sueño, mantuvo un *continuum* físico y espiritual enfrentando el mal para la sanación de la joven.

Desde la perspectiva de la medicina tradicional, la concepción otomí de la salud y la enfermedad se enmarca indudablemente desde una visión holística del ser humano, debido a que, desde la cosmovisión de la cultura otomí serrana, la salud no se limita a la esfera física, sino que abarca otras dimensiones de tipo emocional y social, y cualquier desequilibrio en dicha red de relaciones, puede conducir a la enfermedad.

Por tal motivo es que cobran relevancia las prácticas terapéuticas tradicionales como el sueño y el *costumbre* desde el enfoque de la antropología médica, pues estos elementos se entienden y constituyen formas de interacción y comunicación entre el ámbito humano y el mundo otro, que son fundamentales para el mantenimiento del equilibrio y el restablecimiento de la salud. Dichas prácticas terapéuticas son comprendidas como sistemas médicos alternativos que se basan en una cosmovisión específica, siendo en este caso, la cosmovisión otomí. El sueño y el *costumbre*, se erigen como pilares fundamentales para la comprensión y el tratamiento de la salud y enfermedad que deben ser valoradas y comprendidas desde su propio contexto cultural. De manera que, dichas prácticas curativas nos invitan a ampliar nuestra visión y reconocer la diversidad de maneras en que los seres humanos conciben y abordan el proceso salud-enfermedad.

REFERENCIAS

- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (Coordinadores). (2014). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual. Volumen V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacas y purépechas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galinier, J. (1990). *La Mitad del Mundo. Cuerpos y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (2009). *El espejo otomí: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, J. (2012). *Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto nacional indigenista.
- Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Tenango de Doria, Hidalgo, México.
- Perrín, M. (1995). *Lógica chamánica*. En J. Galinier, M. Perrín (coords.) *Chamanismo latinoamericano. Una revisión conceptual* (1-20). Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, S.A. de C.V. y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Trejo, L., Martínez, A. G., González, M. G., Robledo, C. G., Salgado, I. L., &

Fuentes, S. M. S. (Coordinadores).
(2014). *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ANEXOS

Imagen 1: Bădi en estado de trance.



Fotografía: María Guadalupe
Ramírez Ramos, 2016.

Imagen 2: Altar del especialista ritual otomí.



Fotografía: María Guadalupe
Ramírez Ramos, 2016.

MEDICINA TRADICIONAL EN SANTIAGO PINOTEPA NACIONAL, OAXACA. ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA NOCIÓN DEL CUERPO Y LA ENFERMEDAD DEL GRUPO MIXTECO DE LA COSTA CHICA

TRADITIONAL MEDICINE IN SANTIAGO PINOTEPA NACIONAL,
OAXACA. NOTES ABOUT THE NOTION OF THE BODY AND HEALTH
OF THE MIXTEC GROUP OF THE COSTA CHICA

CRISTOPHER SALDÍVAR LEOS

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-6701-4578>

Fecha de entrega: 09 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2024

RESUMEN

En este trabajo se expone cómo el grupo mixteco del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca construye la noción de cuerpo y del proceso salud enfermedad atención con la finalidad de mostrar un ejemplo de la falta de sustento empírico del cuerpo universal del que parte el modelo médico oficial. Este documento forma parte de una investigación realizada entre el 2014 y el 2018 para la obtención del grado de maestría y doctorado en antropología social utilizando el método etnográfico.

PALABRAS CLAVE: *Cuerpo, Salud intercultural, Pueblos originarios*

* Doctor en antropología social por la ENAH, sus líneas de investigación son el cuerpo, la salud y la muerte en contextos interculturales. Ha colaborado en proyectos del Instituto Nacional De Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubiran. Contacto: kristtoffer.sal@hotmail.com

ABSTRACT

This paper exposes part of the way in which the Mixtec group from municipality of Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca constructs the notion of the body and the health, illness, care process with the purpose of showing an example of the lack of empirical support of the universal body from which the official medical model is based. This document is part of a research conducted between 2014 and 2018 to obtain a master's degree and doctorate in social anthropology using the ethnographic method.

KEYWORDS: *Body, Intercultural Health, Original Towns*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo analizo una parte de la manera en que los mixtecos de Santiago Pinotepa Nacional representan y experimentan el proceso de salud-enfermedad. Para ello, describo cuatro enfermedades, no las únicas, que no son reconocidas por la medicina oficial, entendida como el modelo médico hegemónico sustentado en el biologicismo, y que sin embargo forman parte de su repertorio de afecciones y cuidados del cuerpo. En primer lugar, describo el contexto sociocultural de esta población, posteriormente hago una revisión de su estructura corporal y los agentes patógenos que la pueden afectar, para finalmente poner sobre la mesa algunos comentarios que ayuden a cuestionar la supuesta univer-

salidad del cuerpo postulada desde el discurso médico oficial.

El fenómeno de la salud y la enfermedad, al igual que muchos otros, como la alimentación, la crianza, el parentesco etc., se presenta en todas las sociedades que habitan el planeta. Sin embargo, la experiencia de cómo se vive y representa dicha dimensión de la realidad está condicionada social y culturalmente. Hago esta anotación ya que, aunque a veces se tiende a pensar que las prácticas para restaurar el estado sano se reducen al campo de los seres humanos, otras especies utilizan recursos para regular sus procesos orgánicos. Lo cierto es que solo la nuestra realiza operaciones simbólicas que le otorgan un significado a esta experiencia, misma que se encuentra condicionada por la cultura.

Es por ello que en este texto planteo una forma de entender y vivir la enfermedad, que contrasta con las formas en las que es percibido desde el modelo médico científico que opera sobre las epistemes académicas y cuya base es el proceso fisiológico anatomo-lesional. Quisiera dejar claro que el objetivo de esta exposición no es el análisis de una o varias enfermedades leídas en clave antropológica como suelen mostrar algunos estudios de etnomedicina, a veces bien logrado, a veces no tanto, pero en muchas ocasiones forzando categorías analíticas a las realidades empíricas. Pretendo poner sobre la mesa un ejemplo concreto de un grupo específico, una manera alterna de experimentar la salud y la enfermedad y que no necesariamen-

te coincide con la del sistema oficial de salud.

METODOLOGÍA

Para la investigación llevé a cabo una revisión bibliográfica del tema de la corporeidad con el fin de contar con instrumentos teóricos que sirvieran como guía para comprender una parte de la realidad. Por otro lado, recurrí al método etnográfico que consiste en la descripción de prácticas y significados, o en la descripción de lo que la gente hace y lo que la gente piensa de eso que hace (Restrepo, 2018). Para ello apliqué diversas entrevistas semiestructuradas y en profundidad con usuarios y especialistas del grupo *Nñuu savi* o mixteco con la finalidad de conocer los discursos sobre la salud y la enfermedad, así como sus prácticas de atención a esta. Las entrevistas fueron grabadas en audio con la autorización de sus participantes (un curador y aproximadamente 10 miembros de la comunidad) después de explicarles los objetivos de estas. Además de ello, la información la obtuve en pláticas informales que no fueron registradas en dispositivos electrónicos, sin embargo, quedaron asentadas en la libreta de notas y en el diario de campo para garantizar la mayor fidelidad de dicha información.

ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Antes de iniciar con este apartado cabe señalar que el uso de los conceptos es un ejercicio mental para el entendimiento, no se pretende que estos sustituyan a la realidad empírica ni a la experiencia

de quienes la construyen, como ocurre a menudo; en otras palabras y como he mencionado, utilicé únicamente como guía en el proceso de comprensión del fenómeno. Para el acercamiento al tema, recurrí a especialistas en los temas referentes al cuerpo y al proceso de salud-enfermedad. Así, el cuerpo es entendido más allá de su dimensión biológica, enfatizando las relaciones sociales que intervienen en su construcción. Al respecto, el cuerpo puede comprenderse como “un aparato semiótico, como un entramado simbólico, como sustrato de la humanidad, como elemento fundante de la identidad, como instrumento místico, y finalmente, como espacio virtual como carne flexible y moldeable” (Muñiz, 2008, p. 16). Es decir, no se parte de una idea esencialista y ontológica del cuerpo como suele hacerse desde las ciencias médicas, las cuales parecieran fundarse en una idea universalizante del cuerpo y no de este como una construcción social y cultural. En cambio, en esta investigación opté por una relativización del cuerpo al estar constituido por signos y símbolos incorporados del entorno a través de las relaciones sociales con los miembros del grupo de pertenencia; es decir, por encima de la idea de cuerpo, metodológicamente, abordé la de cuerpos histórica, social y culturalmente construidos. Por ello, retomo la idea de holograma corporal propuesta por Carlos Aguado (2019), que consiste en una estructura física y simbólica en la que se integran percepciones, sentimientos y las creencias de los sujetos,

mismas que establecen la relación individuo-cultura; por lo tanto, se trata de un referente simbólico que organiza desde los procesos sociales, hasta la construcción y analogización del micro y el macrocosmos (De la Peña, 2009). De ahí que existe una relación de continuidad entre la dimensión biológica y cultural que se sintetiza en los cuerpos de los seres humanos: no hay seres humanos sin cultura, por lo que ningún cuerpo puede considerarse simplemente como una bolsa de piel rellena de huesos y órganos cuyo mal funcionamiento se traduce en enfermedad.

Así, la idea de enfermedad no será entendida simplemente como un desajuste fisiológico que afecta a las personas, sino que se asume que los agentes patógenos pueden ir más allá de los virus y las bacterias y presentarse como aires, espíritus y cualquier otra representación que pueda modificar el estado sano de las personas de acuerdo con un determinado ordenamiento del universo. Esto nos obliga a pensar, como señala Muñiz, en el tema de la identidad con la cual la construcción simbólica del cuerpo guarda una estrecha y simbiótica relación.

Sobre el tema de identidad, retomaré la definición de Aguado y Portal (1992), quienes la definen como “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (p. 47). De este modo, es posible establecer un vínculo entre la construcción simbólica del cuerpo y la identidad que se mani-

fiesta en el proceso de salud-enfermedad-atención-prevención en cuanto que son precisamente estas identificaciones las que codifican la idea de cuerpo y sus diversos estados como la salud y la enfermedad. Esto se observa en las diversas maneras de entender y atender la enfermedad que se tienen en diferentes culturas, y aún más allá, la existencia de ciertas enfermedades que existen en unas sociedades y en otras no, o al menos no son clasificadas como tales.

La literatura antropológica es vasta sobre estas enfermedades propias de la identidad¹ que algunos suelen llamar síndromes de filiación cultural, término bastante limitado ya que además de tratarse de un préstamo de la psiquiatría, lleva una fuerte carga colonialista y epistemicida al considerar las enfermedades ajenas al modelo oficial como meros síndromes o proto enfermedades (algo parecido a lo que ocurre con las lenguas originarias que suelen llamar dialectos).

Antes de describir algunas de estas enfermedades que pude identificar en el grupo mixteco durante el trabajo de campo, debo mencionar que, el uso y reproducción de las prácticas de sanación tradicionales o fuera de los márgenes del sistema de salud oficial, constituye una suerte de resistencia cultural a manera de discurso oculto (Scott, 2000). Esto lo señalo no solo por el hecho de que muchos usuarios de estas medicinas suelen

1. Tomo prestada esta idea de José Carlos Aguado Vázquez en comunicación personal.

negarlas en los espacios de atención oficiales por temor a ser sancionados por los encargados de los centros de salud (tensión intercultural), sino porque con estas prácticas se activa el conocimiento guardado en la memoria y en los cuerpos de quienes comparten sus formas de enfermarse y de sanar, enfermedades que son generadas y tratadas dentro de y por la comunidad a partir de las configuraciones acerca del cuerpo y su relación con el universo. Todo ello de cara a un modelo impuesto desde epistemologías científicas ajenas a las lógicas tradicionales con la cuales coexisten en relaciones complejas de apoyo y conflicto.

Por último, quisiera mencionar que la enfermedad y la salud son abordados desde una lógica colectiva y no individual como ocurre con el modelo biomédico que privilegia la relación médico-paciente en vez de paciente-universo cultural. A partir de ello y por el ejemplo expuesto, considero que la sociedad es capaz de enfermar, pero también de sanar, esto lo planteo siguiendo la propuesta sobre las relaciones sociales de Eduardo Menéndez (2006). Es decir, mientras en el modelo médico oficial que plantea una explicación de la enfermedad por la enfermedad misma y es tratada desde lo individual, en el sistema terapéutico mixteco existe una colectivización de la enfermedad en la cual es necesaria la participación de la comunidad para restaurar la salud como se verá en la enfermedad de *nichío*. Esto no significa que sea un dogma y que se desarrolle el proceso de la misma manera en todas las situaciones, ni en un modelo ni en otro, lo cual sería reducir la realidad a

condicionantes teóricos, mismos que se pretende poner en cuestión en este texto.

SOBRE EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO

Como señalé en la metodología, para llevar a cabo esta investigación realicé trabajo etnográfico en el municipio de Santiago Pinotepa Nacional. En lo que respecta al grupo mixteco, trabajé principalmente en la cabecera municipal, la comunidad de El Carrizo y la comunidad de Jicaltepec. No pretendo asegurar que, al pertenecer al mismo grupo étnico, experimenten la realidad de manera idéntica en todas las comunidades de la región; de hecho, un miembro de este grupo y ahora estudioso del mismo expresa que incluso simplemente en la cabecera municipal, al cambiar de un barrio a otro, se pueden identificar algunas variaciones en el uso de la lengua². Esto tampoco significa que metodológicamente debamos relativizar al extremo la experiencia de los actores sociales, lo cual volvería absurda la labor antropológica. Se debe reconocer que existe una matriz social y cultural compartida por los miembros del grupo, por algo son *Nuu Savi*, Pueblo de la Lluvia, hay una ancestralidad compartida y prácticas sociales que los identifican como grupo, que les dan ese sentido de pertenencia que mencionamos más arriba.

2. Comunicación personal con Hermenegildo López, etnohistoriador y antropólogo originario de la cabecera municipal de Santiago Pinotepa Nacional perteneciente al grupo mixteco.

Por ejemplo, existen lazos de parentesco entre miembros de distintas comunidades de la región, existe una gastronomía compartida, cuentan con una rica tradición oral que da cuenta de su territorio. Tienen también una forma de relacionarse con lo sagrado, como en los rituales de petición de lluvia o en las mayordomías que, además de pertenecer a lo sacro, también son espacios políticos y donde se hacen presentes manifestaciones culturales como la música y el baile (fandango mixteco), los grupos de danza como las mascaritas, de la pluma, el macho mula o los tejorones por mencionar algunas.

Como ejemplo donde se materializa esta relación intercomunitaria, quisiera comentar que, al iniciar la Semana Santa, los tatamandones de la cabecera municipal reciben a las comunidades de Jicaltepec y de Tlacamama en un ritual que consiste en la recepción de las figuras de los cristos pertenecientes a las dichas localidades que, en peregrinación, son llevadas a la iglesia de Pinotepa en donde permanecerán durante las celebraciones, figuras que serán resguardadas por miembros de estos pueblos. Al final de dichas festividades, serán despedidos de la misma forma y en el mismo punto donde fueron recibidos.

Escapa a los objetivos de este trabajo y a mis capacidades como etnógrafo explicar la complejidad sociocultural de este grupo. En todo caso, considero que son ellos mismos quienes podrían dar una versión detallada y profunda de su cosmovisión y su cosmovivencia.

Como he dicho, pretendo ejemplificar, con un caso, la diferencia cultural en la dimensión social de la salud, por lo que a continuación describo parte de su modelo de cuerpo y algunas enfermedades encontradas durante el trabajo de campo no reconocidas por el modelo médico oficial. Al respecto, es necesario hacer la anotación de que los especialistas rituales encargados de atender ciertas enfermedades requieren de un proceso de preparación como puede ser el hecho de enfrentarse con algunas entidades a la media noche como se menciona con los *ña va'a ini* (López, 2019).

MODELO DE CUERPO ENTRE LOS MIXTECOS DE SANTIAGO PINOTEPA NACIONAL

Para comprender el proceso de salud-enfermedad-atención-prevención, es fundamental entender la noción de cuerpo que tiene la sociedad que describo ya que es donde se manifiesta el fenómeno mórbido.

Entre el grupo que describo, la estructura corporal no se construye desde la díada cuerpo/mente, mente/espíritu como ocurre en la mayoría de las sociedades occidentales, más bien se trata de un complejo tripartito. A continuación, rescato estos elementos descritos por Hermenegildo López (2019) en su tesis doctoral sobre la región ya que las entrevistas de su investigación fueron realizadas en lengua originaria, lo cual le da una mayor profundidad a la experiencia de los actores. El orden de presentación no corresponde con un orden

de importancia en tanto que esta estructura dividida es una mera abstracción analítica ya que el cuerpo no se vive de manera fragmentada en la cotidianidad, aunque pueden existir momentos donde se dé una separación de sus elementos lo que precisamente puede ser una causa de enfermedad.

En primer lugar, lo que podría entenderse como la materialidad del cuerpo o el cuerpo encarnado es llamado *kuñu*, que significa cuerpo o *kuñuyo*, nuestro cuerpo. Al morir, este *kuñu* se convierte en *kuñu ñu'u* que se traduce como cuerpo tierra en referencia a que esta parte del cuerpo ha vuelto o se ha convertido en tierra; a su vez, el *anima ñi* o alma de ellos, viaja al *Ñuu ndii* o pueblo de los muertos. Ahora bien, no solo es con la llegada de la muerte cuando estas dimensiones pueden separarse, ya que el *anima ñi* también puede hacerlo del *kuñu* por alguna impresión repentina o susto, lo cual provoca la enfermedad conocida como espanto (que no existe en los cuadros clínicos de la biomedicina).

Otro momento de separación puede darse durante el sueño, cuando el *anima* se desprende para saciar alguna necesidad como puede ser la sed (de ahí la importancia de beber agua antes de dormir). El término es un préstamo del español, pero es importante señalar que también es utilizado para referirse al corazón como órgano. Sin embargo, para referirse solo a la parte inmaterial de esta entidad, es decir a la que puede desprenderse durante el sueño o viajar al pueblo de los muertos, se utiliza el

término *kuanda'avi ñi*, pero en general se utilizan indistintamente. Por ejemplo, cuando una persona dejó pendientes sin resolver antes de morir su *kuanda'avi ñi* permanece en el mundo de los vivos, a lo que se dice *Chika ndo'o anima ñi* o *chika ndo'o kuanda'avi ñi* que se puede traducir como “camina castigándose el alma”. Quienes son asesinados experimentan la misma suerte ya que se quedan a cuidar su sangre. En esta misma lógica, los que mueren por arma de fuego se dice que no descansan y también su *anima ñi* permanece en el mundo de los vivos, pudiendo aparecer con la forma que tenían en vida, incluso convertirse en *tati* (aire) o *tati ña a'va* o aire malo.

Otra entidad que es compartida por la mayoría de los pueblos mesoamericanos es el animal compañero que nace a la par de los seres humanos, con quien se comparte un destino común. Sin embargo, no todos logran establecer contacto con él, solo lo hacen ciertas personas y aquellas que desde su nacimiento son reconocidas con características especiales, mismas que con el tiempo y una adecuada preparación podrán convertirse en curanderos. El término con el que se les nombra es *Ña va'a ini*, el que está mal de su entraña o persona no común (López, 2019).

Una vez descrita la composición del cuerpo, mencionaré las afecciones que puede enfrentar y que no son reconocidas por la medicina oficial, esto como argumento a la tesis de este documento sobre la falta de una universalidad del

cuerpo y por lo tanto de las formas en que este es afectado por la enfermedad. La información que se presenta a continuación fue recabada a través del trabajo de campo:

DAÑO POR NAHUALISMO

Esta enfermedad es provocada por especialistas, quienes son capaces de dañar la salud de otras personas al depositar ciertas sustancias en la bebida de sus víctimas. Existen dos formas para desequilibrar la salud. La primera consiste en introducir una sustancia tipo moco envuelto con cabello en la bebida que esté consumiendo el destinatario del mal. Esta modalidad pareciera ser más evidente en tanto que el mal llega a ser visto puesto que se materializa y se adhiere al fondo de la botella o del recipiente en el cual se esté consumiendo la bebida, por lo que se evita su consumo. Para prevenir que esto ocurra se recomienda que, si se está consumiendo un refresco o una cerveza, lo mejor es mantenerla tapada con el dedo o con la mano para prevenir que entre el daño en ella. Este daño es material y puede ser visto en el fondo de la botella, sin embargo, el hecho de que permanezca en esta no significa que no haya surtido algún tipo de efecto nocivo ya que un colaborador de la comunidad de Jicaltepec comenta que, aunque no consumió aquel maleficio, tuvo vómito durante dos días hasta que lo curaron con tortilla quemada. Una suerte diferente experimenta quien sí la consume ya que llega a atorarse en

la garganta provocando la muerte.

Otra manera de identificar que alguien intenta provocar daño de esta forma es colocando la botella en la palma de la mano izquierda para sentir su temperatura. Si está muy caliente lo más recomendable es no consumirla porque está intervenida por alguna persona conocedora de estas artes. Como puede identificarse, se trata de un daño provocado por otra persona con ciertas cualidades y, según los testimonios recabados en las entrevistas, es utilizado cuando existen conflictos con otras personas, lo que habla de una dimensión social de la enfermedad. Por ejemplo, en el caso mencionado del colaborador que fue curado con tortilla quemada, él recuerda que fue por no querer vender sus tierras a gente de otra localidad cercana. El ataque no se quedó en la dimensión simbólica de la enfermedad puesto que en otro momento también lo hirieron con arma de fuego.

DAÑO AL ANIMAL COMPAÑERO

Al hablar del cuerpo, uno de sus constituyentes es el *tono*, un animal con quien se comparte un destino paralelo, así que, lo que le ocurra a este, repercutirá en la persona. El ejemplo más simple para entender esta relación es el hecho de que si dicho animal se lastima una pata en el monte, la persona relacionada con ese *tono* presentará lesiones en la pierna, tales como hematomas o problemas para caminar. Hay que resaltar que este daño puede ser provocado por otros animales

compañeros de personas que tienen la capacidad de establecer una comunicación con ellos, aunque son muy pocas y especiales las que logran dicha conexión. Sin embargo, hay quienes poseen estas cualidades y las utilizan para curar y no para dañar. La relación que se guarda con el *tono* es tan fuerte que la muerte de uno devendrá en la muerte del otro. Sin embargo, sobre esta lógica, el asesinato del *tono* provocará irremediablemente la muerte de la persona, lo que regularmente ocurre, existe una forma en la cual el humano relacionado con el *tono* muerto puede sobrevivir si recupera y entierra el cuero. Esto únicamente funcionará si aún no han salado esta piel, ya que de lo contrario la muerte será inevitable. Sobre esto hay que mencionar que, en el imaginario de la gente, algunos alcohólicos que se encuentran profundamente inmersos en el vicio son precisamente personas que han perdido su *tono*; de ahí que cuando se acercan a pedir dinero y se encuentren niños presentes, lo más recomendable es darles para evitar que los dañen.

ENFERMEDAD DEL ESPANTO

La enfermedad del espanto también está relacionada con los componentes del cuerpo ya que esta se presenta cuando una de las entidades corporales, el espíritu³, se separa de este por una impresión

repentina, precisamente cuando la gente se asusta por diversos motivos como un temblor, el fuego, el machete, etc. Esta fragmentación del cuerpo provocará que la persona enferme, lo que se manifestará en insomnio o hipersomnia, espasmos nocturnos, pérdida de peso, dolor de cabeza, entre otras. Lo importante antes de iniciar un tratamiento es conocer la gravedad de la enfermedad y esto se logra recurriendo a una técnica conocida como pulseo, la cual consiste en que el curador toma el pulso del paciente con sus dedos. Se inicia desde las muñecas y va subiendo a lo largo del brazo (en las coyunturas), lo que permite identificar la antigüedad de la enfermedad: entre más antiguo más peligroso. Para restaurar la salud existen diversos mecanismos, pero en general se recurre a una técnica adivinatoria por medio del huevo para conocer el lugar donde se espantó la persona (porque ahí se queda el espíritu) y, por otro lado, reintegrar la estructura corporal a partir de regresar dicho espíritu por medio de rezos y otros elementos que pueden incluir los vegetales y minerales, además de los animales y rituales que ya se mencionaron.

ENFERMEDAD DE NICHÍO (ANTOJO)

Por último, mencionaré el *nichío* como un ejemplo más de enfermedad que, aunque no se encuentre dentro de los

3. Durante las entrevistas, la gente se refería al espíritu ya que fueron realizadas en español, sin embargo, dadas las características que mencio-

naron, lo más probable es que se refieran a la entidad *kuanda'avi ñi* que menciona Hermenegildo López (2019).

cuadros clínicos del centro de salud, forma parte de las clasificaciones materiales y simbólicas sobre la enfermedad que identifica el grupo mixteco del municipio que describo. El *nichío* es una enfermedad producida por el antojo de cierto alimento, o más bien por no consumirlo cuando se tuvo antojo de este. Por ejemplo, si alguien pasó cerca de la casa de un vecino que se encontraba guiando algún animal, es posible que, por el olor u otro motivo, se active el deseo de consumirlo y, al no hacerlo, la persona caerá enferma de *nichío*.

Se trata de una enfermedad con cierta tipificación ya que, si bien su origen está en el antojo, dependerá del producto el tipo de *nichío* y su manifestación. Así, el *nichío* de iguana se manifestará por medio de la descamación de la piel (análogamente a la piel de la iguana), el *nichío* de cangrejo se reflejará en la caída de las uñas, el de venado, en dolor de cabeza por la noche, etc. Parte la complejidad de este mal se refleja en que también puede darse cuando no se consume algún alimento porque le produjo asco a la persona. Por lo tanto, el factor desencadenante no solo es el antojo, sino que también puede ser su contrario, el rechazo a la comida. Algo que llama la atención es que, para que el tratamiento funcione, no basta con que el enfermo consuma el alimento que provocó su mal, sino que dicho guisado debe ser compartido con los demás miembros de la comunidad para que surta efecto la restauración de la salud. Incluso más allá de los seres humanos, algunos resi-

duos que se utilizaron en el tratamiento deben ser consumidos por un perro de color negro si se espera que la enfermedad realmente sea erradicada.

CONCLUSIONES

Este trabajo no pretendía hacer una descripción detallada sobre el cuerpo y la enfermedad en el grupo de estudio, en primer lugar, por la falta de espacio y, en segundo, porque eso ya se ha hecho en monografías antropológicas en distintos grupos. Desde mi punto de vista, uno de los errores metodológicos de estos acercamientos y en los cuales incluyo mis propias investigaciones, es el hecho de que, al momento de elaborar los textos, estos se limitan a descripciones que siguen un orden lógico del modelo biomédico (describir sistemas de diagnóstico como el pulseo que ya mencionamos, sintomatología como la caída de uñas en el *nichío*, tratamiento como los rezos para el espanto, mecanismos de prevención como los amuletos para el mal de ojo, etc.). Si bien esto permite un entendimiento del proceso salud-enfermedad-atención-prevención-muerte desde el punto de vista estructuralista, también puede tornarse en una occidentalización de las estrategias de atención a la salud que están fuera de los márgenes del sistema médico oficial, siendo que en la práctica no operan de manera aislada ni consecutiva (el huevo como instrumento de diagnóstico también se utiliza durante y como tratamiento y al final de este, por poner solo un ejemplo).

Por otro lado, existen las descripciones minuciosas de los procesos locales de sanación. Uno de los riesgos que se corren con este tipo de descripciones de tipo culturalista, es la escencialización de los sistemas terapéuticos locales, sobre todo cuando estas exposiciones no se hacen a la luz, o mejor dicho al contraste, con otros modelos de atención, ya sea que se trate de pares subordinados a la medicina oficial, o ya sea precisamente en su relación con esta, es decir en contextos interculturales. Otro problema es la exotización y comercialización de estos procedimientos.

No obstante, y a partir de la investigación con un grupo determinado como el que presento aquí, es posible demostrar desde un caso concreto que, aunque el cuerpo es algo compartido por todos los miembros del género humano, este no es experimentado de la misma manera en todas las sociedades. Incluso, habría que decir que ni siquiera al interior de una cultura todos los que pertenecen a ella lo viven de igual forma, como ocurre con las infancias o el género que también están pautadas por condicionantes socioculturales que intersecan y pluridimensionan al sujeto. Lo mismo ocurre con la salud y la enfermedad ya que si bien se trata de fenómenos compartidos por todos los de nuestra especie, las cosmovisiones y las cosmovivencias sobre este proceso son diversas a lo largo y ancho del atlas etnográfico. Esto únicamente pensando en la dimensión sincrónica, sin embargo, también se debe decir que ni los cuerpos ni las

formas de su cuidado se encuentran suspendidas en la eternidad como suelen mostrarlo las ideas museográficas sobre los pueblos originarios sobre las que se sustentan los discursos multiculturales. Por el contrario, en la realidad empírica, encontramos que los sistemas de representación y sus prácticas, al ser parte de la cultura, son entidades que modifican y son modificadas al contacto con otros grupos y con el paso del tiempo.

Finalmente y para ser congruentes con el objetivo de este trabajo, diré que se presentó un ejemplo que permite cuestionar la universalidad del cuerpo que funda el modelo médico oficial y que hasta nuestros días es reproducido por el discurso de la mayoría de quienes practican la medicina clínica; es decir, la idea de que todos los cuerpos, independientemente de su contexto sociocultural, son iguales y por lo tanto se curan de la misma manera, incluso estando bajo una lógica simbólica particular condensada en el método científico cuya episteme en el área de la salud es la anatómica funcional pensada y practicada desde dispositivos positivistas pretendidamente objetivos (idea biologicista de la enfermedad que no considera otras formas de construirla como los malos aires o los espíritus). Esto, además de ser una imposición práctica y epistémica con todas las consecuencias que conlleva, imposibilita un verdadero diálogo a partir del cual puedan surgir estrategias que realmente consigan mejorar las condiciones de salud para las distintas poblaciones que habitan el planeta, no solo desde las

políticas públicas, sino desde la escucha y el respeto a otras formas de entender y atender la enfermedad. Es decir, pareciera existir una jerarquización de las formas de atención a la salud, en la cual el modelo médico oficial subordina al resto, imponiendo sus propias categorías (médicos tradicionales en lugar de los conceptos locales), su manera de operar argumentando que se trata de meras prácticas y creencias (como si el modelo biomédico no funcionara de la misma manera), a la vez que hace muy clara su falta de reconocimiento a esas otras formas, como el hecho de no llamarlas enfermedades por considerarlas carentes de una explicación científica aunque para quienes las viven se trate de desajustes bien identificados y atendidos.

El problema no se reduce a esta dimensión epistémica y se complica más en tanto que, aunque se intenta imponer este sistema, no se garantiza su acceso en todos los casos y son los pueblos originarios y afroamericanos, quienes presentan mayores problemas de atención en este campo (Berrio, 2021). Por otro lado, el hecho de que los pueblos continúen utilizando sus estrategias de atención, nos ayuda a pensar la salud desde la producción y reproducción de la identidad étnica en un contexto de subordinación (resistencia), en tanto que los mecanismos de sanación forman parte del entramado simbólico sobre los contenidos acerca de la salud y la enfermedad, y que se encarnan en los cuerpos de quienes pertenecen al grupo que los

produjo (de ahí la gravedad de los casos y su posible curación).

Antes de concluir, quiero hacer un señalamiento de vital importancia: cuando se plantea la existencia de una multiplicidad de cuerpos y de formas de enfermarse, en ningún momento se pretende una relativización extrema que justifique una racialización de los cuerpos y de la salud, ya que precisamente los pueblos originarios y afrodescendientes son quienes más han vivido la falta de acceso a los servicios de salud por estos motivos en un contexto en el cual las diferencias culturales han servido para construir desigualdades sociales por parte de quienes ejercen el poder político y económico, y ante las cuales dichos pueblos resisten, precisamente por el uso de estas alternativas que garantizan su reproducción cultural y el aminoramiento de la enfermedad cuando esta se hace presente, pero este tema será desarrollado en otro documento.

Finalmente, solo me queda decir que, es en esos espacios y no solo en las descripciones, donde la antropología tendría que estar demostrando las habilidades que ha ido madurando durante ya una larga trayectoria, si es que pretende desprenderse del estigma que ha venido arrastrando y que en muchos discursos continúa atada a su origen colonial.

REFERENCIAS

- Aguado, J. (2019). Identidad, corporeidad y cultura. En G. Giménez y N. Gutiérrez (Comps.) *Las culturas hoy* (pp. 163-194). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguado, J y Portal, A. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Berrio Palomo, L. R., (2021). La pandemia de COVID-19 en municipios afroamericanos de la costa guerrerense y oaxaqueña. *Alteridades*, 31(61), 37-50. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alt/2021v31n61/Berrio>
- De la Peña, F. (2009). Cuerpo, desorden mental y cultura. En F. de la Peña (coord.), *Cuerpo, enfermedad mental y cultura* (pp. 11-30). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López, H. (2019). *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Santiago Pinotepa Nacional (Oaxaca)* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menéndez, E. (2006). Desaparición, resignificación o nuevos desarrollos de los lazos y rituales sociales. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII (107), 147-178.
- Muñiz, E. (Coord.). (2018). *Registros corporales. La historia corporal del cuerpo humano*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía, alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.

BIOARQUEOLOGÍA DEL CUIDADO EN MALTRATA, VERACRUZ. EL CASO DE ENFERMEDADES TREPONÉMICAS

BIOARCHAEOLOGY OF CARE IN MALTRATA, VERACRUZ.
THE CASE OF TREPONEMAL DISEASES

JUDITH L. RUIZ GONZÁLEZ*

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0173-5960>

ULISES FUENTES TORRES**

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-6528-7776>

YAMILE LIRA LÓPEZ***

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5790-1238>

Fecha de entrega: 02 de mayo de 2024

Fecha de aceptación: 03 de junio de 2024

RESUMEN

En este trabajo se plantea conocer el tipo de cuidado que recibieron individuos que padecieron enfermedades infecciosas en etapa crónica en la población prehispánica del valle de Maltrata. Para ello, nos basamos en los postulados de la bioarqueología del cuidado y lo aplicamos a dos casos de estudio que provienen de sitios del periodo Preclásico medio y superior, donde se ha diagnosticado a nivel paleopatológico la presencia de *Treponema pallidum*. En la actualidad, si los pacientes no son tratados en etapas tempranas, este tipo de infecciones pueden causar impedimentos físicos e inclusive la muerte. Así que el cuidado y la atención que puedan recibir las personas enfermas son clave para asegurar su salud y so-

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1. Docente en el Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Contacto: judithlrg@iia.unam.mx

** Licenciado en Antropología física egresado de la Universidad Nacional Au-

tónoma de México con experiencia en la recuperación, curaduría y análisis de series osteológicas de Veracruz, Tamaulipas, Chiapas y Estado de México. Actualmente enfocado en las treponematosis y su impacto biocultural en poblaciones prehispánicas y coloniales. Contacto: ulisesftt@gmail.com

*** Investigadora del Instituto de Antropología, docente en la Licenciatura de Arqueología de la Universidad Veracruzana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, y Perfil PRODEP. Dirige el proyecto Arqueología del valle de Maltrata, actualmente en la fase de análisis de los materiales. Ha sido miembro del Consejo Técnico de la Facultad e Instituto de Antropología. Actualmente es directora del mismo Instituto. Contacto: ylira@uv.mx

brevivencia. Empezar esta tarea constituye un ejercicio reflexivo y útil para conocer más sobre el comportamiento de solidaridad en poblaciones humanas de la antigüedad, relacionado con los procesos de cuidado y atención a los enfermos.

PALABRAS CLAVE: *Preclásico, enfermedad, cuidado y atención, impedimento físico, estatus social*

ABSTRACT

In this work, we propose to know the type of care received by individuals who suffered from infectious diseases in the chronic stage in the pre-Hispanic population of the Maltrata valley. To do this, we return to the postulates of the bioarchaeology of care and apply them to two case studies that come from sites from the Preclassic period where the presence of *Treponema pallidum* has been diagnosed at a paleopathological level. Currently, if patients are not treated in early stages, these types of infections

can cause physical impairments and even death. So, the care and attention that sick people can receive is key to ensuring their health and survival. Undertaking this task constitutes a useful reflective exercise to learn more about the behavior of solidarity in ancient human populations, related to the processes of care and attention to the sick.

KEYWORDS: *Preclassical, Illness, Care and Attention, Physical Handicap, Social Status*

INTRODUCCIÓN

La región montañosa del centro del estado de Veracruz, denominada de las Grandes Montañas, cuenta con un abundante y variado entorno natural que le ha permitido al ser humano asentarse en planicies, valles y en las crestas y pendientes de las montañas, desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Particularmente en los actuales valles de Córdoba, Ixtaczoquitlan, Orizaba, Ixhuatlancillo, Maltrata y Acultzingo, se han registrado evidencias culturales de asentamientos prehispánicos que muestran una alta densidad de población.

En este texto nos enfocamos en las evidencias encontradas en el valle de Maltrata, puesto que en los últimos 20 años se ha desarrollado un proyecto arqueológico interdisciplinario que ha permitido descubrir distintos asentamientos humanos con enterramientos del periodo Preclásico, Clásico y Posclásico; resaltando que algunos tuvieron una larga

vida, desde el Preclásico hasta la Colonia e incluso a nuestros días (Lira, 2004; 2010)¹. En este medio ambiente propicio para el desarrollo de la vida humana, los antiguos pobladores contaron con recursos de la flora, fauna, suelos y manantiales, que les permitieron vivir a lo largo del tiempo y del espacio, como se ha visto en la configuración, distribución y concentración de 18 asentamientos en el valle de aproximadamente 14 km². Desde la prospección arqueológica se encontró una gran cantidad de evidencias culturales, principalmente cerámica, obsidiana y piedra de molienda, lo que indica una densa población a lo largo de este pequeño valle, de manera continua, en asentamientos con montículos concentrados que corresponden sobre todo a áreas habitacionales (Figura 1).

1. En 1999 se pone en marcha el Proyecto Arqueología del valle de Maltrata, a cargo de Yamile Lira López del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, el cual formó parte del proyecto multidisciplinario Entre la Costa y el Altiplano: Tres mil años de sociedad y Cultura en el valle de Maltrata, coordinado por Carlos Serrano Sánchez del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Hasta el momento el proyecto arqueológico continúa con el análisis de los materiales obtenidos en recorridos de superficie y excavaciones y el estudio de los entierros continúan a cargo de Judith Ruiz Gonzales investigadora del IIA-UNAM.

Figura 1. Mapa del valle de Maltrata donde se ubican los diferentes asentamientos ocupacionales a través del tiempo.



Fuente: Elaborado por Gerardo Jiménez Delgado IIA-UNAM, 2022.

Esta alta densidad de población seguramente se debió también a la posición geográfica del valle, el cual funcionó como ruta de comunicación y comercio entre áreas geográficas distintas como la Costa del Golfo, el Altiplano Central y la región Oaxaqueña, permitiendo la interacción con culturas como la Olmeca, Zapoteca, Teotihuacana, Mixteca-Puebla y Nahuatl, principalmente.

Concentramos esta investigación en el Preclásico (1500 a.C.-200 d.C.), dado que los individuos que aquí se analizan proceden de este periodo, particularmente de los asentamientos denominados por el proyecto Tetel de Rancho Verde y Barriales de las Besanas, ubicados en el extremo suroeste del valle (Figura 1). Un rasgo cultural compartido por los primeros asentamientos aldeanos mesoamericanos fueron las formaciones troncocónicas, características del Preclásico temprano en regiones del

Altiplano y hasta la región maya. Las formaciones troncocónicas corresponden a agujeros subterráneos en forma de botellón usados para albergar alimentos, como baños de vapor, y cuando perdían su vida útil podían ser reutilizados como basureros o espacios funerarios, posiblemente ocupados por familias nucleares o de un mismo linaje (García Moll et al., 1989; Manzanilla, 1988 Ochoa, 1989; Romano, 1974). El patrón de asentamiento en estos periodos consiste en aldeas cercanas a las fuentes de agua, áreas ceremoniales y de cultivo, con una cronología desde el Preclásico inferior hasta el Preclásico superior (Walter, 1971, pp. 26, 28).

El estudio de individuos depositados dentro de las formaciones troncocónicas nos permite conocer el tratamiento del cuerpo asociado al estilo de vida de los actores sociales dentro de su entorno sociocultural. Dichos agujeros subterráneos se encuentran integrados a áreas habitacionales y fueron realizados *ex profeso* como espacios de muerte en el caso de Rancho Verde y Barriales de las Besanas; la cercanía de este fenómeno biocultural, la muerte, quizá tenga alguna relación con la agencia de los muertos dentro de la comunidad (Hosek y Robb, 2019).

El propósito de este trabajo es conocer el cuidado y la atención recibida por parte de la comunidad a personas afectadas con treponema en estados avanzados de la enfermedad, y que a su muerte fueron depositados en formaciones troncocónicas; se hace uso del modelo de la

bioarqueología del cuidado, que permite identificar periodos de supervivencia de individuos con lesiones patológicas graves o limitantes funcionalmente para la persona, así como cuáles habrían sido las implicaciones sociales de la enfermedad.

EL ASENTAMIENTO Y ENTIERROS DEL TETEL DE RANCHO VERDE

Este asentamiento sobresale del paisaje por una larga plataforma con núcleo de arcilla, mide 120 m de largo por 70 m de ancho y 15 m de altura (Figura 1). Cerca de esta estructura se logró excavar un pozo, encontrado próximo de la superficie, alineamientos de piedra caliza que podrían corresponder a los muros de una estructura y entre ellos fue depositado un entierro infantil, a 80 cm de la superficie. Abajo se descubrieron tres formaciones troncocónicas: una correspondió a un enterramiento, otra era un basurero y otra fue rellena de piedras, al parecer no tuvo otra función (Lira, 2004).

En la troncocónica que funcionó como depósito para enterramiento se descubrió un entierro múltiple colectivo, a 2.90-3.25 m de profundidad. La fosa fue excavada posiblemente desde 1 m de profundidad a partir de la superficie con 70 cm de diámetro, removiendo los estratos naturales del suelo hasta 3.65 m, en el fondo alcanzó un diámetro de 1.60 m (Lira, 2004).

Si bien, el depósito se había interpretado como secundario no funerario, el análisis de Ruiz (2023b) para entender la conformación del contexto mortuario

a partir de la arqueotanatología y la tafonomía, indicó que la formación troncocónica fue preparada para uso funerario; al fondo se dispuso una capa delgada de restos de carbón y diversa cerámica, sobre esta, una base de piedra laja y arriba una capa de tiestos conformada por ollas y cajetes de pasta burda con decoración rojo sobre crema, que harían una especie de lecho, para luego depositar alrededor de 19 cuerpos completos en diferentes momentos del proceso de descomposición cadavérica: 13 individuos adultos masculinos y femeninos, adultos mayores de 20 años, donde predomina el rango de edad de 20 a 30 años, seguido del de 40 a 50 años; así también seis individuos subadultos con las siguientes edades: 38 semanas de gestación; 40 semanas de gestación; tres meses de nacimiento a un año; de 6 a 10 años; de 9 a 12 años; y otro individuo de 14 a 16 años de edad a la muerte.

La formación troncocónica fue un espacio accesible para la inhumación subsecuente. Esta condición permitió que también estuviera disponible para fauna carroñera que se alimenta de cuerpos en descomposición, dada la evidencia tafonómica en los elementos óseos. Por lo anterior, posiblemente fue un depósito considerado poco meritorio, donde era depositada la gente común de la población de Maltrata. También es posible que las personas depositadas en dicho pozo continuaran teniendo cierta agencia social dentro de su comunidad y la accesibilidad a dicho espacio de muerte era requerido para tener un vínculo con los

antepasados del mismo linaje. Después de su uso, la formación troncocónica fue sellada para una ocupación posterior del Clásico y cimentar una nueva construcción, donde se perdió todo vínculo con los ocupantes del Preclásico.

Este tipo de lechos realizados con diversos materiales: tiestos de cerámica, ceniza, concha, remiten a preparaciones de los espacios mortuorios exclusivamente para colocar encima a los cuerpos; práctica registrada en algunos entierros de Veracruz y Mesoamérica en general, por ejemplo, en San Lorenzo, en Matcacapan y en Tuxpan, lo cual implica un cuidado hacia el acto fúnebre y un gasto energético invertido para el sepulcro (Hernández, 2019; León, 2019; Manzanilla, 2003).

Si consideramos la propuesta de Declercq (2024 en prensa) que en la tradición mesoamericana había un mundo animado y depredador entre humanos y no humanos, es decir, todo lo existente tenía la capacidad de devorar, las fauces de la tierra devorarían a los muertos y una forma de evitarlo, era colocando lechos de artefactos o incluso de acompañantes sacrificados, para evitar la muerte terrestre y el proceso de putrefacción de señores principales

EL ASENTAMIENTO Y ENTIERRO DE BARRIALES DE LAS BESANAS

Este asentamiento cubre una superficie aproximada de 550 m². Es un amplio terreno cuyo suelo es un barro propicio para la elaboración de ladrillos; los

lugareños suelen extraerlo hasta unos 3 metros de profundidad a partir de la superficie (Figura 1). Por la extracción del barro se pudo identificar el asentamiento, dado que en la superficie no se observa ningún montículo. En los cortes realizados por los barreros se observan aún concentraciones de barro y piedras quemadas, que definieron como fogones, así como abundantes fragmentos de cerámica y huesos. Estos elementos permitieron proponer que se trata de una zona habitacional con un apisonado de barro, carbón y tiestos a 1.40 m y 1.60 m de profundidad. Se logró excavar en un corte encontrando dos fogones definidos por un círculo de barro de 1 m de diámetro y a 1.23 m de profundidad (un fogón) y 2.70 m (otro fogón) (Lira, 2010).

El contexto se ha interpretado como área habitacional con fogones, apisonado de barro y la formación troncocónica que fungió como espacio funerario únicamente para un individuo infantil. Al igual que en Rancho Verde, aquí el espacio mortuario también fue preparado, pero esta vez con una cama de arcilla café y amarilla, con fragmentos pequeños de carbón y tiestos, así como gran variedad de figurillas modeladas. Sobre este lecho se depositaron 11 vasijas gris fina “matadas” y 10 fragmentos de figurillas (torsos y extremidades), entre ellas, una femenina cargando un niño en el brazo izquierdo; también una figurilla *baby face* de tipo olmeca y dos punzones de hueso de venado (Lira, 2005).

La expresión “cerámica matada” consiste en romper voluntariamente

una artefacto cerámico para invalidar su funcionalidad, la razón, de acuerdo a Testard (2019, p. 72) es desanimar la agencia propia por medio de una serie de manipulaciones rituales; sin embargo son recurrentes en contextos rituales de terminación, que a la inversa de los rituales de dedicación/animación/sacralización/consagración, tienen la finalidad de desactivar un objeto, una estructura o una persona y siempre están presentes en momentos liminales como el fin de un ciclo, en este caso, parte de una secuencia performativa de un depósito funerario, un entramado de relaciones de seres humanos y no humanos.

El depósito infantil probablemente de un individuo femenino de 7 a 8 años de edad aproximadamente (Ruiz *et al.*, 2023), se ha interpretado de alto estatus por varios indicadores: 1) por la cerámica de calidad y de importación (Lira, 2005); 2) la posición ventral que en otros contextos mortuarios se ha interpretado como postura de autoridad, en la cual los individuos se encuentran sobre sus súbditos colocados en postura de obediencia y depositados debajo del entierro principal (Marcus y Flannery, 2001); 3) la presencia de varias figurillas humanas que fungieron como súbditos de la infante. Bajo el pensamiento mesoamericano analógico, ellas constituyen personas (Testard, 2019). El enterramiento de figurillas y no de humanos tal vez se debió a la corta edad de la niña que no le permitió tener realmente subordinados propios, pero es precisamente su edad el factor que le otorga interés al hallazgo.

Por ello se ha caracterizado a Barriales de Las Besanas como una sociedad jerárquica, y el entierro, al tratarse de una persona de edad corta, pudo haber obtenido su rango social de forma heredada.

En las culturas de la Costa del Golfo, es recurrente la manifestación del poderío social y político conferido a las mujeres, ejemplo de ello, son varias representaciones escultóricas, como La Señora de Amajac, La Señora de Tempoal, La Diosa Teem. Todas ellas con grandes tocados que denotan su posición y linaje, así como la postura erguida del cuerpo y la combinación de elementos simbólicos que pudieran asemejar a las diosas Teem, o deidades femeninas de la madre tierra y la fertilidad (Maldonado Vite, 2021). Es posible que los entierros infantiles y de adultos femeninos con gran pompa fueran parte de esta proyección cultural de las culturas de la Costa del Golfo, que se ha atestiguado en el sitio arqueológico de Chak Pet, al norte de la Huasteca, en donde tanto el ajuar funerario como el tratamiento mortuario de un entierro infantil femenino son indicadores de un estatus social de importancia para las mujeres dentro de la sociedad huastecana temprana (Valdovinos *et al.*, 2016); y el entierro doble en Tierra Alta, Tamaulipas, donde una mujer adulta de 25 a 30 años fue dispuesta sobre la espalda de otra mujer más joven, como si esta última fuese el lecho para evitar la muerte terrestre de la mujer considerada de alto estatus (González *et al.*, 2004).

Si bien el uso de formaciones troncocónicas como espacios de muerte

es un rasgo característico del periodo Preclásico, asociadas a espacios habitacionales, es posible distinguir una jerarquía entre los individuos depositados en dichos pozos excavados como contenedores mortuarios. En ambos sitios: Tetel de Rancho Verde y Barriales de las Besanas se observó una preparación del fondo del depósito, pero la cantidad y calidad de ofrenda, así como los materiales que constituían el lecho para los depósitos, sobresalen en el individuo infantil femenino; que denotan un trato diferencial del cuerpo. Además, el infante de los Barriales corresponde a un depósito definitivo, mientras que el entierro de los individuos del depósito de Rancho Verde implicó la manipulación del espacio en diferentes momentos. El depósito definitivo podría considerarse privilegiado por el hecho de mantener la individualidad, la identidad y la integridad del cuerpo intacto de la persona (Valentin *et al.*, 2013), a diferencia de un espacio colectivo de personas.

BREVE SEMBLANZA DEL TREPONEMA, EPIDEMIOLOGÍA, AFECTACIONES CLÍNICAS Y ÓSEAS

La treponematoses son una serie de enfermedades infecciosas causadas por bacterias del género *Treponema*, el cual engloba al *Treponema carateum* (TC) o pinta, y al *Treponema pallidum* que a su vez se subdivide en tres subespecies: *Treponema pallidum* subespecie *pallidum* (TPA) o sífilis venérea; *Treponema pallidum* subespecie *pertenue* (TPE) o

pian; *Treponema pallidum* subespecie *endemicum* (TEN) o bejel (Giacani y Lukehart, 2014; Lukehart, 2018).

La sífilis venérea se transmite por contacto sexual e incluso vertical de madre a hijo durante el periodo de gestación, dando como resultado la sífilis congénita, comúnmente durante la fase aguda temprana de la enfermedad. Las otras enfermedades se transmiten por contacto cercano no venéreo: contacto directo entre la piel o las mucosas sanas y las lesiones infecciosas de una persona enferma (el pian también puede transmitirse vía transplacentaria); tras lo cual se da la incubación de la bacteria, una etapa de infección temprana seguida de un periodo de latencia; y en ocasiones una etapa de infección tardía con lesiones más graves (Lukehart, 2018; Roberts y Buikstra, 2019).

El bejel y el pian tienden a aparecer durante la infancia, mientras que la sífilis venérea (VS) es una enfermedad esporádica que, por su modo de transmisión, puede presentarse en cualquier población humana, afectando principalmente a adultos sexualmente activos y a lactantes que reciben la bacteria a través de la placenta o durante el parto (sífilis congénita). La transmisión vertical se puede dar en los primeros 4 años tras la infección con una mortalidad fetal de más del 30-40% (Arando Lasagabaster y Guerra, 2019).

En los tres síndromes de treponematosis, los organismos se diseminan por todo el cuerpo y llegan al esqueleto a través del torrente sanguíneo (Roberts y Buikstra, 2019). Hoy día para su diagnóstico se realiza un exudado seroso de lesiones activas y la aplica-

ción de técnicas de biología molecular (Arando Lasagabaster y Guerra, 2019). Pero diagnosticar con certeza un caso de cualquiera de los tres síndromes en esqueletos antiguos es imposible, debido a que la distribución de las lesiones dentro del esqueleto de VS, bejel y pian son tan similares que no se pueden establecer diferencias diagnósticas para esqueletos individuales, aunque pueden existir diferencias muy sutiles en el tipo y distribución de las lesiones, por ejemplo las lesiones óseas entre pian y sífilis congénita son muy parecidas, sobre todo por la presencia de dactilitis, a menudo simétrica, del tipo espina ventosa y la periostosis. Cuando el infante sobrevive a la edad adulta, las lesiones óseas tempranas del pian pueden sanar por completo sin dejar cambios óseos permanentes (Roberts y Buikstra, 2019).

Hoy día continua la discusión sobre la existencia o no de la sífilis en América, a partir sobre todo de dos hipótesis: colombina y precolombina (Baker & Armelagos, 1988; Cook & Powell, 2005; Harper *et al.*, 2011); donde la vasta evidencia osteológica que se ha documentado desde el siglo pasado se inclina por su presencia desde épocas muy remotas en las Américas previo al contacto con el viejo mundo: México, Chile, Brasil, Bolivia y Estados Unidos (Castro *et al.*, 2020; Fuentes, 2024; Mansilla y Pijoan, 2005; Mattéo *et al.*, 2024; Muñoz y Márquez, 2021; Romano y Jaén, 1990; Romano *et al.*, 2005; Standen y Arriaza, 2000).

En la tabla 1, podemos observar las manifestaciones clínicas para cada caso, mientras que en la tabla 2, las manifestaciones esqueléticas.

Tabla 1. Manifestaciones clínicas

Fases	Pian	Bejel	S. venérea	S. congénita
Etapa primaria	Lesión no dolorosa en la piel con necrosis del tejido, pero si es pruriginosa.	Pápula mucosa o una úlcera pequeña e indolora.	Necrosis de los tejidos, originando un chancro acompañado de adenopatías regionales indoloras y bilaterales (inflamación de los ganglios linfáticos del cuello o de las ingles)	Temprana: Rinitis (descarga mucosa llena de espiroquetas), hepatoesplenomegalia, ictericia, hepatitis, linfadenopatía generalizada, laringitis, anemia, leucocitosis, leucopenia, monocitosis, trombocitopenia y afectación renal.
Etapa secundaria	Las lesiones pueden crecer, ulcerarse y secretar un fluido altamente infeccioso que atrae a las moscas. Condilomas lesiones en las palmas de las manos y las palmas de los pies. Fiebre y malestar general. Lesiones óseas: periostosis, osteitis y dactilitis que provocan dolor en los huesos afectados.	Lesiones cutáneas: exantema (máculas y pápulas), parches mucosos (en cavidad oral, tonsilas, labios, nasofaringe y lengua) y condilomas en áreas intertriginosas. Laringitis y la linfadenopatía generalizada.	Exantema (salpullido), placas de hiperqueratosis, acantosis, microabscesos y los condilomas planos, los cuales son excrecencias papilares eritematosas y dolorosas. Parches mucosos en las mucosas de la cavidad oral y de los genitales y la alopecia parcheada en el cabello, las cejas y la barba. Neurosifilis asintomática. meningitis, enfermedad meningovascular, afectación ocular u otosifilis. Queratitis intersticial, la uveítis, la iritis o la neuritis óptica (condiciones que pueden causar ceguera) hepatitis, glomerulitis, linfadenopatía generalizada, periostosis, artritis y lesiones gastrointestinales (dolor epigástrico, saciedad precoz, náuseas y vómitos). Fiebre, malestar general, faringitis, anorexia, pérdida de peso, cefalea, mialgia y artralgia.	Exantema maculopapular descarnativo, que produce desprendimiento epitelial, sobre todo en manos, pies, boca y ano. Condilomas en la región anal u oral. Afectación en el sistema nervioso central, como: meningitis aguda, hidrocefalia, parálisis de pares craneales e infartos cerebrales. Inmovilidad motriz o pseudo-parálisis de Parrot.
Etapa terciaria	Lesiones en la piel en forma de placas de hiperqueratosis. Lesiones y destrucción gomosas. Daño neurológico, visceral y cardiovascular asociado	Gomas en la piel, las mucosas, el cartílago y los huesos. También es común la lesión gangosa, que produce dificultad para comer y hablar. Afectaciones en los ojos, tales como: uveítis, atrofia óptica, coriorretinitis y cicatrices coroidales. Afectación neuronal.	Proceso inflamatorio destructivo: neurosifilis, sífilis cardiovascular y sífilis gomosa. Afectaciones en el sistema nervioso central.	Tardía: Queratitis intersticial (en ojos), nariz en silla de montar (producto de la rinitis), sordera neurosensorial y rágades, la cual consiste en cicatrices radiales derivadas de grietas profundas y hemorragias causadas por el exantema y pénfigo. Alteraciones dentales (dientes de Hutchinson y molares de mora) arqueamiento de las extremidades inferiores y articulaciones de Clutton (inflamación articular en rodillas). Sinovitis con hidrartrosis que producen aumento de volumen y afectación funcional.

Fuente: Fuentes Torres, 2024.

SÍFILIS VENÉREA

Tras un periodo de incubación de varias semanas y cuando no hay tratamiento médico, la enfermedad evoluciona en tres fases: fase primaria aparece el chancre sifilítico y finaliza con la afectación de los ganglios linfáticos regionales, hacia donde migran las bacterias. La fase secundaria comienza con la diseminación de la bacteria a través del torrente sanguíneo y existe erupción cutánea transitoria y lesiones de las mucosas. La fase terciaria se caracteriza por la afectación progresiva de diferentes órganos, incluido el esqueleto; hay reacción tisular con apariencia granulomatosa distintiva de focos nodulares con una necrosis central (goma). Tres regiones anatómicas son las predilectas para la afectación ósea: la bóveda craneal, los huesos que rodean la cavidad nasal y la tibia. Además de grandes cantidades de hueso esponjoso en costillas, esternón y los demás huesos largos de las extremidades (Roberts y Buikstra, 2019).

Bóveda craneal: se caracteriza por la presencia de “caries sicca” que son lesiones osteoperiostóticas gomosas, pueden iniciar en la tabla externa del hueso frontal y extenderse a otras zonas.

Cavidad nasal: destrucción de huesos delgados, perforación del tabique nasal,

el paladar duro y las paredes mediales de los senos maxilares también.

Tibia: periostitis gomosa localizada que puede provocar un agrandamiento con acumulación ósea perióstica que rodea un defecto excavado que se extiende hacia la corteza (Roberts y Buikstra, 2019).

SÍFILIS CONGÉNITA

Sin tratamiento durante el embarazo, el resultado es la muerte fetal y el aborto espontáneo en la primera mitad del embarazo. Se divide en temprana y tardía, la primera abarca el nacimiento hasta los dos años, y la segunda, se remite a aquellas manifestaciones clínicas que aparecen después de los dos años de vida (Roberts y Buikstra, 2019).

Tabla 2. Patología esquelética diferencial entre pian, bejel y sífilis congénita.

Pian/frambesia	Bejel/ sífilis endémica	Sífilis congénita	
Entre los dos y los diez años	Mayores a los 2 años	Entre los dos a 15 años	
Temprana	X	X	Pseudoparálisis de Parrot
Cráneo	Lesión gangosa Lesiones nasofaríngeas	Lesiones nasales que perforan el paladar duro	Nariz en silla de montar, protuberancia prominente en el hueso frontal; paladar alto y arqueado y un maxilar y una mandíbula desproporcionados
Defectos dentales	X	X	Incisivos de Hutchinson Molares de Moon Hipoplasias del esmalte con foveas
Manos y pies	Artritis gomosa particular y muy exacerbada que produce destrucción y reparación ósea marcada en las articulaciones y zonas contiguas en las articulaciones interfalángicas y de la muñeca. Dactilitis o agrandamiento de las articulaciones interfalángicas. Periostosis en la parte plantar del calcaño.	Gomas en huesos cortos de manos y pies. Es menos común la dactilitis.	Dactilitis
Esqueleto apendicular	Periostosis y osteitis en los huesos del brazo. Depósitos periósticos. Engrosamiento cortical, expansión ósea y tibia en sable. Nódulos articulares. Suele afectar a los siguientes huesos del esqueleto apendicular y axial en orden descendente: tibia (46%), fibula (20%), fémur (13%), ulna (10%), húmero (9%), región nasal (8%), radio (7%), columna (5%), huesos de manos (4%), huesos de pies (4%), cráneo (3%), costillas (3%) y pelvis (2%).	Las ubicaciones esqueléticas predilectas pueden ser tibia y ulna. Depósitos óseos periósticos que causan agrandamiento fusiforme o alargado pero pocos cambios medulares. Gomas intracorticales, muy líticas y redondeadas. Periostitis Tibia en sable Periostosis marcada en la porción media anterior de la tibia.	Signo de Higoumenakis. Articulación de Clutton. Gomas, osteomielitis y artritis sífilítica. En la tibia aparecen signos de Wimberger.

Fuente: Harper *et al.* 2011; Roberts y Buikstra, 2019

El treponema no adquirido como el pian se considera una treponematosi endémica y prevalece en los países húmedos ecuatorianos, mientras que el bejel se distribuye en regiones cálidas y secas del este del Mediterráneo y el Sahara africano occidental. Respecto a la sífilis, las últimas cifras reportadas en el 2022 por la OMS indican que 7.1 millones de adultos están infectados, mayormente hombres, sobre todo de la Unión Europea y Estados Unidos. Respecto a la sífilis congénita, la última estimación del 2023 muestra una alta tasa de contagio en mujeres embarazadas, 7 de cada 1 000 padecen sífilis, con una alta tasa de muerte fetal e infantil: 143 000 muertes fetales tempranas y mortinatos, 61 000 muertes neonatales, 41 000 nacimientos prematuros o con bajo peso al nacer y 109 000 bebés con sífilis congénita clínica en todo el mundo².

Actualmente en México solo se cuenta con estadísticas del treponema adquirido, donde se menciona que está emergiendo entre hombres jóvenes, sobre todo en las siguientes entidades federativas: Aguascalientes, Distrito Federal, Durango, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Yucatán y Zacatecas. A partir del año 2010 se nota un incremento de 0.67 casos por 100 000 habitantes adultos de 24 y de 25 a 44 años; en Veracruz se re-

gistra una incidencia baja de 0.0-1.9 durante los años 2003/2013 (Herrera-Ortiz *et al.*, 2015).

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO: BIOARQUEOLOGÍA DEL CUIDADO

La bioarqueología del cuidado es una alternativa teórica propuesta por Lorna Tilley (2015b, 2017). Su experiencia como psicóloga social y conductual y la enfermería sentaron las bases para dicha propuesta cualitativa novedosa en el mundo de la bioarqueología; un enfoque que permite aproximarnos a las conductas humanas en relación con la atención y cuidado de la salud en la prehistoria humana, ello puede revelar aspectos de la organización social de la comunidad como de la identidad grupal y de la persona a quien le fue conferido el cuidado. Se basa en casos de estudio en que, a partir de la confluencia de varias fuentes de información, como la osteobiográfica, la paleopatológica, la arqueológica, la histórica, entre otras, hace una puesta en escena de la experiencia de la enfermedad a través de las expresiones osteopatológicas de los individuos; la prestación de atención relacionada con la salud se infiere de los impedimentos físicos que pudieron llegar a ocasionar ciertas enfermedades en el pasado.

Dicho modelo consiste en un análisis sistemático y replicable a ciertos individuos, encontrados en el registro arqueológico (ya sea en estado esquelético o momificado), que muestren signos visibles de haber padecido algún impedi-

2. OMS: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/syphilis?gad_source=1&gclid=Cj0KCQjwltKx-BhDMARIsAG8KnqUWY-5blPkT7_BKT1SU2Mok-wubT_KJcboqX88brtCyNSlFrJN8fPbEaAjuKE-ALw_wcB

mento físico severo que requiriese cuidado para hacer posible la supervivencia del individuo (Tilley, 2015). Algunos ejemplos de este tipo de impedimentos físicos son las alteraciones biomecánicas que se desencadenan por la fractura de algún hueso.

Cabe resaltar que el tema central de esta rama de la bioarqueología es precisamente el cuidado, definido por Tilley (2015b) como la prestación de asistencia para proveer todo lo necesario para mantener el estado de salud y bienestar de algún congénere y con ello alargar su esperanza de vida. Hoy día se dice que la labor del cuidador es realizada mayormente por mujeres, además que quienes cumplen este rol pertenecen al círculo inmediato de la persona, sin algún tipo de retribución, colocándose en una situación de vulnerabilidad (Yáñez, 2017).

A grandes rasgos, se puede dividir el cuidado en dos tipos principales. El primero de ellos es la atención o apoyo directo, que consiste en asistir a una persona que es incapaz de cumplir con una o más funciones necesarias para sobrevivir en su contexto biocultural. Dicha condición puede surgir a causa de una enfermedad y ser temporal o permanente, pero también podría presentarse de forma frecuente durante el envejecimiento y es universal durante los primeros años de vida, donde los bebés no pueden valerse por sí mismos para sobrevivir: cuidado parental. El cuidado en forma de apoyo directo se materializa en las siguientes actividades: proveer agua, comida, refugio y ropa; así como facili-

tar el descanso, garantizar la seguridad corporal, asistir en la movilidad, monitorear la salud, mantener la higiene e integridad de los tejidos y de las funciones fisiológicas (Tilley, 2015b, 2017).

El otro tipo de cuidado es conocido como acomodación o adaptación de la diferencia, en donde se despliegan una serie de estrategias que permitan la participación en actividades sociales y económicas, ya sea por el grupo social o el cuidador, para insertar a los individuos que afrontan un impedimento físico. Esto se manifiesta en la incorporación de aquellos miembros que experimentan un impedimento físico en las actividades de subsistencia cotidianas, asignándoles tareas que puedan desempeñar o modificando las condiciones materiales del entorno para asegurar que dichos individuos puedan satisfacer sus funciones biológicas de forma relativamente autónoma (Tilley, 2015a, 2015b).

El tipo de cuidado entregado a cada persona va a variar por diversos factores, que incluyen la condición del individuo (sexo, edad, estatus social, etc.), las relaciones sociales que lo rodean (los vínculos de parentesco y las costumbres familiares y culturales) y las condiciones bioculturales de la población (disponibilidad de recursos, tipo de actividades de subsistencia, etc.). Además, el tipo de cuidado va a variar en duración (corto, mediano o largo plazo), efectividad (si logró o no mantener la salud del individuo), recursos y esfuerzo utilizados (Gowland, 2017; Lewis, 2017; Southwell-Wright *et al.*, 2017).

En numerosos casos, el cuidado es la respuesta cultural que se da cuando un individuo experimenta un impedimento físico, el cual se puede definir como una condición fisiológica o anatómica que compromete la funcionalidad física o biológica del organismo. Los impedimentos físicos pueden ser la consecuencia de enfermedades crónicas, traumatismos o condiciones congénitas; las cuales en ocasiones pueden dejar una impronta en los esqueletos de los individuos. De esta forma, es posible indagar la presencia de un impedimento físico y la posible necesidad de cuidado (Tilley, 2015b; Gowland, 2017).

Con el propósito de estandarizar los casos de estudio analizados mediante la bioarqueología del cuidado, Tilley y Cameron (2014) propusieron el índice del cuidado. Se trata de la herramienta metodológica de esta rama de estudio, la cual estructura el análisis en cuatro pasos distintos.

El primero consiste en la documentación, descripción y diagnóstico del caso de estudio; se trata de la etapa más extensa del análisis. La documentación involucra la recopilación de información biocultural de la población de la que provienen los casos de estudio, tales como: actividades de subsistencia, organización social, medio ambiente, etc. Es de gran importancia incluir los datos y un análisis sobre los patrones mortuorios del sitio en general y de los individuos que serán estudiados, en particular.

La descripción es la obtención de la mayor cantidad de información sobre los

restos esqueléticos de los casos de estudio. Los datos básicos que se deben obtener son el perfil biológico (edad, sexo y estatura). Así como variables complementarias como indicadores de estrés fisiológico, artrosis, patología bucal, marcas antrópicas *peri mortem* y *post mortem*, modificaciones corporales, etc.

El diagnóstico se respalda en la paleopatología para identificar la posible enfermedad o condición que afectó a la persona en vida y dejó alteraciones en su esqueleto. Se constituye de los siguientes pasos: identificación y descripción macroscópica de las lesiones, análisis radiológico, revisión en literatura especializada para atribuir las lesiones a algún signo o secuencia patológica identificada anteriormente, mapeo de las lesiones y diagnóstico diferencial. En este trabajo se presentará una descripción y diagnóstico breve, dado que ambas secciones de este análisis ya han sido publicadas en trabajos previos (Ruiz 2023, Ruiz *et al.*, 2023a, Ruiz *et al.*, 2023b).

El siguiente paso del índice del cuidado es definir el posible impacto clínico y funcional producido por la enfermedad diagnosticada anteriormente. Por un lado, primero se identifican los síntomas y signos que posiblemente padeció la persona en vida, tomando en cuenta la evolución clínica de la enfermedad, la frecuencia de los síntomas y la etapa de la enfermedad en la que pudo haber fallecido la persona, para ello recurrimos a los estudios clínicos de la enfermedad. Posteriormente, se determina el grado de impacto clínico (insignificante, redu-

cido, moderado, severo) de estos síntomas en los sistemas del cuerpo humano (tegumentario, musculoesquelético, nervioso, etc.).

Con base en lo anterior, se determina el impacto funcional, a partir del impacto clínico y si es que este pudo haberse convertido en un impedimento físico para la persona. Para concluir con esta etapa del análisis, tomamos en cuenta el contexto biocultural y el posible impedimento físico del caso de estudio es pertinente preguntarse: ¿la persona requirió cuidado para sobrevivir? Si la respuesta no, el análisis puede concluir en esta etapa. De lo contrario, se prosigue al siguiente paso.

El paso siguiente del índice del cuidado consiste en modelar cómo pudo haber sido el cuidado brindado a la persona que padeció un posible impedimento físico. Se buscará definir y desglosar el tipo de cuidado (apoyo directo o acomodación), el tiempo, el esfuerzo, los recursos y la efectividad de este tratamiento.

El último paso del análisis consiste en ofrecer una interpretación sobre el cuidado que recibió el individuo. Una aproximación común es adoptar una perspectiva osteobiográfica (historia de vida a partir del análisis del esqueleto); otra es bosquejar las relaciones de agencia e identidad a través del caso de estudio.

RESULTADOS

Rancho Verde

Recordemos que la formación tronco-cónica de Rancho Verde fungió como espacio mortuario para albergar aproximadamente a 19 individuos, 13 adultos y seis subadultos. Debido a que el espacio mortuario fue usado en diferentes ocasiones para los subsecuentes depósitos, posiblemente en tres diferentes momentos (Ruiz, 2023), los entierros anteriores fueron perturbados, sí como por afectaciones subsecuentes de la conformación del contexto arqueológico; al momento de la recuperación arqueológica los elementos óseos mayormente no presentaban relación anatómica, y en el proceso de análisis de laboratorio no fue posible individualizar personas. De manera que el análisis paleopatológico que se presenta puede que corresponda a diferentes individuos adultos.

Hay un total de 1 628 elementos óseos, que representan todas las partes anatómicas del esqueleto humano. Las enfermedades infecciosas se registraron en cráneo, falanges de mano y de pie, fémur, fibula y tibia; todos correspondientes al segundo momento de depósito donde se han identificado siete individuos: tres subadultos y cuatro adultos, tanto masculinos como femeninos. En dichos elementos óseos existe evidencia de infección sistémica por treponema, ya sea reacción perióstica y lesiones no gomosas.

Cráneo fragmentado e incompleto de un individuo adulto medio masculino donde son observables lesiones nasopalatinas, con pérdida del contorno nasal, macro porosidad en paladar y reabsorción alveolar, además de lagrimales ensanchados. En la radiografía se observa opacidad del seno o engrosamiento de la mucosa maxilar, sinusitis etmoidal y maxilar, debido a la opacidad de las cavidades neumáticas (Figura 2).

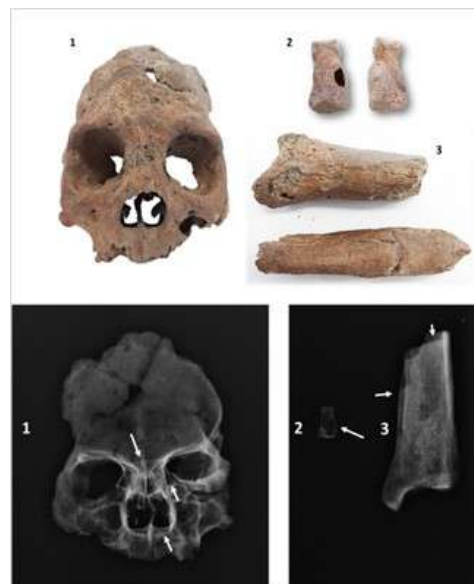
Mano y pie: en una falange distal de mano del quinto dedo se observa una cavidad quística típicamente expansiva o espina ventosa, así como en un quinto metatarsiano izquierdo (Figura 2).

Un par de fémures: uno de ellos con lesión en la parte distal; fibulas derechas; una de ellas con lesión en la diáfisis hacia su extremo distal; todos estos huesos, a excepción de los fémures, consisten en reacciones periostiales activas con neoformación subperióstica y engrosamiento del canal medular.

Ocho pares de tibias: tres pares que presentan periostosis en forma inactiva³; otro par de tibias, ambas izquierdas en su forma activa a la mitad distal con lesión-

nes no gomosas, que corresponden a lesiones proliferativas causadas por la inflamación del periostio y el endostio, lo que genera la formación de capas de hueso nuevo de forma exuberante (Figura 1).

Figura 1. Vista frontal y proyección postero-anterior, con lesiones causadas por infección sistémica en región maxilo-frontal y naso-palatina (1); falange medial del quinto dedo de mano con lesión lítica en su vista dorsal y palmar (2); y engrosamiento del canal medular de tibia por lesiones no gomosas (3). En el frontal se observan además alteraciones diagenéticas que no deberían ser confundidas con *caries sicca*.



Fuente: Equipo de Rayos X Poskom modelo PXP-40HF del Laboratorio de Osteología del IIA-UNAM, radiografías tomadas por la Dra. Abigail Meza Peñaloza.

3. La periostitis es una respuesta inflamatoria inicial debida a infecciones bacterianas inespecíficas; macroscópicamente se observan placas óseas con márgenes delimitados o elevaciones irregulares de las superficies óseas. Se puede presentar de manera bilateral, por procesos sistémicos que involucran enfermedades infecciosas específicas como la lepra, la tuberculosis y los treponemas.

BARRIALES DE LAS BESANAS

Como ya se mencionó anteriormente, el entierro infantil probablemente corresponda al sexo femenino, de acuerdo con los criterios morfológicos evaluados. Respecto a la edad, fue evaluada por varios métodos: desarrollo dental, su erupción y la longitud diafisaria; así como en los estadios de calcificación en el desarrollo dental (Ruiz *et al.*, 2023). En donde se encontró una incongruencia respecto al grado de maduración dental: 7 a 8 años por desarrollo dental, 7.6 años por calcificación dental; mientras que el desarrollo del esqueleto postcranial nos indica una edad aproximada entre 5 y 7 años, siendo menor que la dental, además de encontrar una ligera disimetría en el desarrollo de las extremidades superiores respecto de las inferiores, donde las primeras parecen estar acortadas. En el estudio previo se estimó que pudo tener un retardo en el crecimiento de acuerdo con su edad y sexo (Ruiz *et al.*, 2023). Este hecho, aunado a las lesiones de treponema nos indica un estatus de salud deteriorado.

Presenta las siguientes manifestaciones óseas consistentes con *Treponema pallidum* subespecie *pallidum*. Hacemos una distinción entre: 1. Lesiones sugerentes con enfermedad infecciosa sistémica: 2. Lesiones compatibles con sífilis congénita (periostitis, arco palatino alto, maxilares y mandíbulas desproporcionados, arqueamiento tibial verdadero). 3. Lesiones sugerentes con sífilis congénita (signo de Parrot, escápulas ensan-

chadas, molar de Fournier/Mulberry) y 4. Lesiones altamente sugerentes de sífilis congénita (signo de Wimberger, incisivos muescados y ahusados o de Hutchinson y molares de Moon) (Harper *et al.*, 2011).

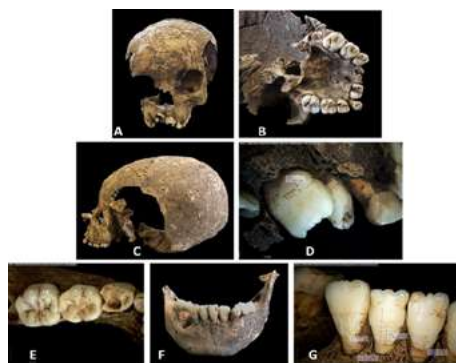
1. Lesiones sugerentes con enfermedad infecciosa sistémica, por ejemplo, vascularizaciones y periostosis. Aumento vascular en porción basilar y en paladar, con porosidades. También del lado derecho con agrandamiento del foramen. En clavículas, aumento vascular bilateral y porosidad en cara superior e inferior. En espinas de escápulas y en región anterior de cuerpos vertebrales, sobre todo en torácicas: T6, T7 y T8. Vascularización externa y porosidad en costillas. Aumento vascular en rama ascendente del isquion izquierdo. En falanges de manos existe agrandamiento del agujero nutricio del primer dedo y segundo dedo derechos, y tercer, cuarto y quinto dedos izquierdos con porosidad. El fémur derecho con aumento vascular en el cuello, y el izquierdo presenta en los cóndilos de la epífisis distal aumento vascular. Patela izquierda dimórfica y muy pequeña. Mientras que la periostosis se manifiesta en las diáfisis de ulna, radio, fémures y fibulas.

2. Lesiones compatibles con sífilis congénita: En cráneo el paladar es elevado con aumento vascular y porosidades. En la nariz se observa reacción perióstica en la base nasal, se extiende a la parte malar de forma bilateral y a los huesos internos de la nariz. Pseudo arqueamiento tibial con acumulación ósea antero-posterior.

3. Lesiones sugerentes de sífilis congénita: Signo de Higoumenakis o engrosamiento esterno-clavicular unilateral, lado izquierdo de faceta articular esternal. Engrosamiento de la articulación distal de húmeros con reacción perióstica en la diáfisis, engrosamiento bilateral de articulación proximal de ulnas y reacción perióstica en diáfisis, notable engrosamiento bilateral de articulación proximal y distal de radios, con reacción perióstica en diáfisis.

4. Lesiones altamente sugerentes de sífilis congénita: En dentadura los incisivos laterales superiores de Hutchinson, Molares de Moon (primer molar inferior izquierdo), hipoplasias del esmalte con fóveas (incisivos inferiores). Osteocondritis y signo de Wimberger: lesiones líticas en la cara medial de la tibia proximal (Figura 2 y 3).

Figura 2. Lesiones treponémicas en piezas dentales. A: Vista frontal con reacción perióstica en la base nasal; B: paladar con aumento vascular; C: morfología craneal y frontal abombado; D: hipoplasias lineales y dientes de Hutchinson; E: Posibles molares de Moon; F y G: hipoplasias lineales y fóvea en incisivos inferiores.



Fuente: Judith Ruiz.

Figura 3. Vista radiográfica de clavículas, húmero, ulna, radio, fibula, fémur y tibias, se señala el tipo de lesiones en cada caso. Sobre todo, obsérvese el signo de Wimberger.



Fuente: equipo de Rayos X Poskom modelo PXP-40HF de Ciencia Forense de la UNAM, radiografías tomadas por el Dr. Doctor Mirsha Quinto.

DISCUSIÓN

Rancho verde

Para comenzar, en el caso del entierro secundario colectivo de Rancho Verde es posible que las lesiones encontradas estén vinculadas con las treponematosis. Sin embargo, el hecho de que sea un contexto mezclado dificulta enormemente la posibilidad de obtener un diagnóstico concluyente. Aun así, cabe destacar que las lesiones observadas son consistentes con estas enfermedades y se asocian a un cuadro clínico particular.

Por un lado, las lesiones proliferativas en las tibias, huesos de manos y pies y en otros huesos largos se asocian a la inflamación del periostio y endostio causadas por la invasión bacteriana, lo que causa dolor, formación de pus e inflamación de los tejidos. Esto representa un impacto clínico moderado para los sistemas musculoesqueléticos e integumentario. Sin embargo, en este caso no hay rastro de impedimentos físicos, que podrían haberse manifestado en fracturas patológicas, lesiones líticas gomosas o engrosamiento total del hueso (Zuckerman *et al.*, 2019).

Por otro lado, la lesión en la región facial del cráneo del individuo adulto masculino podría estar vinculada con una lesión gangosa. Esta se caracteriza por la presencia de una úlcera en la cavidad nasal que produce la inflamación y destrucción de los tejidos involucrados (Giacani y Lukehart, 2014; Lukehart, 2018). En el presente caso, pudo haber causado un impacto clínico moderado, afectando el sistema respiratorio de la persona.

Las lesiones reportadas anteriormente podrían comenzar a gestarse desde la etapa secundaria de la enfermedad (especialmente la periostosis) pero son mucho más comunes durante la etapa terciaria. Por lo tanto, es de destacar que los individuos seguramente también pasaron por las manifestaciones clínicas típicas de la etapa secundaria de las treponematoses, lo que incluye fiebre, malestar general y lesiones en la piel (pápulas, máculas, pústulas y condilomas) (Giacani y Lukehart, 2014; Lukehart, 2018).

Durante este periodo, es muy probable que los individuos tuvieran merma de su salud. Sin embargo, mediante el presente análisis no se ha identificado un impedimento físico severo por lo que no se continuará con el índice del cuidado. De cualquier forma, cabe mencionar que es posible que los individuos afectados por treponematoses en etapa secundaria y terciaria sí hayan recibido soporte directo por breves periodos de tiempo mientras se recuperaban de sus malestares, tal como se observó en la población de Xico (Fuentes, 2024).

Barrales de las Besanas

Con base en el diagnóstico paleopatológico es muy probable que la niña padeciera de treponematoses congénita en etapa tardía. Si bien se ha propuesto que es posible que el pian o el bejel puedan presentar transmisión vertical (Román y Román, 1986; Schuenemann *et al.*, 2018), no existe un consenso a favor sobre ello (Cooper y Sánchez, 2018). Por lo tanto, continuaremos esta discusión considerando que el síndrome clínico que afectó a la niña haya sido el de la sífilis congénita.

Los síntomas de la sífilis congénita tardía son la consecuencia de un estado inflamatorio persistente producido por las espiroquetas; así como por las cicatrices y secuelas de los síntomas del estadio temprano (Fiumara y Lessell, 1970; Rac *et al.*, 2020). En la tabla 3 se describen los síntomas de esta enfermedad, así como su frecuencia observada en muestras clínicas modernas y la posibilidad de que haya afectado a la niña.

Tabla 3. Síntomas de la enfermedad y posibles afectaciones al caso de estudio

Síntoma	Frecuencia	Descripción	¿Afectó al infante de Barriales?
Incisivos de Hutchinson	63%	Anormalidad en incisivos superiores con forma de barril y muesca.	Sí
Molares de Moon	64%	Anormalidad en las cúspides de los molares.	Sí
Sordera	3%	Sordera causada por daño nervioso.	Poco probable
Uveítis	-	Inflamación de la capa media del ojo, produce dolor, enrojecimiento, visión borrosa, etc.	Poco probable
Queratitis intersticial	8%	Crecimiento de los vasos sanguíneos de la córnea, produce dolor, sangrado, fotofobia y opacidad.	Poco probable
Prominencia frontal	86%	Aposición de hueso en frontal que produce su abultamiento.	No
Rhagades	7%	Cicatrices lineales en la piel consecuencia de pústulas o pápulas.	Muy posible
Rinitis		Inflamación de la mucosa nasal por invasión bacteriana.	Muy probable
Maxila corta	83%	Hipoplasia de los huesos maxilares.	No
Arco palatino alto	76%	Anormalidad donde el paladar es más alto.	Sí
Nariz en silla de montar		Colapso de las estructuras nasales que producen su hundimiento.	No
Pseudoparálisis de Parrot		Disminución de movimiento debido a dolor causado por periostosis y osteomielitis en huesos largos.	Probable
Tibia en sable	4%	Arqueamiento de la diáfisis de la tibia o pseudo tibia.	Sí
Signo de Higoumenaki	39%	Engrosamiento unilateral del extremo esternal de la clavícula.	Sí
Articulaciones de Clutton	0.3%	Inflamación de la cápsula sinovial de las rodillas o codos.	Sí
Retraso mental		Retraso del desarrollo de habilidades e inteligencia.	Poco probable
Hidrocefalia		Acumulación de líquidos en cavidades del cráneo.	No
Trastorno convulsivo		Convulsiones.	Poco probable
Parálisis		Pérdida de función motora.	Poco probable

Elaboración propia con información de Fiumara y Lessell (1970); Rac *et al.*, (2020).

Gracias al diagnóstico paleopatológico ha sido posible identificar varias alteraciones óseas que se relacionan con un cuadro clínico complejo. Por un lado, se encuentra la periostosis y osteomielitis en los huesos largos que se han asociado con la pseudoparálisis de Parrot. Esta condición limita el movimiento del infante debido al dolor producido por las alteraciones óseas (Rodríguez-Cerdeira y Silami-Lopes, 2012). En este sentido, representa un impacto clínico moderado al sistema musculoesquelético. Cabe mencionar que esta condición se presenta en etapas tempranas de la sífilis congénita, es decir, se dio más temprano en la vida de la niña, no al momento de su muerte.

Cambios óseos evidentes son el signo de Higoumenaki y la tibia en sable, también asociados con la proliferación ósea. En torno a estos huesos la niña habría padecido dolor debido a la inflamación del periostio (Fiumara y Lessell, 1970). Además, la alteración en la forma de la tibia podría estar vinculada con dificultades para la marcha, reforzando el impacto clínico al sistema musculoesquelético.

Otro síntoma temprano de la sífilis congénita que la niña padeció en la infancia temprana es la rinitis, producida por la inflamación de las mucosas nasales debido a la invasión de las espiroquetas en estos tejidos. Como consecuencia de la rinitis hay alteraciones óseas, tales como una hipoplasia de los huesos maxilares, un arco palatino alto y, en casos graves, se presenta la perfo-

ración del paladar y del tabique nasal, produciendo el colapso de las estructuras nasales y una deformidad denominada “nariz en silla de montar” (Fiumara y Lessell, 1970; Rac *et al.*, 2020), que en ella no llegó a esta etapa final.

La niña muestra un arco palatino alto y, si bien no existe perforación ni colapso de las estructuras nasales, sí presenta periostosis en la base de la nariz y en los huesos internos de la cavidad nasal, demostrando que hubo un proceso inflamatorio severo en la cavidad nasal. Cabe mencionar que la rinitis se asocia a la secreción de moco cargado de espiroquetas; así como a molestias en la zona (Rodríguez-Cerdeira y Silami-Lopes, 2012). Esto representa un impacto clínico severo en los sistemas integumentario y respiratorio, debido a que el paso del aire se ve comprometido. Asimismo, podría haber un impacto ligero o moderado al sistema digestivo, debido a la molestia en la zona que haría incómoda la ingesta de alimentos.

Del mismo modo, etapas tempranas del treponema en sífilis congénita generan con frecuencia lesiones en la piel en forma de pápulas, máculas, pústulas y condilomas. La fricción en estas lesiones puede provocar en algunos casos la formación de fisuras o úlceras, que posteriormente cicatrizan, lo que se denomina rhagades (Rodríguez-Cerdeira & Silami-Lopes, 2012). Si bien las rhagades, así como las úlceras y fisuras son poco comunes en casos modernos (7 %), las demás manifestaciones cutáneas son muy frecuentes. Por lo tanto,

es muy probable que la niña padeciera algunas de ellas durante los primeros años de su vida. Esto representaría un impacto clínico moderado en su sistema integumentario.

Otras alteraciones poco comunes en la sífilis congénita que no podemos comprobar mediante el presente análisis osteológico son la uveítis y la queratitis intersticial, capaces de afectar la visión de la niña hasta la ceguera y la sordera (Fiumara y Lessell, 1970; Rac *et al.*, 2020); ambas con el potencial de causar un impacto clínico severo a su sistema nervioso, llegando inclusive a provocar un impedimento físico. Tampoco es posible identificar la posibilidad de que la niña padecía retraso mental o trastorno convulsivo, que habrían comprometido al sistema nervioso.

Modelo del cuidado

Tomando en cuenta las manifestaciones clínicas identificadas y el impacto clínico que eran capaces de provocar, se considera que la niña sí tuvo que haber recibido algún tipo de cuidado para sobrellevar y recuperarse de algunos de los síntomas de la enfermedad. A continuación, se modelará cómo pudo haber sido el cuidado recibido.

La etapa temprana de la niña que debió haber experimentado desde su nacimiento hasta los dos años muy probablemente estuvo marcada por síntomas en la piel y en el esqueleto. Por un lado, en su piel seguramente brotaron pápulas, pústulas, condilomas o mácu-

las como consecuencia de un sarpullido. A su vez, en las vías respiratorias altas es muy probable que comenzara una infección crónica en forma de sinusitis, lo cual produciría escurrimiento nasal e inflamación. Para que estas lesiones no se infectaran fue necesario que sus cuidadores las limpiaran, lo cual se alinea con una de las constantes del cuidado: la limpieza de los tejidos. Asimismo, la pseudoparálisis impedía que la niña se moviera, por lo cual también requería asistencia para movilizarse.

Durante esta primera etapa de su vida era normal que la niña recibiera cuidado en forma de soporte directo como cuidado parental, que con seguridad le brindaron algunos individuos cercanos a ella, posiblemente sus padres, hermanos o familiares. Sin embargo, su condición de salud habría sido evidente para estas personas, quienes decidieron continuar con su cuidado. Cabe resaltar que, dado que la niña presenta una infección congénita, al menos su madre también padecía treponematosi, pero igualmente pudieron enfermar otros familiares cercanos.

Cabe destacar que, dado que la niña sobrevivió hasta los 7 u 8 años, es seguro afirmar que el cuidado descrito anteriormente resultó ser efectivo. Sin embargo, dichos síntomas muy posiblemente dejaron estragos en la piel y en los huesos, tal como lo evidencia la pseudo tibia en sable, el signo de Higoumenaki y la periostosis. En particular, el arqueamiento de la tibia pudo haber afectado ligeramente la marcha de la niña, la cual aun así podría haber caminado por su cuen-

ta. En cambio, podemos afirmar que la rinitis no pudo ser controlada, pues en la cavidad nasal se encontraron lesiones activas de la enfermedad.

Ahora bien, como se mencionó antes, no es posible discernir si la niña experimentó un impedimento físico severo, tal como ceguera, sordera, parálisis, retraso mental o convulsiones. Sin embargo, podemos sugerir que, si así hubiese sido, habría requerido un cuidado mayor. Pues se ha sugerido que en Mesoamérica los niños comenzaban a ser incorporados en tareas domésticas sencillas entre los 6 y 8 años (Hernández Espinoza, 2006; Medrano Enríquez, 2006), por lo que cualquiera de estas condiciones habría impedido que la niña fuera incorporada de la misma forma que otros infantes, prolongando su cuidado parental.

De cualquier forma, la niña murió experimentando algunos síntomas, como la rinitis, dolor en los huesos, alteración ligera en la marcha y muy posiblemente lesiones en la piel. Cabe recordar que se considera que su entierro fue de alto estatus en comparación con el patrón mortuario identificado en el valle de Maltrata, por lo que probablemente gozó de prestigio heredado. Esto resulta importante, pues refuerza la hipótesis de que recibió cuidado de parte de otros miembros de su comunidad al ser reconocida como un miembro importante. El valor dado a la niña se vio reflejado en su tipo de entierro y en la preocupación de quienes la inhumaron, al brindarle un último lugar de descanso apropiado, exclusivo y con un ajuar funerario exuberante.

En el caso de que la niña pudiera haber padecido algún síntoma de deterioro cognitivo, tal como el trastorno convulsivo, es probable que los miembros de su comunidad interpretaran estos episodios de forma mágica, asociándolo a un estado de trance. En este sentido, cabe mencionar que, para algunas sociedades de Mesoamérica, este estado alterado de la conciencia se asocia a lo divino y quienes logran acceder a él son sobre todo sacerdotes (Guevara, 2023; Vaca *et al.*, 2014). Por lo tanto, quizás esta también podría ser una explicación para el entierro de alto estatus de la niña; no obstante, esta idea solamente representa una hipótesis que debe ser tomada con mucha precaución, pues no se puede confirmar esta sintomatología mediante la osteología.

Este recorrido por la bioarqueología del cuidado en individuos diagnosticados con *Treponema Pallidum* nos permite acercarnos al conocimiento de aspectos intangibles como los valores, las creencias, los conocimientos, las habilidades, y la organización social y económica de todos los actores sociales implicados, por ello este modelo ha tenido mucho auge a nivel mundial en los estudios de prehistoria.

El estudio del cuidado en la población prehispánica de Maltrata puede ayudar a comprender las prácticas de cuidado contemporáneas, tales como las documentadas en las comunidades nahuas de Zongolica y Zentla, región de las Grandes Montañas, en la zona central de Veracruz. En estas hasta el día de

hoy perviven parteras, chamanes, yerberas y graniceros cuya praxis se fundamenta en el conocimiento tradicional heredado de generación en generación a lo largo de siglos; el cual incluye saberes empíricos y creencias místico-religiosas para mantener el bienestar físico y espiritual (Morales *et al.* 2022a; Morales *et al.*, 2022b).

Finalmente, consideramos que los análisis de individuos del pasado aún nos pueden proporcionar mucha información de la forma y calidad de vida de los antiguos pobladores del valle de Maltrata.

Agradecimientos: Al Proyecto PAPIIT 1A401024 “Estudios arqueométricos y biomoleculares en poblaciones prehispánicas en el centro de Veracruz e Hidalgo”, a los dictaminadores de este manuscrito y a todos los colegas y alumnos que han colaborado en el proyecto Arqueología del Valle de Maltrata (IIA-UV) del cual procede los materiales que aquí se analizan. Así como a la doctora Abigail Meza y al doctor Mirsha Quinto.

REFERENCIAS

- Arando Lasagabaster M, Otero Guerra L. Syphilis. *Enferm Infecc Microbiol Clin (Engl Ed)*. 2019 Jun-Jul;37(6):398-404. English, Spanish. doi: 10.1016/j.eimc.2018.12.009
- Baker, B. J., & Armelagos, G. J. (1988). The origin and antiquity of syphilis: Paleopathological diagnosis and interpretation. *Current Anthropology*, 29(5), 703-738. <https://doi.org/10.1086/203691>
- Castro, M., Pacheco, A., Kuzmanic, I., Clarot, A., & Díaz, P. (2020). Treponematosis in a pre-Columbian hunter-gatherer male from Antofagasta (1830 ± 20 BP, Northern Coast of Chile). *International Journal of Paleopathology*, 30, 10-16. <https://doi.org/10.1016/j.ijpp.2020.01.004>
- Cook, D., & Powell, M. (2005). Piecing the Puzzle Together: North American Treponematosis in Overview. En D. Cook & M. Powell (Eds.), *The Myth of Syphilis. The Natural History of Treponematosis in North America* (pp. 442-479). University Press of Florida.
- Cooper, J. M., & Sánchez, P. J. (2018). Congenital syphilis. *Seminars in Perinatology*, 42(3), 176-184. <https://doi.org/10.1053/j.semperi.2018.02.005>
- Declercq, S. (2024). Todos los muertos son devorados. Depredación y canibalismo en la escatología de los antiguos nahuas. En G. Kruell, G. Rivera Acosta y S. Declercq (Coords.). *Guerra, sacrificio y antropofagia en Mesoamérica. Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas*. UNAM-IIIH. En Prensa.
- Fiumara, N. J., & Lessell, S. (1970). Manifestations of Late Congenital Syphilis: An Analysis of 271 Patients. *Archives of Dermatology*, 102(1), 78-83. <https://doi.org/10.1001/archderm.1970.04000070080012>
- Fuentes Torres, U. (2024). *Treponematosis y cuidado en la población prehispánica de Xico* [Tesis de Licenciatura]. FCPyS. Universidad Nacional Autónoma de México.

- García M., Juárez C., Pijoan, C., Salas M. E. & Salas M. (1989). San Luis Tlailco: Temporada IV. M. Carmo-na Macías (Coord.). *El Preclásico o Formativo. Avances y Perspectivas, Seminario de Arqueología "Dr. Roman Piña Chan"* (pp. 237-248). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Giacani, L. & Lukehart, S. A. (2014). The endemic treponematoses. *Clinical Microbiology Reviews*, 27(1), 89-115. <https://doi.org/10.1128/CMR.00070-13>
- González, S. B. Z., Ramírez, G. y Serrano, C. (2004). Osteología de un notable enterramiento prehispánico Huasteco proveniente de Tierra Alta, Tampico, Tamaulipas. En Y. Lira López y C. Serrano Sánchez (Eds.). *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México* (pp. 46-56). Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Asociación Mexicana de Aantropología Biológica.
- Gowland, R. (2017). Growing Old: Biographies of Disability and Care in Later Life. En L. Tilley & A. A. Schrenk (Eds.). *New Developments in the Bioarchaeology of Care: Further Case Studies and Expanded Theory* (pp. 237-251). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39901-0_12
- Guevara, F. S. E. (2023). Ticiotl, medicina mexica prehispánica. En J. Barona-Vilar (Ed.). *Manual de historia de la medicina* (pp. 79-93). Tiran-humanidades.
- Harper, K. N., Zuckerman, M., Harper, M., Kingston, J. y Armelagos, G. (2011). The Origin and Antiquity of Syphilis Revisited: An Appraisal of Old World pre-Columbian Evidence for Treponemal Infection. *Am. J. Phys. Anthropol*, 146, 99-133. <https://doi.org/10.1002/ajpa.21613>
- Hernández, E. P. (2006). *La regulación del crecimiento de la población en el México prehispánico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández, F. R. (2019). Informe técnico de la exploración de entierros humanos. Proyecto: Salvamento arqueológico Tabuco gas natural del noroeste. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Herrera, O, D., Uribe F., Olamendi, M., García, M., Conde, C., Sánchez, M. (2015). Análisis de la tendencia de sífilis adquirida en México durante el periodo 2003-2013. *Salud Pública de México*, 7 (4), 335-342.
- Hosek, L. y Robb, J. (2019). Osteobiography: A Platform for Bioarchaeological Research. *Bioarchaeol Int*. 3(1) 1-15. <https://doi.org/10.5744/bi.2019.1005>
- Lira, Y. (2004). *Arqueología del valle de Maltrata. Resultados preliminares*. Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Veracruzana.
- Lira, Y. (2005). Diversidad cultural y jerarquía durante el preclásico en las tierras altas del centro de Veracruz. XVIII *Simpósio de investi-*

- gaciones arqueológicas en Guatemala, (812-821). www.famsi.org/reports/03101es/78yamile/78yamile.pdf
- Lira, Y. (2010). *Tradición y cambio en las culturas prehispánicas del valle de Maltrata*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Veracruzana.
- Lewis, M. (2017). Childcare in the Past: The Contribution of Palaeopathology. En L. Powell, W. Southwell-Wright, & R. Gowland, (Eds.), *Care in the Past* (1st ed., pp. 23-38). Oxbow Books.
- León, X. (2019). *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias. La muerte en Veracruz*. Universidad Veracruzana-Biblioteca Digital de Humanidades.
- Lukehart, S. A. (2018). Sífilis. En Jameson, L., Kasper, D., Longo, D., Fauci, A., Hauser, S., & Loscalzo, L. (Eds.). *Harrison. Principios de Medicina Interna* (20.^a ed., Vol. 1, pp. 1279-1286). Mc Graw Hill.
- Maldonado, M. (2021). La señora de Amajac. Escultura de una mujer gobernante en el sur de la huasteca. *Arqueología Mexicana*, 28(168) 84-88.
- Mansilla, L. & Pijoan Aguadé, C. (2005). Treponematoses in Ancient Mexico. En D. Cook & M. Powell (Eds.), *The Myth of Syphilis. The Natural History of Treponematoses in North America* (pp. 442-479). University Press of Florida.
- Manzanilla, L. (2003). *Informe Técnico del Proyecto Estudio del Inframundo en Teotihuacán. Séptima Temporada de Excavación (octubre a diciembre 1995) "Cueva del Pirul"*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Manzanilla, L. R. (1988). Los contextos de almacenamiento en los sitios arqueológicos y su estudio. *Anales de Antropología*, 25(1), 71-87. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1988.1.15795>
- Marcus, J. y Flanery, K. (2001). *La civilización Zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*. Fondo de Cultura Económica.
- Mattéo, G., Pierre, P., Michel, D., & Laurent, A.-R. (2024). Pre-Columbian treponemes clarify worldwide spread of treponematoses (1-22). *bioRxiv*. <https://doi.org/10.1101/2024.01.15.575648>
- Medrano, A. M. (2006). Jardines flotantes y actividad ocupacional. Los chinamperos prehispánicos de San Gregorio Atlapulco. En Márquez Morfin, L. & Hernández Espinoza, P. (Eds.). *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial* (367-394). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Morales V., García P. & Cardoso G. (2022a). Prácticas de cuidado tradicional en Tequila, comunidad indígena nahua de Zongolica, Veracruz. En Cardoso Gómez, M. y Serrano Sánchez, C. (Eds.). *Pasado y presente en la región de las Grandes Montañas, Veracruz. Historia, Biología pobla-*

- cional, *Salud y Cultura*, (325-350). Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morales V., García P. & Cardoso G. (2022b). Prácticas de cuidado tradicional en una familia de nueve mujeres de Zentla, Veracruz. En Cardoso Gómez, M. y Serrano Sánchez, C. *Pasado y presente en la región de las Grandes Montañas, Veracruz. Historia, Biología poblacional, Salud y Cultura*, (pp. 351-370). Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz Reyes, F., & Márquez Morfín, L. (2021). Estudio paleopatológico de las treponematosis en México. Una revisión. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 28(81), 267-288.
- Ochoa C. (1989). Las formaciones troncocónicas de Tlatilco, Temporada IV: un avance. En M. Carmona Macías (coord.). *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas* (pp. 249-261). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rac, M. W. F., Stafford, I. A., & Eppes, C. S. (2020). Congenital syphilis: A contemporary update on an ancient disease. *Prenatal Diagnosis*, 40 (13), 1703-1714. <https://doi.org/10.1002/pd.5728>
- Roberts, C. A., y Buikstra, J. E. (2019). Chapter 11-Bacterial Infections. En Buikstra, J. E. (Ed.), *Ortner's Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (Third Edition) (pp. 321-439). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809738-0.00011-9>
- Rodríguez C. C. & Silami, V. G. (2012). Sífilis congénita en el siglo xxi. *Actas Dermo-Sifiliográficas*, 103(8), 679-693. <https://doi.org/10.1016/j.ad.2011.10.008>
- Román, G. C., & Román, L. N. (1986). Occurrence of Congenital, Cardiovascular, Visceral, Neurologic, and Neuro-Ophthalmologic Complications in Late Yaws: A Theme for Future Research. *Reviews of Infectious Diseases*, 8(5), 760-770.
- Romano, P. A. (1974). Sistemas de enterramiento. En Juan Comas (ed.). *Antropología Física: Época Prehispánica*, México, (pp. 85-112). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Romano P. A., Bautista M. J., Jaén M. T. & Gómez V. J. (2005). *Catálogo gráfico de los cráneos de la cueva de La Candelaria*. Colección Científica, Serie, Antropología Física, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Romano P., A. & Jaén E. (1990). El material óseo humano procedente de diversos sitios arqueológicos del valle de Ocosingo, estado de Chiapas. En Becquelin P. y Taladoire E. (Eds.). *Tonina, Une Cite Maya du Chiapas (Mexique), Collection Etudes Mesoamericaines*, (Vol. VI (4) pp. 1661-1667). Centre D'Etudes Mexicaines et Centramericaines, México.
- Ruiz, G., J. (2023a). Colectividad funeraria: una formación troncocó-

- nica, Valle de Maltrata, Veracruz. *Anales de Antropología*, México. 57(1) 7-24. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2023.82851>
- Ruiz, G. J., Serrano, C., Lira, Y., Ibáñez, M. (2023b). Enfermedad y estatus social: Un caso preclásico de treponematosi infantil en el valle de Maltrata, Veracruz. *Revista de Arqueología Americana* 41, 71-102.
- Schuenemann, V. J., Lankapalli, K., Barquera, A., R., Nelson, E. A., Hernández, I., D., Acuña Alonzo, V., Bos, K. I., Márquez Morfín, L., Herbig, A., & Krause, J. (2018). Historic *Treponema pallidum* genomes from Colonial Mexico retrieved from archaeological remains. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 12(6), 1-20. <https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0006447>
- Southwell-Wright, W., Gowland, R., & Powell, L. (2017). Foundations and Approaches to the Study of Care in the Past. En W. Southwell-Wright, R. Gowland, & L. Powell (Eds.), *Care in the Past* (1st ed., pp. 1-20). Oxbow Books.
- Standen, V. G., & Arriaza, B. T. (2000). Las treponematosi (yaws) en las poblaciones prehispánicas del desierto de Atacama (norte de Chile). *Chungará (Arica)*, 32(2), 185-192. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562000000200008>
- Testard J., (2019). Secuencias performativas y destrucción ritual de esculturas en Mesoamérica. Algunas hipótesis desde Cacaxtla, Xochicalco y Cholula (México) durante el Epí-clásico (600 a 900 d. C.). *Americae*, 4, 71-89.
- Tilley, L. (2015a). Introducing the Bioarchaeology of Care. En Tilley, L. (Ed.), *Theory and Practice in the Bioarchaeology of Care* (pp. 1-11). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-18860-7_1
- Tilley, L. (2015b). Setting the Scene for a Bioarchaeology of Care. En Tilley L. (Ed.), *Theory and Practice in the Bioarchaeology of Care* (pp. 13-64). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-18860-7_2
- Tilley, L. (2017). Showing That They Cared: An Introduction to Thinking, Theory and Practice in the Bioarchaeology of Care. En Tilley, L. & Schrenk, A. (Eds.), *New Developments in the Bioarchaeology of Care: Further Case Studies and Expanded Theory* (pp. 11-43). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39901-0_2
- Tilley, L., & Cameron, T. (2014). Introducing the Index of Care: A web-based application supporting archaeological research into health-related care. *International Journal of Paleopathology*, 6, 5-9. <https://doi.org/10.1016/j.ijpp.2014.01.003>
- Vaca, F. J. T., Vaca, M. T., Arroyo, S. Á., Romero, J. P., León, C. P., Rodríguez, N. C., Vázquez, L. R., Jiménez, M. M. F. S., & Becerril, B. A. B. (2014). La salud pública en el México prehispánico Una visión des-

- de la salud pública actual. *Vertientes. Revista Especializada en Ciencias de la Salud*, 17(1), 48-60.
- Valdovinos, V. H., Macías D., Ramírez G. y Valenzuela G. (2016) Prácticas funerarias en el septentrión de la Huasteca. Análisis tafonómico del entierro rojo de Chak Pet, Tamaulipas. *Estudios de Antropología Biológica*, 17(2), 31-54.
- Valentin, F., Pereira, G. y Kerner, J. (2013). Du provisoire conçu pour durer? *Les nouvelles de l'archéologie*, 132, 60-65. <https://doi.org/10.4000/nda.2077>
- Walter, H. (1971). Cerámica preclásica de M. Negrete, Estado de Puebla. *Comunicaciones*, 3, 40-56.
- Yañez, M., P. (2017). ¿Y quién cuida de mí?: Los cuidadores de familiares diabéticos con amputación no traumática en el estado de Jalisco. *Estudios De Antropología Biológica*, 18(1) 123-139. <https://doi.org/10.22201/iaa.14055066p.2016.56858>
- Zuckerman, M., Kamnikar, K., Osterholtz, A., Herrmann, N., & Franklin, J. (2019). Applying the Index of Care to the Mississippian period: A case study of treponematoses, physical impairment, and probable health-related caregiving from the Holliston Mills site, TN - Zuckerman—2019—International Journal of Osteoarchaeology—Wiley Online Library. *International Journal of Osteoarchaeology*, 29(5), 843-853. <https://doi.org/10.1002/oa.2805>

MISCELÁNEA

RESEÑA

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ*

Debates, reflexiones y prácticas contemporáneas del patrimonio cultural

Coordinadores: Xóchitl León Estrada y Sergio Rafael Vázquez Zárate

Año: 2024

Editorial: El Colegio de Veracruz.

Número de páginas: 226.

La obra “Debates, reflexiones y prácticas contemporáneas del patrimonio cultural” es de gran relevancia para los estudios culturales y regionales. Es coordinada por dos académicos que desde hace muchos años participan en actividades de docencia, investigación y práctica en relación con el patrimonio en el estado de Veracruz en dimensiones diversas: la Dra. Xóchitl León Estrada (El Colegio de Veracruz) y el Mtro. Sergio Rafael Vázquez Zárate (Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana).

Se trata de un libro publicado por el *Colegio de Veracruz* en el año 2024, producto del trabajo colaborativo, de fuerte compromiso social, que pone en discusión desde diversas perspectivas al concepto de Patrimonio Cultural. La obra está dividida en dos grandes partes: 1) Reflexiones en torno al patrimonio cultural y 2) Experiencias y casos de estudio. Contiene catorce trabajos, en los que se exponen experiencias, casos concretos y reflexiones en torno al Patrimonio Cultural desde diferentes disciplinas. Las contribuciones reflejan los retos, desafíos y oportunidades alrededor del concepto en México principalmente, pero también en Brasil.

* Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa Veracruz, México. Doctor en Historia y Estudios Regionales, Maestro en Estudios Humanísticos. Docente de tiempo completo, y jefe de carrera de la licenciatura en Antropología Social. Investigador Nacional nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de CONACYT. Es parte del Padrón Veracruzano de Investigadores COVEICYDET y del Sistema de Información Humanística, Científica, Tecnológica y de Innovación del Estado de Puebla de CONCYTEP. Contacto: javiergalan74@hotmail.com y fegalan@uv.mx

En la primera parte de la obra, se presentan seis capítulos que abarcan distintos temas, el punto de partida tiene que ver con la discusión, pertinencia y usos del concepto de Patrimonio Cultural, relacionado con el desarrollo sustentable, los autores discuten sobre los Objetivos para el Desarrollo del Milenio (ODM), la ética profesional, la reflexividad en la divulgación, la reconceptualización del patrimonio, los riesgos que existen en el trabajo arqueológico y en particular el que se desarrolla en los museos.

La segunda parte del libro está enfocado a las experiencias y casos de estudio, estos se presentan en ocho capítulos, las perspectivas son amplias, contrastantes y en general muy interesantes. En total participan veintitrés autores, algunos de ellos presentan trabajos colectivos, otros individuales, pero todos parten de posicionamientos y reflexiones que involucran la participación de la sociedad civil en espacios como lo son: museos, colonias populares, espacios naturales, en especial se presenta la importancia del patrimonio cultural resguardado en el museo de Antropología de Xalapa.

Entre los trabajos que abordan la relación patrimonio natural-cultural, está un capítulo sobre el Río Sedeño, que es un afluente que atraviesa al municipio de Xalapa en Veracruz; además, hay un análisis acerca de la configuración de la ciudad de Tlacotalpan Veracruz, considerada como Patrimonio mundial y como paisaje cultural. Otros capítulos muestran cómo se ha insertado el tema del patrimonio en localidades pequeñas

como es el caso de San Miguel Aguasuelos en el municipio de Naolinco en Veracruz, San Matías Tepacaltepec en Huatulco Oaxaca y Serra Dos Tapes en Brasil. En la presentación de la obra, la Dra. María del Carmen Celis Pérez, subdirectora Académica del *El Colegio de Veracruz* afirma lo siguiente:

Debates, reflexiones y prácticas contemporáneas del patrimonio cultural es el resultado de una sistematización de investigaciones que conjugan muchos de los aspectos, aportando propuestas para propiciar una relación recíproca y sostenida entre la comunidad, el ambiente y sus manifestaciones culturales, o bien, documentando procesos que demuestran cómo la cultura influye ampliamente en lo individual y en lo colectivo. (2024, p. IX)

En varios de los capítulos se ponen en discusión asuntos relacionados al patrimonio natural y cultural, ya que, a nivel mundial, se está debatiendo sobre la participación de empresas, asociaciones civiles, organizaciones sociales y comunitarias, entre los objetivos está el de registrar los distintos patrimonios. Otras temáticas presentadas en el libro tienen que ver con: el epistemicidio musical, el patrimonio biocultural, la perspectiva de género, los desafíos de la ciudadanía ante el cambio climático, la normativa internacional frente a la sostenibilidad y la ética.

Entre los debates expuestos en el libro, algunos autores discuten sobre los objetivos y metas de la agenda 2030 y la importancia que va cobrando el tema de la cultura para lograr alcanzar las me-

tas planteadas por organizaciones internacionales. Los capítulos plasmados en la obra muestran casos de estudio sobre las diferentes formas de organización ciudadana ante el cambio climático, por ejemplo, el capítulo siete, presenta el resultado de la observación que hacen grupos y colectivos por la defensa de los ríos en el estado de Veracruz, sus autores describen el proceso de empoderamiento que ha tenido la sociedad civil y en donde participan estudiantes y académicos de la Universidad Veracruzana, además muestran una metodología novedosa de participación ciudadana, con una perspectiva histórica. Se trata de un trabajo que refleja la relevancia de la antropología histórica, que logra mirar al Río Sedeño como un ente vivo inserto en las relaciones simbólicas de la gente de un espacio geográfico y hasta marginal en la ciudad de Xalapa Veracruz.

El libro no solamente está dirigido hacia el público académico, resulta de utilidad para profesionales que se desempeñan en el diseño de políticas públicas y desarrollo sustentable. Varios de los capítulos pueden apoyar teóricamente a quienes trabajan en el diseño de estrategias de impacto en las instituciones sociales y, sobre todo, está enfocado a la divulgación, elemento importante para las políticas de ciencia y tecnología en México en el presente.

Finalmente, cada capítulo contiene reflexiones y debates actuales y bien documentados, todos y cada uno son de utilidad para estudiantes, académicos e investigadores de universidades

y centros de investigación relacionados al tema del patrimonio. Leer y consultar este libro, difundirlo por las redes sociales virtuales y consultarlo, permitirá compartir divergencias y construir alternativas de cambio alrededor de los patrimonios culturales.

“EN GUSTOS SE ROMPEN GÉNEROS”: LAS PRÁCTICAS Y GUSTOS CULINARIOS DE INSECTOS EN EL SUR DE PUEBLA, MÉXICO

“TASTES DO NOT UNDERSTAND GENDERS”:
CULINARY PRACTICES AND TASTES OF INSECTS IN THE SOUTH OF
PUEBLA, MEXICO

RODOLFO GARCÍA CUEVAS*

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3111-5823>

LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-4137-5014>

Fecha de entrega: 27 de abril de 2023

Fecha de aceptación: 01 de agosto de 2023

RESUMEN

* Grado de maestro. Docente investigador de la licenciatura en Antropología Social y de la Especialidad en Antropología de la Alimentación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, imparte la cátedra de “Historia e Historiografía de la Alimentación”, cultiva la línea de investigación del Cuerpo Académico “Historia, Sociedad y Cultura”, Perfil PRODEP/ SEP. Contacto: jose.garcia@correo.buap.mx

Los gustos culinarios son expresiones de varios factores, están recreados y dotados de distintos significados por la cultura, influidos por el entorno y la disponibilidad de acceso a un determinado capital de insumos alimenticios, son dinámicos, están cambiando constantemente como resultado de la publicidad y mercadotecnia que impacta el consumo. Sin embargo, en la predilección por ciertos alimentos intervienen la memoria culinaria, los sentidos, el entorno geográfico-cultural en el cual los gustos se explayan, se potencializan y desempeña un papel importante a través de las distintas prácticas culinarias rituales seculares y religiosas.

**Dra. en Antropología Social, Profesora Investigadora de la BUAP. Líneas de investigación: Religión, procesos socioculturales y desigualdades estructurales; Historia, Sociedad y Cultura. Miembro del padrón de investigadores de la VIEP y PRODEP/SEP. Contacto: leticia.villalobos@correo.buap.mx

El propósito que persigue este artículo es el de problematizar la importancia que representan los gustos culinarios y las prácticas alimentarias para demostrar cómo están relacionados con las necesidades biológicas, los deseos individuales y colectivos. El artículo comprende un primer eje relacionado con los gustos culinarios. En un segundo, la memoria sensitiva e historia sensorial. En el tercero, exponemos el apartado etnográfico, acerca de los deseos, gustos culinarios y las prácticas alimentarias de insectos: cocopaches en San Lucas de las Palmillas de Puebla. Finalmente, hacemos algunas reflexiones a manera de conclusiones.

PALABRAS CLAVE: *Gusto culinario, memoria, historia sensorial, prácticas alimentarias, cocopaches*

ABSTRACT

Culinary tastes are recreated and endowed with different cultural meanings, influenced by the environment and the availability of access to certain capital of food supplies. They are dynamic, constantly transforming as a result of marketing and advertising, which impacts consumption. However, the preference for certain foods is also influ-

enced by the senses, culinary memory, and the geocultural environment where these tastes are exposed. These factors potentiate and play an important role through different secular and religious culinary ritual practices.

The purpose of this article is to understand the importance of culinary tastes in food practices and demonstrate how they are related to biological needs and individual and collective desires. The first part of the article focuses on culinary tastes, the second addresses sensorial memory and sensorial history, and the third presents an ethnographic analysis of the desires, culinary tastes, and food practices of the cocopaches insects in San Lucas de las Palmillas, Puebla.

KEYWORDS: *Culinary Taste, Sensorial Memory, Sensorial History, Food Practices, Cocopaches*

INTRODUCCIÓN

Al reflexionar en torno a la cocina poblana, lo primero que salta a la vista es la riqueza agrícola de la región, la gran variedad de productos alimenticios disponibles que han permitido forjar, a lo largo del tiempo, la cultura culinaria. Existen abundantes formas y métodos de preparación de platillos como la combinación de especias, la sazón de las cocineras, que son aspectos que van dotando el gusto por determinados alimentos que benefician la explotación sensorial. Además del consumo y gusto por la comida tradicional: maíz, chile,

frijoles, vegetales, hortalizas, frutas, en la región sur de Puebla encontramos una predilección especial por el consumo de insectos comestibles, que han sido parte importante de la dietética tradicional a lo largo de la historia; entre estos encontramos a los chapulines, cuetlas, jumiles, chinicuiles, chicatanas, chinches, pulgones, escarabajos, y en particular los cocopaches.

De todo esto surge una pregunta: ¿son los cocopaches alimentos identitarios de la región del Sur de Puebla? Para tratar de dar respuesta a la manera de cómo se construye el gusto por los insectos, el artículo se ha dividido en dos ejes, el primero gira en torno a los planteamientos teóricos referente al gusto y el segundo constituye el eje etnográfico. La metodología que utilizamos fue el análisis de bibliografía especializada en el tema, trabajo de campo y entrevistas en profundidad a los habitantes descendientes nahuas de San Lucas de las Palmillas, Puebla.

El artículo está conformado por cinco apartados: El primero considera que en la construcción del gusto intervienen distintos elementos, entre estos, aparece la necesidad biológica, la memoria sensitiva, la historia sensorial. En el segundo apartado se resaltan los gustos culinarios a partir de la historiografía, resaltando el interés por la narrativa y los discursos micro-históricos que se articulan en la vida cotidiana, analizando la manera en cómo se han relacionado y estructurado estos conceptos como elementos que han dado forma a la cultura culinaria.

En un tercer apartado se analizan las prácticas alimentarias de insectos en San Lucas Palmillas municipio de Tlaxcotepec de Benito Juárez, Puebla, localidad nahua fundada en la posrevolución, lugar que aún hoy reporta altos índices de marginación, para hacer frente a ello la comunidad establece diversas estrategias. El cuarto apartado resalta la importancia de la recolección de cocopaches, insectos que gozan de gran distinción. El último apartado da cuenta del trabajo etnográfico que plasma el gusto por ese alimento altamente apreciado, considerado por los habitantes y visitantes en los códigos que norman el buen comer.

LOS GUSTOS CULINARIOS

El gusto por la buena alimentación supera cualquier otro placer humano

El proverbio "en gustos se rompen géneros" considera que no hay un gusto, sino que estos son múltiples, variados, inclusivos y exclusivos; así, podemos encontrar que culturalmente son los sentidos los que nos vinculan, en un primer momento, con el consumo de los alimentos. Cada cultura tiene sus preferencias y gustos por ciertos alimentos, así como también, sus rechazos y aversiones hacia otros. De esta manera, establece su propio código de reglas para valorar y discriminar diferentes tipos de alimentos. Harris (2002) menciona en *Bueno para comer*, que a lo largo y ancho del mundo hay culturas a las que le son repugnantes ciertos alimentos, mientras que, para

otros, son aceptables. Esto no solo tiene que ver con aspectos fisiológicos, sino que tiene que contar con el aval de las tradiciones culturales gastronómicas, la relación entre los costos y beneficios y el significado del consumo.

Cada cultura construye una "organización sensorial" que le es propia (Le Breton, 2007). Es notorio que las culturas comparten gustos, y aún dentro de las mismas, encontramos grandes diferencias; nos gustan las comidas crudas, frías, calientes, fritas, saladas, dulces, amargas, fermentadas, al vapor.

Son los gustos culturales los que guían la aceptación o rechazo y, en ellos, no se considera el valor nutritivo, ni se valoran las condiciones ecológicas, y en algunos casos, tampoco el valor económico exclusivamente, sino que, siempre que se puede, se antepone el placer y el gozo, aspectos que van orientando las preferencias. Se relacionan con los deseos que se convierten en gustos y, en muchos casos, se transforman en obsesión por el consumo de determinados alimentos. Pero el hombre come y bebe sin distinguir nutrientes e incluso dentro de una misma familia, los gustos se modifican constantemente. En consecuencia, la predilección por determinados alimentos está determinada, por un lado, por la etapa biológica en la cual se encuentran los sujetos, por otro lado, porque intervienen los gustos hegemónicos de la herencia cultural en la cual cada uno se desenvuelve. Además, las clases sociales a través de la familia y la edu-

cación normalizan los gustos refinados y estigmatizan los gustos vulgares.

La configuración del gusto se relaciona con el objetivo que persigue la educación formal y familiar: guiar y conducir a un buen fin. Podemos considerar que, desde pequeños, se nos educa para la ingestión de alimentos sanos; nos hacen saber cuáles convienen a nuestra salud en función de nuestra edad o con relación a la composición corporal, al estado de salud o comorbilidad.

Curiosamente, menciona (Silvertown, 2019, p. 73) los niños de entre 5 y 9 años reaccionan de forma distinta a los sabores ácidos, en comparación con los bebés y los adultos. Se ha comprobado que quienes a esta edad disfrutan de los sabores ácidos, son menos melindrosos y se muestran dispuestos a probar nuevos alimentos. Mientras que los ancianos de clase media y alta de zonas urbanas tienen una predilección por los alimentos descremados, productos integrales, quesos bajos en calorías, leche de arroz y consumen alimentos ricos en vitaminas y calcio. Existe predilección especial por los pescados, mariscos, carnes magras, aves y huevos en pequeñas proporciones.

Los gustos también varían con el género, mientras que ciertas mujeres prefieren alimentos dulces de repostería, los hombres se supone que tienen gustos más salados, con mayor tolerancia a las grasas y al alcohol en sus distintas modalidades, prefieren alimentos condimentados y sobresale su gusto por las proteínas animales. Algunos deportistas

de alto impacto se inclinan por el gusto de alimentos con alto consumo de proteínas, otros, que rinden culto al cuerpo, consumen anabólicos y esteroides resultados de efectos de la publicidad que llega a producir en algunos casos dismorfia muscular, enfermedad de la civilización actual. Cabe preguntar cómo se ve afectado el gusto en estas elecciones y requerimientos alimenticios.

La educación alimentaria nos conduce a seleccionar aquellos alimentos que son buenos para la salud o los que mejoran nuestra capacidad cerebral y nos indican aquellos que hay que suprimir porque su ingestión no conviene a nuestro desempeño familiar, social y cultural. Harris se pregunta si los alimentos buenos para pensar son también buenos para comer¹. Lo que los hace buenos y aceptables es la transmisión de carga de memoria simbólica, histórica y las significaciones de los sistemas alimentarios que cada sociedad va determinando.

Sabemos que se requiere de una comida balanceada que contenga proteínas animales, una variedad de vegetales, cereales, verduras, frutas y estos requerimientos, que pueden proporcionar en términos económicos en las mesas de los sectores de clase media, mientras que en las de sectores empobrecidos es mucho más difícil. Pero sí podremos señalar que, en los tiempos actuales, hay

cambios en los sistemas alimentarios de las distintas clases sociales. Y ante la mercantilización de los alimentos, la publicidad es la que dicta patrones de gusto y consumo.

La comida que se publicita requiere del comercial para vender², el gusto está atravesado por la relación de costos y beneficios económicos. La comida industrializada, considerada "barata" trae como resultado altas tasas de obesidad³ (y mortandad). Enfermedad actual de nuestra civilización relacionada con el consumo excesivo de malos alimentos. Lo "barato" se convierte en "caro" cuando se enfrentan los costos de salud, aprovechados por la industria farmacéutica, los servicios médicos y funerarios.

2. Las campañas de publicidad de alimentos chatarra con la que nos enfrentamos de manera constante a través de la televisión, tiendas de autoservicios, páginas electrónicas y distintos carteles visuales que invaden los distintos territorios del planeta; es aquí donde el factor publicitario rompe cualquier intento de llevar a cabo una dieta saludable.

3. Entre un 16 a un 33 por ciento de los niños y adolescentes son obesos. La obesidad es una de las condiciones médicas más fáciles de reconocer, pero cuyo tratamiento es muy difícil. El aumento en peso no saludable debido a una dieta inadecuada y la falta de ejercicio es responsable por más de 300,000 muertes cada año. México ocupa el **primer lugar mundial** en obesidad infantil. Este es un problema que está presente no sólo en la infancia y la adolescencia, sino también en población en edad preescolar. Véase: *La obesidad en los niños y adolescentes*, 2024 The American Academy of Child and Adolescent Psychiatry C.).

1. En economías de mercado, lo bueno para comer, resulta en bueno para vender, y muchas veces los malos alimentos, al igual que los malos vientos, reportan algún bien para alguien (Harris, 2002).

Si bien, en los gustos culinarios interviene la edad, el género, la corporalidad, la relación entre costos y beneficios, el medio ambiente, el clima, la historia y la memoria, estos tienen que ver con las maneras de sentirse vivo en el mundo (Córdova, 2017, p.15) y el darse el placer de vivir en él. Los gustos culinarios son también un ancla simbólica de una sociedad porque en la acción de comer eso que se sirve de manera cotidiana y extraordinaria en nuestro plato, se evoca a la memoria sensitiva.

MEMORIA SENSITIVA E HISTORIA SENSORIAL

La memoria guardará lo que valga la pena. La memoria sabe de mí más que yo; y ella no pierde lo que merece ser salvado.

E. Galeano

Todos los grupos humanos han desarrollado sus propias recetas de cocina que son transmitidas de manera oral y escrita, y han convertido el comer en un símbolo de identidad. El comer fomenta comunalidad, momentos de convivencia, de charla y permite recuperar biológicamente energía; relacionada esta última con la restauración del organismo, es de ahí de donde proviene la palabra "restaurant", lugar donde se ingieren los alimentos. El comer siempre representa una explosión sensitiva. El hecho de comer es lo más cotidiano y banal. Este acto se mueve entre el gozo refinado y placentero hasta convertirse en un arte, de ahí

deriva la palabra "gastronomía", para así separarse de la "culinaria" vulgar.

La escasez de alimentos adecuados a los diversos organismos destruye corporalidades, se reconoce fácilmente en los cuerpos y rostros de los desnutridos, que solo tragan tristezas mientras agonizan en el día al día. La ausencia (y abundancia) de alimentos provoca enfermedades prematuras (anorexia, bulimia) y conduce a hambrunas que han provocado importantes revueltas sociales en el mundo. El comer está relacionado con el cuerpo, tanto la escasez como la abundancia del alimento se manifiestan en las diferentes corporalidades, con distintos procesos de salud, enfermedades físicas y psicológicas; la escasez y la abundancia de alimentos pasa factura a cada cuerpo.

La alimentación es también un proceso vinculado con la memoria sensitiva. Cabe aclarar que, además de los cinco sentidos reconocidos, hay que considerar el espacio como un sentido porque todo proceso alimentario transcurre en un tiempo y espacio. Y es el sentido del espacio el que nos permite saber dónde estamos situados. El espacio es una noción definida por los aspectos geográficos y culturales que nos permite analizar una colección de objetos y prácticas socio-culturales entre los que pueden definirse relaciones de proximidad y alejamiento. En el espacio, los fenómenos aparecen entonces de manera bidimensional o tridimensional, el espacio es una relación o colección de relaciones que ocupan los

objetos ligados a las prácticas humanas relacionadas con las sensaciones como sucede con los alimentos⁴.

La alimentación ha sido explicada desde distintas ópticas, nosotros buscamos resaltar la importancia de las sensaciones, entre ellas, el gusto con relación a lo corporal. Acerca de los sentidos, es importante reconocer que los alimentos corren al parejo de las sensaciones, parafraseando a Descartes, "Pienso luego existo", consideramos que es válido invertirlo por "Siento, luego existo"; es otra manera de plantear que la condición humana no es por completo espiritual, sino ante todo material, corporal (Le Breton, 2007, p. 7). El comer se sitúa antes que el pensar, tenemos sensación de hambre (o de hartazgo) dependiendo de la cantidad de alimentos. La alimentación representa el sustento del cuerpo y del alma, la carencia de alimentos o su abundancia repercute en la salud y en la vitalidad corporal. La alimentación es también dadora de vida y de muerte, permite situarnos entre la luz y la obscuridad. El primer vínculo de los alimentos es a través de los sentidos, nos alimentamos y los nutrientes se reflejan en señales corporales múltiples, como los estados de ánimo o la sensación de satisfacción o desagrado. Por el contrario, el exceso de comida y de alimentos

chatarra se vincularía a un constante deterioro corporal.

La satisfacción se vincula también con el bienestar. Estar satisfecho es estar en sintonía con lo visual (color, consistencia, mezcla, textura); con olfativo (olores que re memorizan prácticas sociales, sujetos especialistas en la preparación de ciertos alimentos); con la dimensión espacial y temporal para consumo de los alimentos y la disposición espacial de los alimentos en el plato que se usa; y con lo auditivo como escuchar el sonido de lo crujiente o el sonido del instrumento que corta una porción de barbacoa por señalar algunas cosas. La satisfacción se relaciona con el gusto, con los alimentos que están por ingerirse o que han sido ingeridos. Lo contrario, el enfado, se demuestra en diferentes gestos y lenguaje corporal que dan cuenta de la insatisfacción con los alimentos que se pretenden comer o que se han comido.

Los sentidos representan múltiples relaciones destinadas a producir diversas sensaciones con cada uno de los elementos que conforman los sistemas alimentarios; al respecto señala Le Breton, que la antropología, en su ejercicio hermenéutico, busca explicar los diferentes sentidos de las prácticas socio-culturales y, de los diferentes y complejos hechos sociales que transcurren de forma general y particular en la vida de los seres humanos, entre otros, los aspectos alimentarios.

Cabe preguntarse si los sentidos tienen una dimensión individual o si cada sociedad va orientando su propia

4. Para Leibniz, el espacio era una abstracción idealizada de las relaciones entre las entidades individuales o sus posibles localizaciones y entonces no sería continuo sino discreto.

"organización sensorial". Al respecto, comenta Le Breton: frente a la infinidad de sensaciones posibles en cada momento, una sociedad define maneras particulares para establecer selecciones planteando entre ella y el mundo el tamizado de los significados, de los valores, procurando de cada uno de ellos las orientaciones para existir en el mundo y comunicarse con el entorno. Lo que no significa que las diferencias no deslinden a los individuos entre sí, incluso dentro de un grupo social de un mismo rango (Le Breton, 2007).

La antropología de los sentidos se apoya en la idea de que las percepciones sensoriales surgen no solo de una fisiología, sino ante todo de una orientación cultural que deja un margen a la sensibilidad individual. Cada época histórica refleja un tipo de memoria, y, cada individuo y colectividad reactiva su propia memoria culinaria.

Halbwachs nos recuerda que es "en sociedad donde el hombre adquiere sus recuerdos, los manifiesta, los reconoce y los sitúa" (como cita Florescano, 2000, p. 218). Es entonces en la perspectiva de grupo donde se ubican los recuerdos. Frances Yates en *The Art of Memory* (1966) mencionaba que de todas las impresiones que recibimos, aquellas que se fijan más profundamente son las que fueron transmitidas por los sentidos. El arte de la memoria se fundó sobre dos reglas, la recordación del lugar y la recordación de imágenes. Y, si consideramos la memoria culinaria, agregaríamos el sabor y el gusto por determinados

alimentos. Así, el recuerdo nos remite a esos tres elementos; el lugar y espacio donde se ingieren los alimentos, el platillo que visualizamos y el gusto por determinado alimento.

Si bien, en las culturas orales los gustos fueron transitando de generación en generación, con la llegada de la modernidad estos fueron transmitidos de manera escrita. Así, poco a poco, el lenguaje escrito se impuso a otras formas de comunicación; y junto a ello, empezaron a surgir los recetarios para exaltar formas de preparación y secretos de la combinación de especias, la sazón que acompaña la elaboración y transformación de los alimentos.

GUSTOS CULINARIOS A PARTIR DE LA HISTORIOGRAFÍA

El hombre necesita en primer término comer, beber, tener un techo y vestirse, y, por tanto, trabajar.

F. Engels

Una herramienta para comprender la evolución de los gustos alimenticios está dada por la historia, la historiografía y la antropología de la alimentación en México. Acorde con los enfoques diacrónicos y la reflexividad sobre los cambios que se han dado en materia de los gustos culinarios, consideramos que estos no son neutros, sino que resultan de las relaciones entre la cultura, el poder y el espacio. Desde este enfoque se puede hacer una narrativa histórica de un producto cualquiera, recuperar la dietética de una comunidad tradicional

o moderna, de una localidad, de un país, o incluso narrar el comportamiento de la alimentación global. El reto es volcar los estudios históricos y otorgar a la alimentación un papel central, y no así a los grandes acontecimientos políticos, o a los grandes hombres, como tradicionalmente solía suceder.

Una característica de los estudios históricos de la tercera generación de la Escuela de los *Annales* fue su enfoque policéntrico. Fue un espacio donde se contienen y amplían las fronteras históricas; abarca la niñez, los sueños, el cuerpo, los olores, los perfumes, los alimentos, los gustos. Es un enfoque que, por primera vez, integra a las mujeres y muestra interés por aspectos lingüísticos y por los nuevos métodos narrativos, en estos últimos resaltan los discursos "micro históricos" que toman en cuenta los métodos cualitativos y cuantitativos. Así, se revelan los aspectos psicológicos y culturales bajo los cuales se ciñe el gusto por determinados alimentos y se exalta a la alimentación como un tema central. Surge la historia de la alimentación para hacer comprensible el hecho alimentario y su evolución. Al respecto Montanari (1993) señala:

A través de las vicisitudes de la comida, de los sistemas de producción y de los modelos de consumos, pretende abarcar mucho más: posiblemente la historia de nuestra civilización, cuyos múltiples aspectos (económicos, sociales, políticos, culturales) han tenido siempre una relación directa y privilegiada con los problemas de la alimentación [...] la co-

mida es también placer, y entre estos dos polos se desarrolla una historia difícil y compleja, muy condicionada por las relaciones de poder y por las condiciones sociales. (p. 12)

Georges Duby (1919-1996) publicaba un artículo en el que reivindicaba la historia de las mentalidades como un objeto de estudio en sí mismo que permitiría enriquecer sustancialmente la historia social y desde donde hacía un primer abordaje teórico. Reconoció distintas "duraciones mentales"; las que pertenecían al grupo social, la mentalidad en relación con los cuadros económicos y políticos, y los cuadros mentales más resistentes a los cambios anclados en los siglos, que, por generaciones, determinaron los comportamientos humanos. Mostró también diversas herramientas en las que se apoyaba la *Historia de las mentalidades*, era el estudio del lenguaje, los mitos, las creencias y la iconografía.

Los aportes de la Escuela de los *Annales* han permitido que los especialistas de los estudios alimentarios tomen en cuenta las diferencias de clase, porque no todas muestran el mismo gusto por los mismos alimentos. Pero también donde los imaginarios culturales desempeñan un papel decisivo. Por ejemplo, en la Nueva España y durante el siglo XIX la comida de indios fue considerada una comida menor, ya que consumían sabandijas y tomaban pulque en exceso y durante el porfiriato fue relegada como cocina de incultos y atrasados (Juárez, 2012, pp. 90-119) y fue vista como co-

mida de pobres que no reunía los requisitos mínimos para ser considerada una buena cocina. Fue a partir del siglo XX cuando empieza a ser valorada y a jugar un papel importante en los gustos de sectores sociales que por mucho tiempo la despreciaron y ningunearon. Hoy, la comida tradicional se ve inserta en espacios gentrificados y es parte importante de la comida de autor y de la cocina gourmet.

El análisis de Le Goff (1988) se enfocaba en la larga duración de los hábitos culturales y las estructuras bio-económicas. Se proponía como objeto los sistemas alimentarios, su resistencia y sus transformaciones. Su enfoque multidimensional de la realidad social lo llevó a enfatizar la vida cotidiana sobre la historia magna, esto no es sino otra manera de abordar la historia económica y social, anteponer lo habitual sobre lo excepcional⁵. Cobra importancia la defensa del consumo de alimentos de uso tradicional contra los alimentos industrializados pese a los esfuerzos realizados por imponer nuevos deseos y gustos.

Agnes Heller (1994), Henri Lefebvre (1984), Michel De Certeau, Luce Giard

y Pierre Mayol (1999) han resaltado la importancia de lo cotidiano, pues es en este espacio donde se lleva a cabo la reproducción tanto de la sociedad como la del hombre concreto. Enfatizan la importancia de liberar a la vida cotidiana de la enajenación que la rodea. Identifican así, "tácticas" mediante las cuales los sujetos se mueven en los espacios físicos y sociales de la vida cotidiana y los van dotando de diversos sentidos; la escuela, el mercado, el vecindario. Aquí es posible rastrear la manera en cómo se manifiestan los gustos en diversos espacios y lugares, y es posible constatar cómo la necesidad primaria que representa el comer, se impone a gustos y preferencias. El hombre actual pospone resolver lo urgente, posterga constantemente aquello que es importante. En los espacios habitados de nuestro planeta, atravesados por la mercantilización se corre el riesgo de posponer los gustos culinarios por lo que se tiene a la mano como la comida rápida, alimentos chatarra y las bebidas edulcorantes, un problema de los tiempos modernos donde los 5 sellos del etiquetado de alimentos, más que alertar el exceso de nutrientes o ingredientes críticos (calorías grasas saturadas, grasas trans, azúcar y sodio) materializan los intereses de las grandes empresas.

5. Le Goff (1988) sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento.

PRÁCTICAS ALIMENTARIAS DE INSECTOS

El cultivo de cocopaches en San Lucas de las Palmillas

San Lucas de Las Palmillas es una población que se crea a partir del reparto agrario posrevolucionario de los terrenos que constituían la hacienda de San Lucas de las Palmillas⁶. Palmillas pertenece al municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla (Véase mapa 1) y sus habitantes son descendientes de los trabajadores de la hacienda. Es necesario señalar que, en la memoria oral, señalan que sus antepasados hablaban náhuatl y que si bien interactúan con hablantes ngigua o popoloca no pertenecen a ese grupo étnico. En 2016, el pequeño asentamiento tenía 240 familias y era frecuente que en los terrenos de las viviendas hubiera uno árbol de mezquite, magueyes, zabilas y en el huerto doméstico hierbas aromáticas. Pero durante las dos décadas de este siglo, la demanda de leña de mezquite aumentó debido a que los comerciantes de la cabecera municipal (Tlacotepec) la utilizan para la cocción de varios alimentos: pollos asados, barbacoa y pan. La presión sobre los recursos naturales es evidente en la disminución de la vegetación y en consecuencia en la reproducción de insectos comestibles.

La deforestación de árboles de mezquite impacta en la población de un

insecto comestible llamado cocopache (Véase Imagen 1). Es un hemíptero⁷, de la familia caraidae del género y especie de *Thasus gigas* que en popoloca se llama Kundentía (Acuña, et. al., 2011), que habita en la región del Valle de Tehuacán y en varios estados de México. Es una especie de chiche que se ha encontrado en fósiles de la época Jurásica. En el mundo prehispánico fue un alimento popular (Delgado, s/f.)⁸. También se conocen como Tantarrias o Xamues y para los científicos del medio ambiente es una plaga que afecta a las plantas. Los cocopaches tienen un cuerpo negro con manchas amarillas y rojas que ayudan a su camuflaje en los árboles. Sus antenas color rojo y sus alas los hacen aún más atractivos. Son ricos en proteína, minerales y grasas para las poblaciones agrícolas y pastoras del sur del estado de Puebla.

Palmillas es una de las comunidades vulnerables y de alta marginación. La base de su alimentación son las verduras y gramíneas. En ocasiones comen carne de pollo, guajolote, puerco, chivo y borrego que crían en su patio doméstico o en su parcela ejidal. La caza de conejo de monte, pichones y palomas silvestres también se suma a su alimentación. Aunado a la proteína animal señalada, los insectos entre ellos, los cocopaches,

6. En adelante nos referiremos al lugar con la palabra Palmillas.

7. Insecto que tiene pico articulado, chupadores, con cuatro alas. Ejemplo: chinche, cigarra o pulgones (Diccionario de la Real Academia Española).

8. Véase: *Chinche gigante del Mezquite* en Fi-prodefo.

chapulines y techca incrementan la riqueza culinaria. Los cocopaches, pertenecen a un sistema de alimentación complejo que incluye el cultivo de esos insectos (hoy una actividad casi extinta), la recolección, preparación, el consumo y valor simbólico relacionado con el agua pluvial.

Durante el tiempo de lluvias, las familias que aún tienen un árbol de mezquite propician su cultivo y administran el consumo de los cocopaches. Para cultivarlos, los hombres y las mujeres, niños y niñas durante sus jornadas de pastoreo, trabajo agrícola y recolección de leña, capturan cocopaches de todos tamaños. Los insectos son trasladados con cuidado y los más pequeños se colocan en el árbol familiar de mezquite para que crezcan. El cuidado incluye que las gallináceas no suban a dormir al árbol y espantar a las aves silvestres que quieran comer a los cocopachitos. Los insectos adultos son cocinados para su consumo inmediato.

Recolección de cocopaches

En el 2016, en la primavera, fuimos con las señoras Salustia y Jovita, originarias de Palmillas a buscar cocopaches para preparar unos tacos con tortilla de maíz criollo. El objetivo fue localizar árboles de mezquite, el hábitat de los cocopaches. La temporada de lluvias coincide con la madurez de esos insectos. Los mezquites con brotes tiernos y su floración proveen de alimento y un ecosistema donde los cocopaches se

reproducen y mimetizan para evitar a los depredadores.

La recolección de insectos es una actividad que requiere mucha energía porque se caminan varios kilómetros a través de la serranía semiáridas y caminos inhóspitos bajo el sofocante sol. La salida, en mayo de 2016 fue a las 6 de la mañana con una botella de pet de 600 mililitros, sombreros y agua para mitigar la sed. Cada mezquite que se encontraba por el camino del pueblo de Palmillas hacia Cerro Azul era inspeccionado por Salustia y Jovita. Cuando no tenía ningún insecto decían: "Ya nos madrugaron", "yo vide muchos y los dejé para que crecieran, pero nos los ganaron. Seguro que fueron los [decían el sobre nombre o el apellido de una familia] porque pasaron cuando estaba la baba". Nuestro recipiente, después de dos horas de camino contenía unos 15 o 16 cocopaches.

Con los pies empolvados, pasamos por las "mezquiteras" de dos o tres árboles hasta llegar a una más grande, integrada aproximadamente de 15 árboles frondosos. Este manchón arbolado era resultado de la reforestación que se hizo alrededor del jagüey para formar muros de contención para mantener el nivel de agua. Los árboles de mezquite atraen el agua y son objetos de rituales religiosos durante la Semana Santa porque su sombra constituye el espacio para la comensalidad de alimentos sagrados. Los jagüeyes son motivo de un sistema de cosmovisión que alude al agua de mar contenida en un cajete, canales conec-

tores con el mar y existencia de seres como las serpientes y sirenas que cuidan el agua.

El paisaje de la mezquitera del jagüey es un oasis y ¡allí sí había cocopaches! En total, recolectamos una taza. Todos los insectos grandes y chicos, amontonados dentro de la botella, defecaban color amarillo y su olor intenso a mezquite era semejante al de la miel de las abejas que extraen el elixir de las flores de ese árbol. Su secreción mancha las manos y su olor es tan fuerte y penetrante que no se quita con solo lavarse las manos una vez.

A varios kilómetros del pueblo de Palmillas, por fin "no nos habían madrugado" y, de acuerdo con las matemáticas que hicieron Salustia y Jovita, una tortilla de un diámetro aproximado de 20 centímetros debía llevar 3 cocopaches asados o fritos en manteca de puerco con sal de grano; por lo tanto, alcanzaría para unos 30 o 35 tacos.

El sistema alimentario basado en insectos comprende un estilo y orden en como comerse. El enfilado de tres insectos distribuidos en la tortilla es el equilibrio de una buena forma de disfrutarlos. Si el comensal desea, le pone salsa picante. Los chiles Miahuatecos o Mira P'arriba, frescos y recién cortados, son asados en el rescoldo de las cenizas de leña de cucharilla y mezquite; luego molidos en molcajete con ajo, mezclados con pulque y sal de grano. No falta un vaso de pulque, agua miel, té de Hierba del aire (menta silvestre) o un refresco de sabor para complementar ese alimen-

to. Su ingesta está normada por un código del "buen comer" y la distribución equitativa entre los miembros de la familia. Si alguien coloca un número mayor de cocopaches en las tortillas, no hay la posibilidad de que todos los miembros de las extensas familias "prueben lo que la naturaleza les da, porque de lo bueno poquito y son gustos de cada año". Los cocopaches, al olfato son agradables y al paladar, una delicia crujiente y, ese gusto se media por la idea de lo frío y lo caliente.

En Palmillas se hace una distinción entre lo frío y lo caliente que se asemeja al simbolismo de la comida entre otros pueblos. Por ejemplo, para los mixtecos: "por el lugar donde crecen, la estación en la cual se dan, la parte en que se localizan (aérea o subterránea), el estado de crecimiento, el modo de preparación, el sabor y el efecto de la digestión" (Katz, 1997, p. 350). Parte del sistema alimentario de los habitantes de Palmillas tiene cierta coherencia con lo señalado por Katz. Su modelo nos sirve para exaltar que los cocopaches, al ser los insectos, son extraordinarios porque su hábitat es el árbol del mezquite y se localizan en sus ramas, por lo tanto, son limpios; hay una ética para el consumo que es la adultez y se preparan asados en comal o fritos en manteca; su sabor es semejante a la miel de abeja, por lo tanto, se tipifica dentro de los sabores inconfundibles y olores fuertes que dan fuerza al cuerpo "buenos para no enfermarse".

Así que los palmilleses, como muchos pueblos del sur de Puebla, tienen

gusto por los insectos por lo tanto es un hábito que siempre ha estado en los seres humanos, pero algo importante es que, en Palmillas existe la evidencia del cultivo de los cocopaches y su consumo no necesariamente se relaciona con el hambre, aunque sí en un medio semiárido en el que la diversidad de plantas que germinan en las lluvias son parte importante para complementar las comidas del día a sabiendas que las cosechas de maíz y frijol dependen del buen temporal y en muchos casos son escasas.

Cabe reflexionar si los cocopaches en anteriores épocas fueron importantes para la población ¿pudo haber un sistema de producción como el de la grana cochinilla? Por ahora, al no desarrollarse como un producto para el mercado, aparece como marginal en un ecosistema donde el mezquite es el árbol sagrado por excelencia⁹. El lector tiene un texto para reflexionar sobre la gran variedad de alimentos que hacen ricas las cocinas como las de Palmillas que pertenece a un área pluriétnica ngigua o popoloca, mixteca, nahua, mestiza donde los cocopaches son parte de un gran sistema donde la entomofagia es relevante.

La recolección de cocopaches se suma a la pluriactividad de las familias de Palmillas. Es una actividad complementaria porque a la vez que se buscan

insectos se pastorea al ganado ovino y caprino. Al caminar se bordan servilletas multicolores que envuelven las tortillas hechas a mano y adornan las humildes mesas. Se recolectan plantas medicinales (zábila, hierba del aire), resina de distintas variedades de copal, plantas para condimentar los alimentos (orégano y laurel), semillas como el pisto para mitigar el hambre en la jornada, plantas de resina chiclosa para masticar y limpiarse los dientes; flores para guisar (palmito y pata de pollo). También se junta leña para el uso diario o para su venta; se capturan polluelos de cenizales o palomas silvestres para su crianza y venta durante la fiesta de la Preciosa Sangre de Cristo celebrada en el santuario del Cristo Negro de Tlacotepec.

CÓDIGOS DEL BUEN COMER DE LOS COCOPACHES

La ingesta de cocopaches está normada por un código del "buen comer" y la distribución equitativa entre los miembros de la familia. Si alguien coloca un número mayor número de cocopaches en las tortillas, no hay la posibilidad de que todos los miembros de las familias extensas "prueben lo que la naturaleza les da, porque de lo bueno poquito y son gustos de cada año". Los cocopaches, al olfato son agradables y al paladar, una delicia crujiente y ese gusto, se asocia por la idea de lo caliente. Para los palmilleses, los cocopaches crecen y adquieren un sabor semejante a la miel de las

9. Los árboles de mezquite en Tlacotepec de Benito Juárez atraen la lluvia, rodean a los jagüeyes y sirven como barreras contenedoras para el agua. Son arboles usados para la representación de la crucifixión de Cristo en Semana Santa y escenarios de los rituales a la santa cruz el día 3 de mayo.

abejas que se alimentan del néctar de la flor de mezquite y se localizan en forma aérea no solo por su eclosión en las ramas del árbol sino porque además tiene alas. Su reproducción es durante la temporada de lluvias y existe una ética del consumo que no solo se determina por la cantidad, sino por el tamaño de los insectos "lo tierno" y lo "maduro" en el ciclo de vida. Respecto a su preparación, el gusto que hace memorar es lo frito con manteca de cerdo o lo asado en comal colocado sobre el tlecuil y es muy un alimento que no provoca ningún malestar al estómago ya que es fácil de digerir.

Existe un contraste de la forma en que se consumen los cocopaches en Palmillas respecto a la promoción de los restaurantes que los comercian en el mes de marzo y señalan que: su "sabor es inigualable y hace una excelente combinación con chocolate o queso de cabra" y "los servimos sobre flor de calabaza rellena de nogada, con gotas de jalea de hoja santa y salsa de chipotle meco con piloncillo, así como flores de calabaza caramelizadas". El chef crea un contraste inigualable al cubrir algunos con chocolate blanco (Limosneros). También en la tienda por internet se venden paquetes de insectos, donde los cocopaches no faltan y su costo es exorbitante (Delinsect).

CONCLUSIONES

El caso etnográfico que presentamos muestra la gran variabilidad de las formas en la que los seres humanos signi-

fican y estructuran el gusto. En el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, la coexistencia histórica pluriétnica de grupos ngigua o popoloca, mixteca, nahua, mestiza fue modelando distintas formas culturales de memoria sensitiva e historia sensorial que hace única a su cultura culinaria. Si bien puede decirse que los cocopaches son parte del gran sistema de entomofagia, hay variantes de consumo en las prácticas socioculturales en una misma región. En el caso de Palmillas (pueblo del siglo XX con antecedentes nahuas) esos insectos tienen un significado y generan los códigos de buen comer. Por un lado, se cultivan a los cocopaches tiernos y por otro, gustan por comer a los cocopaches adultos y se asocian a las matemáticas que relaciona el número de insectos capturados, el número de tortillas y comensales enmarcados en la comensalidad.

Para nosotros, los gustos culinarios son construcciones culturales que vamos adquiriendo de manera biológica en el útero de nuestras madres, después durante la infancia, éstos, se van grabando en la memoria individual y colectiva de nuestra cultura a través de las prácticas culinarias de la vida cotidiana y van creando y forjando historias, mitos y creencias en torno a la alimentación.

Lo que caracteriza los gustos culinarios de México, y en particular a la gastronomía poblana, es la variedad de alimentos, semejantes a los colores de las flores, y a la diversidad cultural. Cada región de la zona poblana tiene gusto por determinados platillos, por su

variedad de ingredientes y diversidad de consumo de insectos, en la parte de la zona de Valsequillo se consumen "chinches", especie de mariposa que se asan al comal y se comen en tacos con alguna salsa picante; en la región cercana a los límites con Veracruz, el gusto es por los gusanos de maguey; en los límites con Tlaxcala se consumen escamoles, que son larvas de hormigas rojas y negras y se preparan de diferentes maneras; en Zacatepec, en el Valle de las Cholulas, se encuentran grandes cantidades de chapulín con variedad de tamaños, una parte se destina al consumo local y otra se exporta a Oaxaca.

Finalmente, es importante destacar que además de ser platillos prehispánicos que se han recreado por generaciones, los insectos en general son reconocidos por el gran contenido proteínico que aporta su consumo a la dieta nacional.

REFERENCIAS

- Acuña, A. M., Caso, L., Aliphath M. y Vergara C. (2011). Edible Insects As Part of the Traditional Food System of the Popoloca Town of Los Reyes Metzontla, Mexico. *Journal of Ethnobiology* 31(1), pp.150-169. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-31.1.150>
- American Academy of Child and Adolescent Psychiatry C. (2024). *La obesidad en los niños y adolescentes*. <https://goo.su/E8OmLMX>
- Chinche Gigante del Mezquite (*Thasus gigas*). En Fideicomiso para la Administración del Programa de Desarrollo Forestal del Estado de Jalisco. <https://geoportal.fiprodefo.gob.mx/>
- Córdova Frunz, J. L. (2017). *La Química y la Cocina*. Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M., Giard, L. Mayol P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2 Habitar, Cocinar*. Universidad Iberoamericana.
- Delgado, A. (S/f). 5 insectos comestibles que amamos los mexicanos. *México Desconocido*. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/5-insectos-que-se-comen-en-mexico.html>
- Delinsect. Lo exótico de México en tu cocina. (S/f). *Tienda de escamoles, chapulines y gusanos de maguey*. <https://www.delinsect.com.mx/temporada-de-insectos>
- Florescano, E. (2000). *Memoria Indígena*. Taurus.
- Harris, M. (2002). *Bueno para Comer*. Alianza.
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península.
- Juárez López, J. L. (2012). *Engranaje culinario. La cocina mexicana en el siglo XIX*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Katz, E. (1997). La influencia del contacto en la comida campesina mixteca. En Janet. Long (Coord.) *Conquista y Comida: Consecuencias del*

encuentro de dos mundos, pp. 339-363. Universidad Nacional Autónoma de México.

Le Breton, D. (2007). *El sabor del mundo, una antropología de los sentidos*. Nueva Visión.

Lefebvre, H. (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial.

Le Goff, J. (1988). Vida Material y Comportamientos biológicos. En J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, (Dir.). *La Nueva Historia* (pp. 369-380). Ediciones Mensajero.

Mapas para colorear. Recuperado de: <https://www.mapasparacolorear.com/mexico/mapa-estado-puebla-municipios-nombres.png>

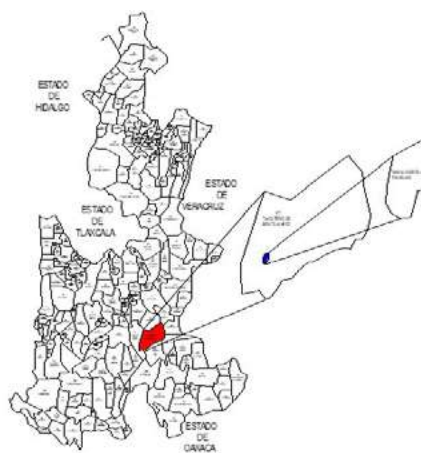
Montanari, M. (1993). *El Hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*. Edit. Crítica.

Real Academia Española. (s/f). Hemíptero. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/hem%C3%ADptero?m=form>

Silvertown, J. (2019). *A la mesa con Darwin. Tras la huella de la evolución de los alimentos*. Paidós, Ariel.

ANEXOS

Mapa 1. Ubicación de San Lucas de las Palmillas.



Fuente: Mapas para colorear.
<https://www.mapasparacolorear.com/mexico/mapa-estado-puebla-municipios-nombres.png>

Imagen 1: Cocopaches collected by hand from mesquite trees.



Fuente: A. M. Acuña (Acuña, et. al, p. 156.).

MUJERES, AGRICULTURA DE SUBSISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN DEL TERRITORIO EN MONTENEGRO, QUERÉTARO, MÉXICO

WOMEN, SUBSISTENCE AGRICULTURE AND TERRITORIAL TRANSFORMATION IN MONTENEGRO, QUERÉTARO, MÉXICO

MAGNOLIA HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-0817-0466>

Fecha de entrega: 17 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 02 de abril de 2024

RESUMEN

El artículo explora el impacto de la agricultura de subsistencia que practican mujeres del ejido de Montenegro en un territorio que se transforma con el crecimiento que, durante los últimos 40 años, ha experimentado la Zona Metropolitana del estado de Querétaro, México, alterando las actividades productivas y formas de alimentación de las comunidades rurales. Desde el enfoque de la ecología política feminista y con una metodología etnográfica, se aborda el papel de las mujeres en la conservación del territorio del ejido, mostrando cómo su labor puede significar una forma resistencia al mantener el territorio que sustenta la actividad cotidiana y fundamental de la alimentación.

PALABRAS CLAVE: *Agricultura de subsistencia, alimentación, mujeres, resistencia, territorio*

* Estudiante del doctorado en estudios interdisciplinarios sobre pensamiento, cultura y sociedad de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Ha participado en organizaciones civiles y gubernamentales en proyectos de igualdad de género y acceso con igualdad a la educación escolarizada de mujeres de pueblos originarios. Docente de asignaturas sobre Género y diversidad, Género y proyectos comunitarios en el

Instituto Intercultural Nöñño. Temas de interés: autonomía femenina, participación y agencia de las mujeres en procesos de organización comunitaria. Contacto: mhernandezh08@alumnos.uaq.mx

ABSTRACT

This paper explores the impact of subsistence agriculture practiced by women from the ejido of Montenegro in a territory that is being transformed by the growth that, during the last 40 years, has been experienced by the Metropolitan Zone of the state of Querétaro, Mexico, impacting the productive activities and forms of food of rural communities.

From the approach of feminist political ecology and with an ethnographic methodology, the role of women in the conservation of the ejido's territory is addressed, showing how their work can mean a form of resistance in maintaining the territory that sustains the daily and fundamental activity of food.

KEYWORDS: *Subsistence Agriculture, Food, Women, Resistance, Territory*

INTRODUCCIÓN

En las comunidades rurales que hacen frontera con las zonas urbanas, los cambios productivos son evidentes e impactan en las dinámicas de su población y su territorio, sin embargo, estas transformaciones no han sucedido de un día para otro y sin oposición o reacciones de parte de su población. Se puede afirmar que han existido acciones de resistencia que lograron retrasar o incluso frenar la

expansión y el desarrollo industrial y de la lógica urbana, factores determinantes en la transformación del territorio rural.

Frente a estas transformaciones, desde lo local, aparecen respuestas diversas, algunas que se suman al modelo de industrialización visualizándolo como una consecuencia irremediable, incluso, como futuro deseable o único posible: la inevitable transformación de lo rural en lo urbano. Otras que resisten conservando formas de habitar y de ser en el espacio geográfico, que buscan alternativas al modelo impuesto desde las visiones hegemónicas de desarrollo, y que encuentran formas menos perjudiciales de ensamblarse en las dinámicas impuestas por ese enfoque de desarrollo manteniendo el territorio.

Las mujeres han jugado un papel importante en estas resistencias, en algunos casos ellas son las que han defendido sus territorios contra la expansión de la industrialización¹. Algunas investigaciones destacan su importante papel al grado de nombrar este fenómeno como “feminización de las luchas” (Svampa, 2015), donde las categorías de territorio y género han sido determinantes para realizar su análisis. En México también

1. Ver Bolados y Sánchez (2017), Svampa (2015), LaDanta LasCanta (2018) que hicieron investigaciones en regiones del sur de América donde analizan, desde una perspectiva feminista, el protagonismo de las mujeres en protestas y acciones de lucha en defensa de la vida y el territorio, contra el establecimiento de proyectos extractivistas que devastan y contaminan su entorno convirtiendo grandes regiones en vertederos inhabitables.

se ha hecho patente el protagonismo de las mujeres en la defensa del territorio, como en la región maya de Campeche donde grupos de mujeres han luchado por mantener la producción de miel de las abejas meliponas al oponerse al establecimiento de cultivos agroindustriales (Martínez, E., 2019)², o la lucha de las mujeres mazahuas del Estado de México que en 2004 lideraron las negociaciones con gobierno federal para exigir su derecho al agua ya que, a pesar de tener territorios con grandes recursos hídricos, carecían de acceso al agua potable en sus hogares (Fernández, 2012).

El estudio de estas dinámicas y respuestas ante los cambios es importante ya que visibiliza las distintas formas en que las mujeres que habitan en las comunidades rurales viven estos cambios y crean estrategias para adaptarse, resistir y mantener un territorio. Sin embargo, las formas de resistir son diversas, a veces son acciones públicas de protesta, manifestaciones donde se coloca el cuerpo como barrera, o se hace tomas simbólicas de los espacios en disputa, gestiones, procesos legales, negociaciones, etc. Pero, dentro de estas resistencias ¿es posible ubicar aquellas acciones

que son cotidianas, que se realizan desde el ámbito doméstico? Como aquellas que resguardan formas de mirar, conservar, relacionarse y utilizar esos espacios en transformación, manteniendo actividades relacionadas con el cultivo de la tierra para la producción de alimentos de las familias y la comunidad.

Son acciones medulares que sostienen una forma de vida, de actuar y relacionarse con el entorno, experiencias desarrolladas sobre un territorio, como en el caso de algunas mujeres que continúan cultivando la tierra para producir parte de sus alimentos³ en Montenegro, comunidad que hace frontera con la Zona Metropolitana del estado de Querétaro (ZMQ), que por su ubicación ha experimentado procesos de transformación de su territorio por la presión sobre las tierras agrícolas con proyectos inmobiliarios, construcción de parques industriales, carreteras, extracción de agua, tierra, etc.

Es así como las peculiaridades de Montenegro permiten observar las transformaciones del territorio y de la alimentación, ya que desde su origen en el siglo XVIII como hacienda dedicada

2. Este grupo de mujeres desde el 2010 se organizó para frenar la expansión de la producción agroindustrial de soya transgénica, principalmente contra la deforestación y contaminación, que afecta la producción de miel de abeja melipona (*Melipona beecheii*, abejas nativas sin aguijón) de la cual dependen miles de familias en la península de Yucatán (Martínez, E., 2019).

3. Esta práctica se define como agricultura de subsistencia entendida como "la aptitud de la comunidad para producir las subsistencias necesarias para su mantenimiento y su perpetuación a partir de los recursos que están a su alcance y son obtenidos por medio de la explotación directa" (Meillassoux, 1998, p. 59); sin embargo, es necesario aclarar que la agricultura, en el caso de las mujeres de Montenegro, no es la principal ni la única fuente de alimentación de la comunidad.

a la producción de maíz a gran escala y a partir del siglo XX como ejido⁴ dedicado principalmente a la agricultura de autosubsistencia, ha experimentado cambios que alejan de su papel central a la agricultura, antes, eje de su organización social y economía.

En este sentido, el presente artículo pretende contribuir a la comprensión del papel que juegan las mujeres ante la transformación del territorio rural a partir de un estudio de caso en Montenegro, comunidad rural del estado de Querétaro, México, con mujeres que se mantienen trabajando la tierra para producir parte de sus alimentos en un contexto adverso a la agricultura de subsistencia, identificándolas como acciones de resistencia ante los cambios de su territorio.

La información se desprende de una investigación de tipo cualitativa llevada a cabo en el año 2022 en la comunidad de Montenegro, tiempo en el que se realizó trabajo de campo utilizando el método etnográfico, teniendo como eje conocer el trabajo y las motivaciones de mujeres para mantener la agricultura de subsistencia en parcelas ejidales, aun sin tener la titularidad de la tierra.

De tal forma que se describen diferentes procesos que los habitantes de Montenegro identifican en la transformación del territorio rural disminuyen-

do áreas de cultivo y de uso común de la comunidad, así como las distintas actividades que llevan a cabo las mujeres para continuar sembrando, generando estrategias, transformando los productos de su trabajo en alimentos para sus familias y sus motivaciones.

Se toma como eje de su lectura la categoría de territorio como un espacio natural culturalmente apropiado (Giménez, 2000 citado en Berruecos, 2012) por un grupo social, a través de las prácticas y relaciones sociales, una construcción cultural, donde se refleja la diversidad social, por lo que es indispensable considerar categorías como clase social, edad, etnicidad y género para entender las distintas formas de crear ese territorio (Aliste, 2010).

De esta concepción del territorio se puede derivar que fenómenos como la alimentación están íntimamente ligados al territorio, especialmente en comunidades donde el territorio está integrado por lugares donde se cultivan y se recolectan los productos para la elaboración de los alimentos, como es el caso de un número importante de comunidades rurales de nuestro país (que resisten). Y como tal está ligado a la diversidad de la sociedad, en su construcción intervienen las diversidades sociales como la clase, género, edad, etnia.

Para realizar este análisis se considera la perspectiva de la ecología política feminista (EPF) ya que integra los conceptos de territorio y género para explicar las diferencias en la relación de hombres y mujeres con el territorio.

4. El ejido en México es un régimen especial de tenencia social o colectiva de la tierra, pero también se le denomina así al núcleo de población o persona moral con personalidad jurídica y patrimonio propios (Registro Agrario Nacional (RAN), 2017).

A partir de una perspectiva de género analiza la formación de territorialidades distintas, las formas de relacionarse con los ecosistemas, de vivir sus cambios. La construcción social del género asigna lugares y actividades distintas, esto marca diferencias con respecto a las prácticas y los saberes sobre el territorio, en el acceso y control de los recursos, cómo se crean las diferencias y desigualdades, al definirlo como un sistema de poder que se articula con otros como clase, etnia, edad (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004).

Entendemos por alimentos aquellos productos comestibles que han sido transformados en comida a través de un proceso cultural de significación y adaptación. En este sentido, la alimentación, más allá de la ingesta de nutrientes, es un fenómeno complejo condicionado por aspectos biológicos, sociales, climáticos, políticos y económicos, que favorecen o no el acceso a una gama de productos comestibles y que a través de pautas culturales que los hagan comprensibles, serán considerados por los grupos sociales como “buenos para comer”. De tal forma que la alimentación es un proceso en el que se transforman sustancias comestibles en alimentos a través de un sistema de prácticas y representaciones (Aguirre, 2017).

A partir de estos elementos, se hace una lectura desde una perspectiva feminista de la relación de las mujeres con el territorio a través de identificar las diferencias y desigualdades que se crean a través del orden de género, principalmente,

en el acceso a recursos, y en la división sexual del trabajo puesto que el género crea una forma distinta de apropiarse, de vivir el espacio geográfico, diferenciando tareas para hombres y mujeres lo que ha contribuido a que las mujeres participen en todas las actividades del ciclo agrícola para la producción de alimentos y su transformación en comida.

En este sentido el texto se ha organizado en cinco apartados y un espacio para una reflexión final. En el primero se hace una descripción del crecimiento industrial en el estado de Querétaro que influye en la transformación del territorio de Montenegro, en seguida se presenta la metodología utilizada para la investigación, posteriormente se presentan los cambios que los habitantes de Montenegro perciben como claves para desplazar de su centralidad a la agricultura de subsistencia, en el siguiente apartado se describen las acciones que las mujeres llevan a cabo para seguir realizando la agricultura de subsistencia, seguido por una discusión sobre cómo las modificaciones en el territorio impactan en la alimentación en el ámbito regional, comunitario y doméstico y porqué se plantea que las acciones de las mujeres marcan una resistencia a la transformación del territorio rural. En el apartado final se comparte una reflexión sobre la posibilidad de considerar como defensa del territorio los fenómenos que se presentan en esa área de expansión de la zona metropolitana tomando como datos principales la preparación de alimentos y las relaciones sociales que se

mantienen con el trabajo de las mujeres en la parcela.

MONTENEGRO EN LA FRONTERA DE LA ZONA METROPOLITANA DEL ESTADO DE QUERÉTARO

Montenegro se encuentra al noreste del municipio de Querétaro, en la frontera de la Zona Metropolitana (ZMQ), a 27 kilómetros de la ciudad de Querétaro —capital del estado—, y a escasos tres kilómetros de la carretera federal 57, una de las principales vías que unen el norte y centro del país. En 2020 su población era de 15 450 personas, 7 407 mujeres, 8 043 hombres, definida como predominantemente mestiza, la cual representaba el 1.47 % de la población total del municipio, (INEGI, 2020a). Debido a esta cercanía con la ZMQ, actualmente existe una fuerte presión sobre su territorio, donde se mantiene un proceso de expansión de la zona urbana⁵ y construcción de parques industriales, lo que provoca la disminución de la agricultura a pequeña escala y de subsistencia, tipo de agricultura predominante en esta comunidad.

El estado de Querétaro, ubicado en el centro del país, es considerado un eje económico al ser el punto de intersec-

ción entre la zona norte, sur, occidente y la capital de México. Cuenta con una infraestructura de comunicaciones y servicios que ha favorecido la instalación de distintas industrias establecidas principalmente en la ZMQ, entre las que destacan la automotriz, aeronáutica, de manufacturas, distribuidas en 21 parques industriales (Gobierno del Estado de Querétaro (GEQ), 2021).

La ZMQ concentra tres cuartas parte de la población del estado, así como los servicios educativos, salud, comercio, infraestructura y servicios básicos, generando grandes cantidades de desechos, al mismo tiempo consume millones de litros de agua potable, tierras de vocación agrícola y comunidades rurales que quedan atrapadas en medio del crecimiento urbano, despojándolas de sus medios de producción, y expulsando su mano de obra. Esta tendencia ha propiciado desigualdades entre las cuatro regiones en las que se agrupan los 18 municipios del estado (GEQ, 2021).

Este proceso de industrialización también se ve reflejado en los datos sobre las actividades económicas del estado. Del total de su población económicamente activa (1 029 663 personas) solo el 5.8 % trabaja en el sector primario donde predomina la actividad agrícola, su producción representa el 2.4 % del Producto Interno Bruto (PIB) que el estado aporta al PIB nacional, muy por debajo de lo que aporta el sector secundario y terciario del estado, 40.1 %

5. La ZMQ en los últimos treinta años ha presentado un crecimiento acelerado de su población y superficie construida, aumentando de 537 100 en 1990 a 1 530 820 habitantes en 2020 y de 101.53 km² a 205 km² de superficie construida (Hernández y Oreano, 2021).

y 57.4 % respectivamente⁶. En el sector primario se ha favorecido la producción agroindustrial⁷ principalmente de exportación⁸, en detrimento de la producción agroalimentaria y pecuaria local de mediana, pequeña escala y subsistencia con una clara disminución de la superficie agrícola del estado⁹.

Esta visión de desarrollo ha favorecido la expansión inmobiliaria, la producción agroindustrial de alimentos, provocando un deterioro de elementos naturales: suelo, agua, aire, y un desequilibrio en la distribución de la riqueza y acceso a los recursos, no solo entre regiones sino entre comunidades y colonias de esta ZMQ. Estos impactos negativos no solo son consecuencia de las acciones de gobiernos locales, tam-

bién de políticas nacionales y globales que tienen su origen en la década de 1940 con la planeación del México moderno. Son más de 80 años de políticas económicas y agrarias los que han configurado las condiciones del campo, supereditando su desarrollo a las necesidades del crecimiento industrial (Flores, Paré y Sarmiento, 1988) y al negocio agroindustrial de exportación. Estos impactos se intensificaron en la década de 1980 con los ajustes estructurales planteados por la política neoliberal que orquestó el desmantelamiento del Estado de Bienestar, las reformas constitucionales que legalizaron la venta de tierras de “propiedad social” como el ejido y la firma de tratados comerciales internacionales.

Estos ajustes y procesos de industrialización tienen un impacto local, modificando el territorio de las comunidades rurales, su organización social y actividades económicas. Situación que se presenta en la comunidad de Montenegro la cual tiene su origen en la formación de la hacienda del mismo nombre durante el siglo XVIII en una zona reconocida por su gran productividad de maíz. Algunos ancianos de la comunidad recuerdan que las primeras familias que llegaron a vivir en esa tierra lo hicieron para trabajar en la hacienda.

Al igual que otras comunidades rurales de México, su organización y estructura está ligada a la historia del ejido. En el caso de Montenegro, la dotación del ejido a los campesinos que trabajaban como peones de la hacienda en 1936 implicó, además del derecho a la tierra, una

6. Censo de población y vivienda INEGI, 2020; Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP), 2022, 2021a, 2021b.

7. Los principales productos de la actividad agrícola en el 2021 fueron el jitomate (producido principalmente en invernaderos), maíz grano, chile verde, maíz forrajero y alfalfa. La carne de ave es el principal producto pecuario (SIAP, 2021b), los mayores productores son agroindustrias como Pilgrim's y Bachoco que se establecieron en el estado desde la década de 1990 (Serna, 2010).

8. Durante la administración estatal de 2016–2021 se impulsó la instalación de un gran parque agroindustrial en el municipio de Colón de agricultura protegida, la cual exporta más del 95 % de su producción, (FIRA, 2016).

9. Se calcula una disminución de 254 110 hectáreas de tierras de labor en 1991 a 115 227 9 hectáreas en 2020, (cálculo obtenido con información de los censos agropecuarios 1991, 2007 y encuestas agropecuarias de 2017 y 2019, INEGI).

nueva forma de organización comunitaria y familiar tanto para el trabajo agrícola como para la organización comunitaria y la conformación del territorio. Se entregaron 17 000 000 hectáreas de tierra de temporal laborable y de agostadero o monte, distribuidas entre 183 “peticionarios”, principalmente varones, formando así el ejido Montenegro en el que se practicó principalmente, la agricultura de temporal (dependen del agua de lluvia) y para la autosubsistencia (Registro Agrario Nacional (RAN), 2022).

Las tierras obtenidas fueron en su mayoría de temporal y un área menor de parcelas de riego, aunque la mayor parte de las tierras de riego de la hacienda se mantuvieron como propiedad privada. Esta situación obligó a la población a abrir parcelas para el cultivo en terrenos que, en tiempos de la hacienda, eran usados como potreros y terrenos pedregosos con poco suelo cultivable, lo que significó menor producción y mayor trabajo para lograr la fertilidad de los suelos.

Esta forma de distribución de las tierras generó desigualdades al interior y al exterior del grupo de ejidatarios, en las formas de uso y acceso a recursos, desigualdad que ocasionó mayor marginación¹⁰, y empobrecimiento, aunado a un periodo de tres años de sequía que

obligó a los habitantes a salir en busca de empleos remunerados: “muchas gente se fue a vivir a la ciudad de México, a buscar trabajo. Varios de los hombres y mujeres que se fueron ya se quedaron a vivir allá, ya no regresaron a Montenegro” (Entrevista a ejidataria, 8 de marzo de 2022), contribuyendo así a la primera oleada de emigración laboral que se presentó entre 1958 y 1959.

Las tierras de uso común están en cerros de suma importancia para la recarga de agua de las microcuencas de la región y la conservación de una gran variedad de flora y fauna. Debido a estas características, gran parte de estas tierras se integraron en la declaratoria de área natural protegida estatal del año de 2009 (Secretaría de Gobierno, 2009). Sin embargo, no se localizaron acciones consecuentes para ejercer la declaratoria, tales como un programa de manejo impactando en el crecimiento inmobiliario, en el propio crecimiento habitacional de la población de Montenegro, en la renta de parcelas para la extracción de materiales, reduciendo así el número de hectáreas de suelo agrícola, de pastoreo y de recolección.

La superficie del ejido registra dos modificaciones importantes; en 1974 se divide en dos núcleos agrarios: San José Buenavista y Montenegro, y en 1993 con la expropiación de un poco más de 26 hectáreas para la construcción del libramiento noreste de la ciudad

10. La mayoría de los ejidos presentan grandes carencias, lo que dificulta su productividad. Solo una cuarta parte de los ejidos registrados en el país cuentan con las condiciones adecuadas para la productividad agropecuaria o forestal según

datos proporcionados por Morett-Sánchez y Cossío-Ruiz, (2017).

de Querétaro (RAN, 2022) afectando tierras de uso común y zona parcelada. La autopista dividió las tierras del ejido, lo que representó un claro cambio en la percepción de espacio, en las formas de desplazamiento para llegar a las parcelas ubicadas del otro lado de la nueva autopista.

El padrón ejidal es de 187 personas, 30 % son mujeres, en concordancia con los datos nacionales que muestran que solo el 27 % de los sujetos agrarios son mujeres, la mayoría de ellas por sucesión, viudas o hijas de ejidatarios. La información brindada por la autoridad ejidal indica que varios de los ejidatarios han vendido sus parcelas, situación que se incrementó a partir de la modificación del artículo 27 constitucional de 1992, abriendo las puertas para la renta, venta o fraccionamiento para dar su propiedad en herencia, por lo regular a hijos varones para la construcción de viviendas principalmente. Algunos de los que vendieron sus parcelas de cultivo conservan las tierras de uso común lo cual los sigue calificando como ejidatarios, conforme a lo establecido en la Ley Agraria (1992)¹¹. La calidad de ejidatarios se acredita con el certificado parcelario o de derechos comunes, esto ha provocado que, aunque ya no siembren, sigan participando en decisiones del ejido generando divisiones y dificultades para la toma de acuerdos por los distin-

tos intereses y perspectivas en cuanto al futuro de su territorio.

Al igual que en el ámbito estatal, la disminución de las zonas agrícolas se presenta en el ejido Montenegro modificando la actividad económica, las relaciones sociales y las formas de apropiarse del espacio, de vivirlo y experimentarlo, de crear el territorio. Estas modificaciones impactan de manera distinta a sus habitantes. La edad, la clase social, el género marcan estas diferencias y desigualdades.

Al hablar de territorio no solo nos referimos al espacio geográfico sino al espacio vivido, experimentado y creado a través de las relaciones sociales, costumbres, actividades, formas de ser y entenderse de los grupos sociales que los habitan y que al mismo tiempo los crean. Es donde se vive y se crean experiencias, pero también donde habitan los recuerdos, donde grupos e individuos se reproducen biológica y socialmente. Cada lugar del territorio devuelve una respuesta a la pregunta de quiénes somos. Es así como se entiende por territorio a los:

fenómenos de apropiación del espacio en donde los actores sociales bajo sus distintas formas, logran desarrollar un proceso de asimilación e incorporación del espacio geográfico como una extensión y parte de sí mismos, plasmando sobre él, la complejidad propia de la sociedad. (Aliste, 2010, p. 59)

En consecuencia, la diversidad social de actividades y formas de vida crea una di-

11. Ley Agraria, artículo 16 y artículo 83, párrafo 2, Cámara de Diputados (1992).

versidad en el modo de vivir el espacio, de crear territorio. Como espacios terrestres apropiados culturalmente, valorados simbólicamente o instrumentalmente, el territorio será el resultado de la apropiación y valoración del espacio mediante la representación y el trabajo (Giménez, 2000, citado en Berruecos, 2012).

En este sentido se plantea que con el trabajo en la tierra que continúan realizando algunos de los habitantes de Montenegro y específicamente las mujeres, se crea una territorialidad distinta a la planteada por el crecimiento de la ZMQ. Es así como para entender la dinámica de transformación del territorio rural y los distintos fenómenos de apropiación del espacio que se vive en Montenegro se llevó a cabo una investigación de tipo cualitativa con una metodología etnográfica que se describe a continuación.

(METODOLOGÍA)

TRAYECTORIAS DE VIDA - TRAYECTORIAS DEL TERRITORIO

Para entender cómo es que las mujeres realizan y experimentan el trabajo en las parcelas agrícolas, sus motivaciones, sus acciones cotidianas, experiencias¹² y memoria se recurrió a una metodología etnográfica, llevando a cabo trabajo de campo durante dos temporadas de marzo a mayo y de agosto a noviembre de 2022. En este periodo se hicieron recorridos exploratorios en zonas parceladas

y de uso común del ejido, entrevistas con autoridades civiles y agrarias de la comunidad, con ejidatarios y ejidatarias, funcionarios y funcionarias, y otros agentes involucrados en la actividad agrícola de Montenegro, así como observación participante en las labores de recolección en los cerros y del ciclo agrícola en la parcela.

La información se obtuvo de las distintas entrevistas, diario de campo, y como fuente principal, entrevistas biográficas que se realizaron para construir las trayectorias de vida de dos mujeres que practican la agricultura de autosubsistencia, estas “consisten en identificar las transiciones específicas que han ocurrido en la vida de un sujeto, en relación directa con el problema de investigación” (Longa, 2010, p. 10). En las trayectorias se identificó el paso de unos espacios de socialización a otros, teniendo como eje su trabajo en la parcela. Se optó por las trayectorias de vida porque permiten conocer la experiencia de las mujeres desde su propia voz, sus motivaciones, intereses y saberes en torno a su trabajo en la tierra, así como identificar la convergencia entre su punto de vista y los fenómenos o procesos sociales de escalas más amplias. Desde una perspectiva feminista se busca la visibilización de sus saberes, experiencias, y aportaciones a su comunidad, visibilizándolas como agentes en la transformación de su propia sociedad (Castañeda, 2010).

Además de las entrevistas biográficas, se les acompañó en algunas de sus

12. Se entiende por experiencia la vivencia reflexionada e incorporada del sujeto (Castañeda, 2010).

actividades agrícolas y de su vida diaria. Ambas son mujeres de más de 50 años, pertenecen a la tercera generación de ejidatarios de su comunidad. Sus abuelos y abuelas fueron los campesinos que solicitaron la creación del ejido. Las dos han trabajado en las parcelas familiares desde su niñez. Su promedio de escolarización es de 6 años. Las parcelas que trabajan son ejidales con una extensión máxima de dos hectáreas de temporal, ubicadas a 2 o 3 km de sus domicilios. Ninguna de ellas es dueña de la tierra que trabaja, las parcelas son de sus familiares quienes les prestan una porción de tierra para que siembren.

Las trayectorias de vida se construyeron a partir de entrevistas abiertas durante varias sesiones que tuvieron como eje su labor en la agricultura de auto-subsistencia, donde se identificaron tres periodos y transiciones significativas en relación con su trabajo en la parcela: niñez-adolescencia (6-13 años), adolescencia-juventud, (14-25), matrimonio/empleo (26-65).

Desde la primera sesión surgió el tema de la elaboración de diferentes comidas hechas con productos de la parcela y del cerro. Este tema abrió un camino amplio para encontrar información mucho más rica, más detallada sobre su trabajo en la tierra y algunas respuestas al porqué de seguir haciéndolo.

La investigación se realizó en un espacio y tiempo específico con mujeres que siembran para producir sus alimentos con el objetivo de conocer su experiencia y motivaciones. Esto no quiere decir que todas las mujeres de Monte-

negro lo hagan o que las que siembren lo hagan con el objetivo de producir sus alimentos.

A la par se realizaron entrevistas con ejidatarios, jóvenes y personas mayores de 60 años¹³ y familiares de las mujeres entrevistadas. Durante estas, también cobró relevancia la comida que se prepara con ingredientes que se cultivan o recolectan en la parcela y el cerro, dejando ver la estrecha relación del trabajo agrícola con sus alimentos, los elementos que han intervenido en la transformación de las formas de alimentarse, pero también la permanencia de varios de estos alimentos y el gusto o preferencia por ellos como se describe en los siguientes apartados.

TRANSFORMACIONES DEL TERRITORIO: DEL TRABAJO EN EL CAMPO AL TRABAJO EN LA FÁBRICA

La diversidad social de actividades y formas de vida crea una diversidad en el modo de vivir el espacio, de crear territorio.

El territorio va dibujándose con nuestras formas y capacidades de poder leerlo y entenderlo (como sociedad), de escribirlo y sentirlo como expresión de las formas de apropiación con que la sociedad logra también entenderse a sí misma... el

13. Las mujeres participantes, así como las personas entrevistadas, fueron informadas del objetivo de la investigación, otorgando su consentimiento para el uso de la información. Para fines de confidencialidad no se mencionan sus nombres, ni otros datos personales que permitan su identificación.

territorio es también una evocación a una idea de espacio con carácter especial: de propiedad, de lugar, de identidad, de memoria, de historia, de lo político, de lo cotidiano, de lo complejo, etc. (Aliste, 2010, p. 59)

Las transformaciones en el territorio no solo obedecen a cambios en la estructura y características del paisaje, sino al significado y atributos asignados socialmente a este (Aliste, 2010). Es dinámico, cambiante, diverso, impacta de manera desigual en la población, creando distintas territorialidades dependiendo de la edad, clase o género. Los habitantes de Montenegro identifican estos cambios en su territorio al describir un antes y un después en las actividades y lugares donde las llevan a cabo de su comunidad. Como lo menciona una de las mujeres protagonistas al compartir su percepción sobre estos cambios:

Nosotros nos íbamos caminando solas a trabajar porque aquí había un camino que le decían “el bordo”, era una mezquitada¹⁴ que llegaba hasta allá... porque antes era un bordo ... en un tiempo también iba a sembrar al “bordo de los patos” que se secó y por eso sembrábamos en esas tierras, es donde está construida la secundaria (Entrevista, 10 de marzo de 2022.)

Sus habitantes identifican dos momentos claves en la transformación de la vida en el ejido y su actividad agrícola,

el primero en 1980 con la instalación de la fábrica *Bticino*, en terrenos cercanos al ejido. Desde su apertura ha sido una opción de trabajo remunerado para la población de las comunidades rurales cercanas. Las mujeres protagonistas de las trayectorias de vida trabajaron ahí y relatan las ventajas de contar con un sueldo seguro:

(La empresa) Trajo mucho bienestar para las personas de aquí. Cambió mucho Montenegro, todos los compañeros que trabajaron en la empresa, la mayoría, construyeron sus casas con material, cemento, tabique y tabicón... Otro cambio fue que muchos ya no iban a trabajar al campo, la empresa tenía la idea de que su gente evolucionara... (Entrevista, 23 de marzo de 2022)

La fábrica ofreció más que un empleo remunerado, fue punta de lanza para otros cambios que impactaron en la agricultura familiar, tal vez menos perceptibles, pero que contribuyen a modificar el territorio cambiando algunas prácticas agrícolas. Por ejemplo, al cambiar el adobe, madera, tejas, material con el que construían sus casas, por tabique o tabicón, techos de cemento, signos de avance y “bienestar”, cambia la temperatura al interior de las habitaciones, provocando que las semillas se llenen de plaga más rápidamente, dificultando su almacenamiento.

... esos cuartitos se hicieron ya cuando trabajé en la fábrica, entonces lo que nos ayudaba a conservar las cosas así en buen estado —sí le echaban algún químico por ahí, creo le echaban unos pol-

14. Bosque de mezquites, árbol de la familia leguminosa, *prosopis laevigata*, especie dominante de los montes de esa región (R. Hernández, comunicación personal, 20 de septiembre de 2022).

vos, pero no recuerdo—, eran las casas de adobe y todavía mi abuelo tiene un cuarto de esos, mi tío lo tiene, ese todavía existe ese cuarto, eran muy frescos decían y ahí guardaban el maíz. (Entrevista, 22 marzo, 2022)

Con la entrega de vales de despensa solo canjeables en los supermercados de la ciudad, se abonó a las transformaciones en la alimentación de los trabajadores y sus familias, poco a poco los fue obligando a comprar productos que no acostumbraban a consumir, tales como cereales endulzados, azúcar o galletas. También brindó la posibilidad de comprar alimentos que antes cultivaban en sus parcelas, por ejemplo, en varias se dejó de sembrar frijol. Mencionan que “hubo dinero” y lugares donde comprar. También transformó hábitos e impuso nuevos gustos en el consumo de alimentos con la apertura de comedores industriales donde se ofrecían alimentos distintos a los que consumían en su hogar.

Después de la instalación de la fábrica *Bticino* en 1980, se puso en funcionamiento un parque industrial, aproximadamente, a 10 kilómetros de la comunidad. El aumento en la oferta de empleo para la población joven y la falta de una política de apoyo a la agricultura a pequeña escala, contribuyeron a la pérdida del relevo generacional en el campo, creando una nueva forma de territorialidad que se vincula con la tierra agrícola como espacio para construir una vivienda, identificándola como lugar de los padres y abuelos donde man-

tienen un trabajo, a decir de los jóvenes, poco redituable y “muy sacrificado”.

Como otra de las consecuencias de la instalación de las fábricas, entre el año 2000 al 2010, se construyeron dos grandes fraccionamientos de viviendas de interés social en un área ubicada al norponiente de Montenegro, sobre un cerro que las personas conocen como “La chata”, no forma parte del ejido, pero algunos de los habitantes de la comunidad rentaban tierras para sembrar, también utilizaban las zonas altas para pastar el ganado y recolectar frutos, plantas comestibles y medicinales.

Los vecinos de Montenegro mencionan que esa zona es peligrosa por los asaltos y robos a casa habitación; los servicios de agua potable, servicio de transporte, iluminación y de limpieza son deficientes. Este acelerado aumento de zonas habitacionales e industriales en la zona se ve reflejado en la cantidad de población de Montenegro que, en un periodo de 10 años, de 2010 a 2020, aumentó de 3 822 habitantes a 15 450 (INEGI, 2010, 2020)¹⁵. Con los fraccionamientos, además de la disminución de las parcelas agrícolas, se eliminaron las veredas por donde caminaban los habitantes de Montenegro, se crearon nuevos límites, formas de transitar, de percibir la seguridad en las nuevas rutas impuestas por el trazo de las vialidades

15. Población identificada como predominantemente mestiza, la comunidad ha sido clasificada con un índice de marginación Muy bajo (Consejo Nacional de Población 2023, INEGI, 2020).

de los fraccionamientos, transformando la percepción de los espacios.

El segundo momento que destacan las personas entrevistadas es el robo de ganado que se presentó a partir de 1994 afectando a la mayoría de los habitantes de la localidad.

Ahora estamos llenos de construcciones, ahora dónde podemos poner a los animales, ya no se puede. Además de que en el 2012 nos robaron nuestros animales, empezaron por unos, pero se siguieron con todos, a mí me robaron mi yunta de caballos. Empezaron a robarse los bueyes, luego los caballos, los burros (Entrevista con ejidatario, marzo de 2022.)

Esto eliminó el uso de tracción animal para el trabajo en la parcela¹⁶, obligando al uso del tractor, que también liberó mano de obra familiar al hacer el trabajo que antes se hacía entre todos los integrantes de las familias. La introducción de esta maquinaria la relacionan con la pérdida de cultivos que eran ingredientes de varios platillos, recordados con nostalgia por su sabor y por ser salu-

dables. Una ejidataria comentó que antes sembraban maíz, frijol, calabaza y papas; además, aprovechaban algunas plantas silvestres que crecían en la milpa, su producción disminuyó desde que empezaron a usar tractores en lugar de la yunta.

Sin ganado se modifica el ciclo de aprovechamiento total de la siembra durante las diferentes fases de su crecimiento, (Hernández, X., Inzunza, Solano, Arias y Parra, 2011), no se consume el rastrojo, ni hay abono para la tierra. A partir del robo de ganado no ha habido control de los pastos que crecen en los cerros, convirtiéndose en un factor de riesgo en la temporada de secas “hay mucho pasto y ya no hay animales que se lo coman, por eso se quema a cada rato” (Ejidataria, comunicación. personal, 29 de marzo de 2022).

Con el robo de ganado, lo que principalmente se pierde es la autonomía en los procesos de la siembra. Pocas personas tienen tractor en la comunidad ya que su uso resulta incosteable para sembrar cinco hectáreas de temporal, se tiene que rentar o esperar el servicio de uno de los dos tractores que oferta gobierno municipal para la zona, impactando negativamente en la actividad agrícola. El robo de ganado y herramientas se sigue presentando en la comunidad y en los alrededores.

La verdad que el robo en las milpas, yo digo que es constante, como que a lo mejor hubo un pico porque había más, pero la gente dejó de tener más y empezó a

16. Evento que recuerda la fiebre aftosa y el “rifle sanitario” de la década de 1940 que se vivió en todo el territorio nacional, cuando fueron sacrificados miles de animales del campo mexicano por la epizootia de fiebre aftosa dejando a miles de familias campesinas sin ganado para la yunta, fundamental en el trabajo agrícola, lo que provocó mayor pobreza, grandes oleadas de migración a las crecientes zonas urbanas e industrias instaladas, necesidades de mano de obra y que coincidió con la introducción masiva de maquinaria agrícola en el país.

tener pequeñas cantidades para protegerse, pero ahorita no respetan ni la pequeña cantidad, es más, muchos ni siquiera siembran ya, llevan una yunta y se las llevan, o llevan sus picos y palas y desaparecen, entonces se ha ido perdiendo mucho la cuestión agraria, precisamente por el robo hormiga. (Entrevista, 6 de mayo de 2022)

Otro hecho que identifican es la venta y fraccionamiento de parcelas agrícolas a lo que ha contribuido la modificación al artículo 27 de la Constitución en el año de 1992, así como a la división de las áreas de uso común, lo que ha llevado a limitar el libre tránsito por la zona ya que varios de los ejidatarios que han solicitado su parcela en el área de uso común han ido circulando su propiedad, transformando en propiedad privada las zonas antes identificadas como de libre acceso. Otra consecuencia es la renta de parcelas agrícolas para la extracción de materiales como el tepetate.

El territorio se modifica con los hábitos y prácticas de sus habitantes, por la disponibilidad y entrada de nuevos alimentos, la posibilidad de acceder a los centros de venta. Con la modificación de las prácticas agrícolas y la disminución de las zonas de cultivo, se disminuye la cantidad y la variedad en la producción de alimentos, se da entrada a diferentes formas de alimentación. A pesar de estos cambios, algunas mujeres de la comunidad mantienen espacios para seguir cultivando la tierra, adaptándose, pero manteniendo prácticas, estableciendo

relaciones al interior y al exterior de sus grupos, encontrando alternativas.

TODAVÍA SEGUIMOS SIENDO MUJERES DE CAMPO. MUJERES QUE SIEMBRAN

Frente a la disminución del territorio agrícola con la construcción de casas habitación y extracción de materiales, contaminación, pérdida de áreas de uso común, deforestación, cambio del clima y los cambios en la alimentación que esto representa, algunas mujeres de Montenegro han creado alternativas que les permiten mantener el cultivo de la tierra. Esto, al identificar como principales motivaciones la preparación de alimentos con los productos de su trabajo, la oportunidad de conservar espacios para la convivencia familiar, comunitaria, y para contar con una buena salud personal y familiar.

Las mujeres entrevistadas han trabajado durante toda su vida sembrando sus alimentos; crecieron viendo a sus madres trabajar en la milpa, de ellas y de sus padres aprendieron la labor. Desde niñas ayudaban en la escarda y el deshierbe, en la adolescencia participaban en más actividades:

...tenía 13, 14 años, hacíamos de todo ya... sembrarlo, desquelitarlo, escardarlo, asegundarlo, comer elotes... La cosecha era en noviembre-diciembre, en octubre que se cegaba el maíz, lo engavillábamos y después a pizarlo con un pizcador y a cargar los burros. (Entrevista, 29 de marzo de 2022)

Las protagonistas de las trayectorias de vida, aunque cuentan con “solvencia

económica” según su propia descripción, no son propietarias de las parcelas que cultivan, solicitan a sus familiares –varones principalmente– el préstamo de parcelas para sembrar. En uno de los casos ella es quien invita a integrantes de su familia extensa para que siembren las parcelas que tienen a su cargo como sucesores en el ejido. Organiza las actividades de la siembra, propone la fecha de inicio de las actividades, selecciona y resguarda las semillas para el siguiente ciclo agrícola o en su defecto las consigue con sus vecinos.

Conocen tanto el trabajo de la tierra con tracción animal como con tractor y reconocen que hay una gran diferencia. Con la yunta el trabajo se hace mejor, pues el arado va más profundo, es un trabajo que se toma su tiempo, el tiempo en el que caminan los animales se puede sembrar al mismo tiempo maíz, frijol, calabaza, es un trabajo mejor y bien hecho.

Ahora, la mayor parte de los hombres y mujeres que siembran en Montenegro dependen de los tractoristas quienes en ocasiones “echan la semilla que les quedó de otras siembras” (Ejidataria comunicación personal, 30 de julio de 2022). Sin embargo, las mujeres entrevistadas han desarrollado estrategias para poder mantener la diversidad de la siembra transformando el monocultivo que hace el tractor en milpa. En una ocasión que se acudió con una de ellas a la parcela para revisar la siembra que se había hecho con el tractor:

comentó que no sabía si sembrar hoy o esperar a que cayera una lluvia, tomó la decisión de sembrar, aunque fuera un poco de habas en la parte en donde está húmeda la tierra, en los últimos surcos de la parcela. Llevó su bolsa de mandado en donde tenía varias bolsas pequeñas de plástico llenas de semillas, una de frijoles, una de habas y otra con semillas de girasol las colocó a la orilla del surco y nos dijo cómo y dónde sembrarlas... (Diario de campo, 30 de julio de 2022)

El tractor siembra el maíz de una manera que dificulta intercalar la semilla de frijol y calabaza, entonces, en la etapa del resembrado, con un azadón o pala ellas acuden a sembrar habas, garbanzos, frijoles y maíz de colores. Al terminar señalan los surcos en los que sembraron para darles el cuidado necesario durante el periodo del mantenimiento de la milpa (agosto–noviembre).

Con su gancho (una hoz con un mango largo) iba quitando las hierbas que pueden competir con el maíz, abría un poco la tierra, juntaba piedras, las quitaba del surco. Caminamos de un lado al otro de la milpa, solo en algunos surcos sembró soya, también sorgo, donde sembró la soya colocó en las cabezas de los surcos unos montones de piedras para señalar en dónde y en dónde sembró. (Diario de campo 30 de agosto de 2022)

Con estas prácticas mantienen la diversidad de cultivos en la parcela, crean sus espacios identificándolos, diferenciándolos. Establecen relaciones sociales a partir del espacio sembrado, por ejemplo, con el intercambio de semillas con veci-

nos y familiares, específicamente semillas de maíz criollo de distintos colores.

Frente al cambio en los materiales de construcción de sus viviendas, las mujeres han buscado alternativas, optando por guardar el maíz en tambos de metal, en lugares ventilados y altos de la vivienda. Procuran utilizarlo en los primeros meses después de la cosecha para que no se pique, evitando, no por completo, el uso de venenos porque, señalan que cambia el sabor de las tortillas.

Al indagar sobre las motivaciones para seguir sembrando, mencionaron que no es totalmente por motivos económicos, de ganancias o negocio pues al hacer cuentas de los gastos y compararlos con el producto del trabajo en la parcela no resulta redituable, “son muchos gastos y poca ganancia” se siembra por:

puro amor al arte, por ejemplo, para sacar ese maíz (señaló uno de los tambos de 200 L) gastamos \$1 500 pesos solo contando lo del tractor, esa misma cantidad de maíz la puedo comprar con \$1 000 pesos. (Diario de campo, 10 de marzo de 2022)

De modo que se pudieron identificar tres motivos para seguir sembrando. Uno es la posibilidad que brinda la parcela cultivada de convivir con la familia y los amigos, especialmente, en la temporada de elotes cuando el maíz está tierno. Tanto las mujeres como los hombres entrevistados identifican esta época como la más satisfactoria, los momentos de convivencia al comer elotes en la parcela, justifican todo el esfuerzo

realizado. En esa época se reúnen familias y vecinos en las parcelas para asar elotes, los fines de semana se puede ver a grupos de personas en las parcelas alrededor de fogones improvisados o hechos de material, comiendo elotes, los criollos son los más apreciados porque “están dulces” están “muy ricos”, “por eso me gustan estos” a diferencia de los de semilla mejorada que no tienen estas características.

Otra motivación es la salud, mencionan que los alimentos de la parcela son más sanos, de mejor calidad, sabor y textura. Sembrar les permite asegurarse que sus alimentos no contengan químicos dañinos para la salud, como sí los tienen otros productos agrícolas que venden en los supermercados. Por esto continúan haciendo tortillas, y comida a base maíz, frijol, calabaza, quelites, nopales.

Una de las protagonistas, respecto al destino de los productos de su trabajo en la parcela, mencionó que era para sus alimentos y recordó diversas recetas para aprovechar los productos de la milpa, comidas saladas y dulces que sigue preparando, que aprendió a hacer con su mamá o su abuela, por ejemplo:

... las gorditas que su abuela nombraba como “carretillas”, que se preparaban en el comal sobre piedritas de hormiguero, habló de los nopales revolcados, cuando se peleaban por el molcajete entre las hermanas, “los burritos” que son bolitas de maíz tostado pegados con miel de piloncillo, gorditas con manteca, el huitla-coche, la calabaza asada a las brasas, el

jocoque, el pinole... (Diario de campo, 14 de marzo de 2022)

Es así que como tercer motivo se identifica la variedad de comidas que siguen preparando con variaciones, incluso utilizando ingredientes industrializados, pero manteniendo como base los productos de la parcela. Como alimento principal identifican las tortillas, siguen sembrando porque les interesa seguir comiendo tortillas de maíz criollo de distintos colores ya que tiene mejor sabor y textura que el maíz de semilla mejorada. Las tortillas son el alimento central, está presente diariamente en sus comidas del día.

No (solo) el gusto, todo lo que implica, desde que pongo el nixtamal, desde que voy al molino, desde que llego y me siento tan a gusto a hacerlas y de comérmelas y de tenerme en mi refri mis tortillas, no es todo por gusto creo y pus luego yo sola digo ay, pero a ver si no tienes tiempo para que las haces si hoy tienes bien harto de lavar, pero ¡ah no!, prefieres hacer las tortillas, es por gusto. (Entrevista, 11 de abril de 2022)

Con su trabajo aseguran el acceso a este alimento, valorando la autonomía que les brinda el tener maíz para hacer tortillas en el momento que lo necesiten, así no dependen de las tortillerías que venden el producto caro y de mala calidad, pues no son de maíz criollo. En la comunidad existen dos molinos de nixtamal que todos los días dan servicio:

Caminamos rumbo a la calle Corregidora, llegamos al molino, afuera del local había varias mujeres, (12), y dos más adentro del local, junto con un hombre y una mujer quienes estaban moliendo el nixtamal de las cubetas que hacían una fila en el piso, cubetas llenas de nixtamal de maíces de diferentes colores, ella, entró y formó su cubeta, saludamos a las mujeres que estaban ahí. (Diario de campo, 14 de abril de 2022)

Otro espacio donde obtienen sus alimentos son los cerros que rodean Montenegro. Durante uno de los recorridos que hacen para recolectar frutos y plantas, se pudo observar el amplio conocimiento que tienen de la vegetación, sus variaciones de acuerdo con las estaciones del año y las modificaciones en la fisionomía del cerro. En otra caminata señalaron cinco tipos de nopales distintos, describieron su textura, frutos, sabor y las diversas formas de prepararlos casi igual a como lo hacían sus madres y abuelas, con un poco de bicarbonato en lugar de tequesquite, pues ya no es fácil conseguirlo. También identificaron los lugares donde brota o brotaba el agua, donde todavía están las pozas para que el ganado tome agua, los lugares para sus paseos o convivencias, que tienen como parte central, compartir comida con familiares y amigos.

Las trayectorias de vida y las entrevistas a otras ejidatarias mostraron la continuidad del trabajo en la parcela, incluso durante su incorporación al trabajo en las fábricas o en otras actividades remuneradas, seguían trabajando en

los periodos de descanso o vacacionales, empleando parte de su salario para el pago de los gastos de la siembra. Cuando dejaban de trabajar fuera de sus comunidades, regresaban a la parcela.

Si consideramos que el espacio geográfico se vuelve territorio al ser parte de la experiencia colectiva, como espacio vivido (Stamm, y Aliste, 2014), con su trabajo, las mujeres mantienen vigente una forma de apropiación del espacio, su territorialidad, a través del trabajo en la parcela y de las relaciones que establecen con las personas de su comunidad. Otra forma de apropiación y vivencias en los lugares del ejido es la relación con los cerros, saben sus nombres, conocen sus formas, veredas y su vegetación, identifican variedades y ciclos de las plantas que marcan las temporadas de recolección. Los cerros son lugares apropiados y vividos de forma cotidiana, a través de caminatas, convivencias y actividades de recolección, esos espacios siguen siendo su territorio.

Sin embargo, la relación de las mujeres con la tierra está condicionada por la falta de derechos sobre ella, situación que tiene dos aristas; una es que, al no ser propietarias de la tierra, las mujeres no tienen acceso a programas gubernamentales de apoyo a “los campesinos”, porque el principal requisito para ser “beneficiarias” es acreditar la propiedad de la tierra con un título de propiedad o el certificado parcelario. Los programas entregan semillas mejoradas de maíz, fertilizantes, ofrecen la renta de tractores a bajo costo. Esta falta de acceso

ha favorecido que conserven la semilla criolla, practiquen métodos de cuidado y producción menos dañinos o contaminantes además de cierta libertad en cuanto a las decisiones de qué sembrar, dónde y con quiénes. La segunda es que esta condición es la principal amenaza para la continuidad de su trabajo en la parcela ya que dependen de los familiares varones que toman las decisiones sobre el uso y destino de la tierra, colocándolas en una situación de vulnerabilidad y falta de visión a futuro de su actividad como agricultoras. Incluso en algunos casos siendo ellas las ejidatarias por sucesión, las decisiones las siguen tomando los hijos varones.

La trayectoria del territorio de Montenegro no puede narrarse sin el trabajo de las mujeres. Como espacio de transición el territorio se modifica desde el interior y exterior de la comunidad con la expansión de la ZMQ. El esfuerzo de ellas podría considerarse como una acción pequeña de resistencia, pero no débil, ya que la alimentación puede ser el elemento que se mantenga como resistencia, la alimentación que depende del trabajo agrícola puede hacer que más personas de la comunidad se involucren para establecer una nueva forma de relación con el espacio, más allá de un espacio valioso monetariamente, sino valioso por la posibilidad de un futuro que conserve espacios de autonomía, salud y cuidado de los elementos naturales.

DISCUSIÓN: PROCESOS DE CAMBIO EN EL TERRITORIO

El modo de vivir, experimentar y apropiarse del espacio geográfico es diverso, diferencias marcadas por género, edad, clase social, etnicidad. Como tal, la construcción del territorio es diversa en la medida que lo es la sociedad, generando distintas territorialidades entendidas como las formas de apropiación del territorio, construida de relaciones sociales al interior y al exterior de los grupos sociales, por lo tanto, dinámica, se modifica con los cambios de la sociedad. En este sentido es necesario leer el territorio desde las coordenadas espacio-tiempo y diversidad. Estas perspectivas posibilitan pensar las modificaciones del territorio como trayectorias, en su sentido dinámico.

En un mismo espacio geográfico conviven diversidad de grupos sociales con intereses y lógicas de organización del territorio diversas. Uno de los factores que intervienen en el cambio de los usos de suelo que se viven en la comunidad de Montenegro es su cercanía con la Zona Metropolitana de Querétaro y su apuesta por la industrialización, que impacta localmente creando diferencias en la producción del territorio, entre aquellas personas o grupos interesados en transformar las parcelas agrícolas en minas de material o zonas habitacionales, ya sea a través de empresas inmobiliarias o por el mismo crecimiento poblacional de la comunidad que requiere nuevas casas habitación, y las mujeres

y hombres que continúan sembrando la tierra para producir sus alimentos.

Derivado de lo anterior se propone ubicar tres ámbitos desde donde se pueden leer los procesos que intervienen en la transformación de la alimentación de la población a partir de la transformación-resistencia del territorio: el regional, el comunitario y el doméstico.

La revisión del contexto regional permite entender la relación de la comunidad rural frente al crecimiento de la ZMQ, como expulsora y reproductora de mano de obra útil a la industria y al sector de servicios, en interacción con una región de crecimiento industrial, punto de enlace entre las regiones económicas del país, acelerando así los cambios de uso de suelo en la comunidad. La trayectoria del territorio rural indica una transformación de los espacios impuesta por el modelo económico predominante, transformándolos en espacios de extracción de elementos vitales para el territorio agrícola, como el agua y el suelo que se extrae como tepetate para la construcción, así como de áreas para la expansión inmobiliaria que tiene un impacto directo en la dinámica social, en la percepción de la seguridad, en la reducción de espacios productivos de la comunidad rural. Desaparecen actividades de recolección de alimentos y áreas para actividades ganaderas de pequeña escala que son importantes en la alimentación de las personas de la comunidad, es un efecto de procesos regionales, influidos a su vez por procesos

nacionales y globales, que impactan en los modos de vida.

En el ámbito comunitario podemos leer estos cambios a partir de la relación entre generaciones de jóvenes, adultos y adultos mayores, cada generación moldeada por las actividades económicas en las que estuvieron involucradas, sus trayectorias familiares, sus expectativas, deseos, valoraciones distintas y sus diferencias en el acceso a la diversidad de sabores e ingredientes que conforman sus dietas. Los jóvenes acceden a empleos remunerados en las industrias cercanas, no tienen la obligación de acudir al trabajo en las parcelas, al que identifican como un trabajo “muy sacrificado” que no genera ganancias que permita cubrir los gastos familiares. El cultivo de la parcela dejó de ser una actividad familiar, la pérdida del ganado y el uso del tractor disminuyó la necesidad de la mano de obra familiar, ahora “es una actividad de los padres, madres, abuelas”.

Las personas de la generación de las mujeres entrevistadas vivieron el cambio e identifican un antes y un después del trabajo agrícola ahora cercado por la industria y los fraccionamientos, lo que les permite comparar, tomar decisiones sobre lo que ellas consideran la alimentación, la salud de sus familias y su futuro. Esa generación que trabajó por primera vez en las fábricas está jubilándose. Tanto hombres como mujeres están regresado a trabajar las tierras que no han vendido, como una opción para tener una actividad que les asegure gran parte de su comida, con alimentos que

disfrutan y que les brinda la oportunidad de convivir con sus familiares, y espacios donde las distintas territorialidades se mezclan y conviven.

En el ámbito doméstico donde el orden de género marca las desigualdades en las cargas de trabajo, el acceso a la tierra y a recursos que apoyan la actividad agrícola, al mismo tiempo, este orden coloca a las mujeres en un lugar preponderante en la alimentación de las familias. Por la división sexual del trabajo, las mujeres tienen una multipresencia¹⁷ que se puede leer como trabajo excesivo, (auto) explotación, pero también como la posibilidad de mantener este lazo con la tierra, como lugar que garantiza alimentos con un alto valor para la dieta familiar como lo es la tortilla. Es pertinente preguntarse si la tierra es considerada por ellas desde otro régimen de valor que escapa a la lógica mercantil predominante y más aún, después de la modificación constitucional que permite su venta.

El género y la división sexual del trabajo juegan un papel fundamental en la construcción de territorialidades, coloca a las mujeres en el espacio doméstico invisibilizando su papel primordial en el trabajo en la tierra al considerarlo como ayuda o apoyo a un trabajo de

17. Por el trabajo que se les asigna, las mujeres deben estar presentes en muchos lugares, condición que provoca una sobrecarga de trabajo que tiene como consecuencia desgaste físico y emocional (Torres, Beltrán, Guerrero, Vizcarra y Salguero, 2020).

varones. Sin embargo, se ha demostrado la importancia de su participación en diversos aspectos de la agricultura a pequeña escala, por ejemplo, en América Latina, son responsables del 90 % de la producción de alimentos para las familias rurales (Korol, 2016), además de participar en las actividades de procesamiento, conservación y comercialización de productos agrícolas, algunas autoras coinciden en lo relevante que ha sido para la conservación de la biodiversidad, para el mantenimiento del sistema productivo milpa, la seguridad y soberanía alimentaria (Leyva-Trinidad, et al., 2020; Zapata, Martínez, Martínez y Ayala, 2020).

En el caso de las mujeres de Montenegro, el trabajo que realizan año con año en las parcelas agrícolas para cultivar parte de sus alimentos es fundamental para mantener la existencia de ese territorio rural. Como espacio vivido, las parcelas significan trabajo, salud, alimento, convivencia. Espacio de la experiencia y memoria de quienes las trabajan, lugar de aprendizajes que les recuerda quiénes fueron, quiénes son (¿y quiénes pueden ser?). Las mujeres que se mantienen trabajando la tierra crean su territorio al experimentarlo.

Nuestra comida está definida por elementos naturales, económicos, políticos, climáticos, traducidos por el formato cultural que traduce y adapta todo eso como comida. “Comer es un evento situado” (Aguirre, 2010, p. 14), en un tiempo, una geografía y una cultura, en un territorio. De esta forma, la alimenta-

ción en Montenegro se define por múltiples factores ante los cuales las mujeres mantienen con actos cotidianos ciertos ingredientes y formas de preparación que logran relacionar con lo producido en la parcela.

Las mujeres protagonistas por su edad y sus trayectorias de vida que se formaron en relación cercana al trabajo en la tierra, tienen preferencia y amplio conocimiento sobre la comida que se puede preparar con lo que producen con su trabajo en la tierra, las tortillas hechas a mano, con maíz criollo, es el alimento más común. Pueden distinguir por el sabor y textura, las tortillas que están hechas con maíz de semilla mejorada de las de maíz criollo. Procuran que sus hijos e hijas también tengan la posibilidad de consumirlos, en ocasiones se enfrentan a las diferencias en la alimentación de los hijos e hijas que han tenido acceso a ingredientes distintos desde la niñez, tanto por su acceso a niveles más altos de escolarización, como por el fácil acceso a productos comestibles industrializados. En casi cada cuadra de la comunidad se observan comercios que ofrecen una variedad de esos productos, como refrescos, golosinas, pastelillos, etc., modificando sus gustos y, sobre todo, por la desvalorización que algunos alimentos tienen por representar un pasado que se identifica con “pobreza”, de tal forma que la brecha se hace aún más grande.

Las mujeres mantienen un papel determinante en el futuro del territorio con la preservación y puesta en práctica

de sus saberes en el cultivo de la tierra, manteniendo el beneficio ambiental que esta práctica significa para la infiltración de agua y conservación de la vegetación. Así como por la transformación de los productos de la milpa en comida, al mantenerlos vivos y presentes en las dietas de sus familias pueden intervenir en el proceso de territorialidad, en las formas de apropiación de las generaciones jóvenes de su espacio.

Cuando siembran lo hacen teniendo como contexto la expansión de la zona urbana y la reducción de la superficie agrícola en el estado de Querétaro ante políticas gubernamentales que priorizan la agroindustria, falta de apoyos efectivos a los y las ejidatarias provocando marginación y pobreza que dejan como única alternativa el abandono de la tierra para buscar empleos fuera de sus comunidades, la renta o venta de sus parcelas. Lo cual agrega mayor presión sobre la tierra que es utilizada para la construcción de viviendas e impone mayores obstáculos a las mujeres para mantenerse sembrando, además de las desventajas que implican las desigualdades de género que limitan su acceso a la tierra y apoyos para la producción agrícola, que aceleran los cambios en las formas de cocinar y de elaborar la comida. Es así como es de gran valor las acciones de resistencia de las mujeres que a pesar de todo se mantienen produciendo alimentos en las parcelas y conservando sus formas de preparación.

REFLEXIÓN FINAL

La información obtenida mostró la centralidad del tema de la alimentación, especialmente cuando se aborda desde el trabajo de las mujeres en las parcelas de cultivo, permitió contar con datos, historias, recuerdos, opiniones, que ubican al trabajo de las mujeres como parte de una resistencia que se vincula con las trayectorias de sus territorios. La alimentación como finalidad de su trabajo en las parcelas agrícolas brinda un sentido, un por qué y para qué de su labor y del espacio apropiado.

Las mujeres que continúan sembrando sus parcelas para producir alimentos no solo conservan el cultivo de frijol, maíz, calabaza; contribuyen a mantener funciones como la filtración del agua, la conservación de diversas plantas, transformando los productos de las parcelas en comida. Sus acciones significan también una forma de mantener el territorio al conservar la preparación de alimentos provenientes de la tierra que cultivan, a pesar de que esa comida se ha visto permanentemente amenazada con acciones cotidianas como la asistencia a los lugares de trabajo; la compra en supermercados de productos comestibles distintos a los acostumbrados; por las tiendas locales que venden alimentos chatarra, además de la constante desvalorización de los alimentos que provienen de la parcela y del cerro, calificados como alimentos de cuando “eran pobres”, pues con el trabajo asalariado se presentó la posibilidad de “mejorar” consumiendo

los productos que se pueden comprar con dinero fuera de la comunidad.

Comer no solo es una cuestión de preparar alimentos, como se ha mencionado ya, es un acto social que crea relaciones y cohesión que, en este caso, al ser resultado del trabajo en la parcela va más allá del espacio doméstico al establecer relaciones con vecinos y otros integrantes de la comunidad.

Encontramos indicios de que la relación de las mujeres con el territorio está ligada a una valoración distinta de la tierra cultivable. Se trata de algo más que un bien que se puede mercantilizar es el espacio de seguridad, de producción de alimentos con el sabor, textura y disponibilidad deseada que les permite decir: “no dependo de las tortillerías, puedo hacer mis tortillas cuando quiera y como quiera”. La tierra también representa un espacio para la convivencia con familiares, vecinos y amigos.

La valoración que hacen las mujeres de la tierra y del trabajo para producir alimentos no se identifica con una valoración que mira al pasado, de nostalgia por las formas de vida anteriores sustentadas en ese territorio agrícola que pasó a manos de los campesinos en la década de 1930. Es una valoración que apunta al futuro; sembrar para ellas es una forma de contrarrestar la mala alimentación de sus familias y que al mismo tiempo retrasa los efectos del asfalto sobre el suelo fértil. Es así como podemos definir su acción como una forma de resistencia. Si la transformación del territorio del ejido de Montenegro ha sido a través de una

transformación paulatina de las tierras de cultivo en planchas de asfalto, considerada en ocasiones una consecuencia lógica, como el futuro irremediable del territorio, guiada por una idea hegemónica de desarrollo, impide visualizar el trabajo de las mujeres como una acción de resistencia que pueda confrontar ese avance silencioso en un futuro.

A pesar de que las mujeres que siembran tienen una visión diferente del territorio, esta diferencia no se ha transformado aún en un conflicto, no se identifica una acción de defensa explícita del territorio pues al verse la urbanización como un futuro irremediable no se ubica un conflicto el cual tiene “la capacidad de crear un espacio público de debate ... los conflictos son plataformas de toma de palabra de actores olvidados o no considerados en las estructuras de gobernanza...” (Melé, 2013, citado en Stamm y Aliste, 2014, p. 74). Ese espacio público es necesario para poder hablar de una defensa.

¿Existe la posibilidad de develar el conflicto cuando se vive la transformación del territorio como una transformación “normal” de lo rural a lo urbano, cuando algunas de las ideas de futuro han sido invadidas poco a poco por el asfalto? Los hallazgos muestran cómo, a pesar de los cambios, la comida se mantiene como uno de los espacios que justifican el trabajo en la parcela, como única vía segura de obtener sabores texturas, inocuidad y calidad de la comida. Esta actividad depende de la generación a la que pertenecen

las mujeres que participaron en la investigación y que tienen un punto de comparación entre ese antes y después de los cambios en Montenegro. Ellas como los ejidatarios de su generación poseen los conocimientos del trabajo en la parcela, pero son quienes poseen los saberes para la transformación de esos alimentos en la cocina, son las agentes que pueden ser el punto de unión y educación de las nuevas generaciones.

El trabajar en una nueva valoración de esta alimentación resulta primordial para este objetivo, mantener el contacto cotidiano para la transmisión de estos saberes es primordial. A la par de analizar el daño que ocasionan en la salud los alimentos procesados que han tomado popularidad en la comunidad. Entendido así, las acciones de resistencia y defensa del territorio dependen de la visualización del conflicto dialogado en un espacio público, por lo que es necesario ampliar la audiencia para esos saberes y ese tipo de valoración de la tierra de cultivo como fuente de alimentación y futuro; entonces, la alimentación podrá ser una de las respuestas.

REFERENCIAS

- Aguirre, P. (2017). *Una historia social de la comida*. Lugar Editorial.
- Aguirre, P. (2010). La construcción social del gusto en el comensal moderno. En, P. Aguirre, M. Katz, M. Bruera, *Comer: Una palabra con múltiples sentidos* (pp. 13- 63). Libros del Zorzal.
- Aliste, E. (2010). Territorio y ciencias sociales: trayectorias espaciales y ambientales en debate. En E. Aliste Almuna & A. V. Urquiza Gómez, *Medio ambiente y sociedad. Conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas* (Comp.), (pp. 55-76). RIL Editores.
- Berruecos, L. (2012). Una aproximación interdisciplinaria a los conceptos de espacio y territorio. En M. Reyes y A. López, (Coords.), *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales* (pp. 49-80). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bolados García, P., Sánchez Cuevas, A. (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las “Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”, Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-977>
- Cámara de Diputados de México (1992, 26 de febrero) Ley Agraria, Diario Oficial de la Federación, última reforma, 08-03-2022. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAgra.pdf>
- Castañeda, M., (2010). Etnografía feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos, (Comps.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). Universidad Nacional Autónoma de México.

- Consejo Nacional de Población (2023). *Índices de marginación por localidad 2020*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>
- Fernández, M. T., (2012). La lucha de las mazahuas por el agua. *Revista de Estudios de Género. La ventana, IV*(36), 335-341.
- Fideicomisos Instituidos en relación con la Agricultura. (08 de septiembre de 2016). *FIRA presente en la segunda etapa de Agropark Querétaro*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/fira/prensa/fira-presente-en-la-inauguracion-de-la-segunda-etapa-de-agropark-queretaro?idiom=es-MX>
- Flores, G., Paré, L., y Sarmiento, S., (1988). *Las voces del movimiento campesino y política agraria 1976-1984*. Siglo XXI.
- Gobierno del estado de Querétaro. (2021). *Plan estatal de desarrollo. Querétaro, 2021-2027* <https://cepaciqueretarogob.mx/img/PDF/PEDQ.pdf>
- Hernández X, E., Inzunza, M., Solano S., Arias R., & Parra V., (2011). La tecnología del cultivo. *Revista de Geografía Agrícola*, (46-47), 91-96.
- Hernández, J., Oreano, D. (2021). Inundaciones por zonas funcionales en la subcuenca Santa Rosa Jáuregui, Querétaro, México. *Revista Geográfica De América Central*, 1(68), 241-267. <https://doi.org/10.15359/rgac.68-1.9>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020a). *Censo General de Población y Vivienda 2020, México*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020b). *Panorama sociodemográfico de Querétaro, Censo de población y vivienda 2020b*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197957.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2019). *Encuesta nacional agropecuaria 2019*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ena/2019/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2017). *Encuesta Nacional Agropecuaria*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ena/2017/#microdatos>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Censo General de Población y Vivienda 2010, México*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2007). *Censo agropecuario 2007, Panorama agropecuario de Querétaro*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/agropecuario/2007/anua_y_perenes/qro/CulttanpeQro2.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (1991). *El sec-*

- tor agropecuario en el estado de Querétaro. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825118402>
- Korol, C., (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*. GRAIN, Acción por la Biodiversidad, América Libre.
- LaDanta LasCanta. (2018). De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala. *Ecología Política* (54) pp. 37-43.
- Leyva-Trinidad, D.A., A. Pérez-Vázquez, I. Bezerra da Costa y R.C. Formighieri Giordani, (2020). El papel de la milpa en la seguridad alimentaria y nutricional en hogares de Ocotlán Texizapan, Veracruz, México. *Polibotánica*, (50), pp. 279-299. <https://doi.org/10.18387/polibotanica.50.16>
- Longa, F. (2010). *Trayectorias e historias de vida: perspectivas metodológicas para el estudio de las biografías militantes*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata. <https://www.aacademica.org/000-027/90>
- Martínez, E. (2019). *Miel y soya transgénica. Análisis socioambiental y de género en dos localidades de Hopelchén, Campeche* [Tesis presentada como requisito parcial para obtener el grado de Doctor en Ciencias] Colegio de Postgraduados <http://colposdigital.colpos.mx:8080/jspui/handle/10521/3484>
- Meillassoux, C., (1998). *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI.
- Morett-Sánchez, J., y Cosío-Ruiz, C., (2017). Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, Enero-Marzo, 2017, 14(1) 125-152.
- Registro Agrario Nacional. (2017). *Nota técnica sobre la propiedad social*, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. http://www.ran.gob.mx/ran/indic_bps/NOTA_TECNICA_SOBRE_LA_PROPIEDAD_SOCIAL_v26102017
- Registro Agrario Nacional. (2022). *Sistema Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, Ficha Técnica ejido Montenegro*. Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial Y Urbano. <https://phina.ran.gob.mx/consultaPhina.php>
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., Wangari, E. (2004). Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista. En V. Vázquez y M. Velázquez (comp.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, (pp. 343-371). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Secretaría de Gobierno. (2009, 29 de mayo). Declaratoria por la que se declara Área Natural Protegida, La sombra de Arteaga. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro*, tomo CXLII, No. 34, pp. 4384-4406. Santiago de Querétaro.

- <https://lasombradearteaga.segobqueretaro.gob.mx/>
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP). (2021a). *Panorama agroalimentario 2021, Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural*. Gobierno de México. https://nube.siap.gob.mx/gobmx_publicaciones_siap/pag/2021/Panorama-Agroalimentario-2021
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera. (SIAP). (2021b). *Querétaro. Infografía agroalimentaria 2021*. Gobierno de México. https://nube.siap.gob.mx/infografias_siap/pag/2021/Queretaro-Infografia-Agroalimentaria-2021
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera. (SIAP). (2022). *Querétaro. Infografía agroalimentaria 2022*. Gobierno de México. https://nube.siap.gob.mx/infografias_siap/pag/2022/Queretaro-Infografia-Agroalimentaria-2022
- Serna, A. (2010). Industria y territorio rural: la constitución de un corredor agropecuario e industrial en el estado de Querétaro. *Región y Sociedad*, 22(48), 77-111.
- Stamm, C. y Aliste, E., (2014). El aporte de un estudio territorial al estudio de los conflictos socio-ambientales. *Revista Faro*, 2(20) (II Semestre 2014), 66-78.
- Svampa, M. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad* (256), 127-131.
- Torres, X, Beltrán, O, Guerrero, T., Vizcarra, I., Salguero, A. (2020). División sexo-genérica del trabajo y multipresencia en las prácticas de alimentación femeninas basadas en maíz en una comunidad mixteca del estado de Guerrero. En I., Vizcarra (coord.), *Volteando la tortilla. Género y Maíz en la alimentación actual de México* (pp. 61-84). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vizcarra, I. (coord.) (2020). *Volteando la tortilla. Género y Maíz en la alimentación actual de México*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Zapata, E., Martínez, L, Martínez, B. y Ayala, M. (2020). Mujeres y hombres en la milpa de una comunidad triqui alta. En I. Vizcarra (Coord.), *Volteando la tortilla. Género y Maíz en la alimentación actual de México* (pp. 129-150). Universidad Autónoma del Estado de México.

TRES LECTURAS DEL TOPÓNIMO DE ZACATLÁN: HISTORIA, INTERPRETACIÓN Y PAISAJE

THREE READINGS OF THE TOPONYM ZACATLAN:
HISTORY, INTERPRETATION AND LANDSCAPE

ÁNGEL CRISTIAN OLVERA HERRERA
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-6877-0565>

Fecha de entrega: 01 de agosto de 2023
Fecha de aceptación: 26 de septiembre de 2023

A Fernanda Herrera González

RESUMEN

El presente trabajo aborda el estudio del topónimo de Zacatlán en tres fuentes de tradición indígena distintas: la tenochca, la tetzcocana y en la pintura mural del siglo XVI. La diferencia, más que hablar de diversas escuelas regionales en el valle Central durante la época del contacto, radica en los soportes, cada una con diferencias gráficas según sus intenciones. El estudio del topónimo de Zacatlán no sólo involucra los actuales métodos del sistema de escritura jeroglífica náhuatl, también comprende todo un análisis filológico acorde a las fuentes utilizadas, así como del territorio en concreto.

PALABRAS CLAVE: *Zacatlán, topónimo, escritura náhuatl, códices, zacatl*

* Licenciado en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro de la Asociación de Estudios Históricos y Sociales de Zacatlán. Sus líneas de investigación son la Historiografía de Tradición Indígena tanto de códices como de crónicas, así como la Historia de Zacatlán y la Sierra Norte de Puebla. Contacto: acoh_angel@hotmail.com

ABSTRACT

The current work addresses the study of the toponym of Zacatlán in three diverse sources of indigenous tradition: The Tenochca, the Tetzcocan, and in the mural painting of the 16th century. The difference, rather than speaking of diverse graphic schools in the Central Valley during the contact period, lies more in the supports, each one with graphic differences according to their intentions. The study of the toponym of Zacatlán should not only involve current methods of the Nahuatl hieroglyphic writing system but also encompass a philological analysis in accordance with the sources used and the specific territory.

KEYWORDS: *Zacatlán, Toponym, Nahuatl Writing, Codex, Zacatl*

INTRODUCCIÓN

Recientes estudios acerca de topónimos nahuas se han asociado en relación con el paisajismo y las semejanzas gráficas que existen en el ambiente. Varios de estos topónimos contienen una gran cantidad de información, aludiendo al espacio en similitud a cerros, deidades, flora o fauna según los rasgos físicos del lugar¹; sin embargo, la mayoría de los gli-

fos toponímicos que conocemos son una mirada ajena a las regiones originarias, dominando en gran medida los caracteres de origen tenochca, mostrando que las convenciones gráficas no tuvieron una forma estandarizada de representación, como se observa en el topónimo de Zacatlán. Si bien, Alfonso Lacadena (2008) había argumentado dos manifestaciones regionales distintas, diferenciando la Tenochca y Tlatelolca de la Tetzcocana ya que esta última utilizaba con mayor medida logogramas en lugar de silabogramas, nuestra propuesta va encaminada a que estas variantes gráficas dependen más de las intenciones de la propia fuente y del soporte que de una forma preestablecida de escritura glífica náhuatl.

Este trabajo tiene como objetivo el estudio de tres topónimos de Zacatlán en tres fuentes distintas con intenciones totalmente ajenas entre sí, mostrando que los rasgos polivalentes del topónimo obedecen más a los propósitos del soporte que a los estilos mencionados por Lacadena². El primero se estudia en el *Códice Xólotl* con seis representaciones distintas, tratando de abordar su estudio glotográfico como semasio-

cesco, 2023, pp. 134-138). Sobre el paisajismo y sus representaciones véase la obra de Ramírez y Fernández (2020).

2. Ya Gordon Whittaker (2009, p. 73) había criticado la propuesta de Lacadena sobre la distinción de escuela tenochca/tlatelolca y tetzcocana, poniendo de ejemplo al *Códice de Tlatelolco* y el *Códice Aubin*, los cuales contienen una cantidad considerable de glifos silabográficos.

1. Sobre el *paisajismo* o *landscape* nos referimos a una manifestación visual que da identidad a los territorios, involucrando no solo características visibles del espacio físico, sino, escenarios cotidianos asociados con el lugar (Perono y Fran-

gráfico³; no obstante, este códice, al ser una fuente de lecturas ambivalentes, es necesario aclarar –como se hace en la primera parte– la errónea organización de sus planchas, ya que Zacatlán, extrañamente, es parte del proceso etimológico de las fuentes tetzcocanas, también presente en el *Códice Xólotl*, lo que nos lleva a analizar las menciones de nuestra zona de estudio en otras fuentes de tradición indígena. La lectura del códice inicia desde otro punto de partida pues los cronistas que interpretaron la pictografía nos han acostumbrado a abordarlo únicamente desde Tetzco, mostrando que las variantes toponímicas van acompañadas de los procesos históricos, tema descuidado por los estudiosos de la escritura jeroglífica náhuatl.

El topónimo de Zacatlán está conformado por el logograma *zacatl*, un glifo común en las fuentes tetzcocanas y, utilizado comúnmente en la escritura glotográfica tanto en topónimos como antropónimos, aunque también se presenta de forma ideográfica⁴ (semasiográfica),

principalmente en los llamados glifos de parcela y como asociación natural, siendo importante señalar un estudio heterogéneo como todo un *corpus* de comunicación visual entre ambos sistemas de escritura.

Zacatlán en el *Códice Mendoza* tampoco se excluye de ser un sistema meramente glotográfico; el *zacatl* –como veremos en la tercera parte– fue un glifo usado en repetidas ocasiones para describir lo material y la gramínea, por lo que los *tlacuiloque* (escribas o ilustradores) buscaron ampliar las diferencias gráficas en su representación, valiéndose incluso de sus conocimientos de herbolaria tenochca para el topónimo de Zacatlán, retratado con otro nombre, el zacatón, una planta común de la Sierra, lo que evidencia la precisión que debían tener los escribas para conocer las zonas representadas.

3. Recientemente Borkaw y Mikulska (2015) han sintetizado la discusión entre ambos sistemas, denominados como glotográfico, los civilizados y que producen una estructura del lenguaje oral, mientras que el semasiográfico, no civilizado, como precursor de la escritura. No obstante, ya varios investigadores, a pesar de las discrepancias en la utilización de términos, han indagado acerca de un uso de ambos mecanismos (Wright 2012; Whittaker 2021; Mikulska 2015; Dehouve 2017).

4. Se opta por usar el término ideográfico cuando se aborde un glifo o escena de forma semasiográfica, es decir, cuando el sistema glotográfico limite la interpretación, anteponiendo el valor se-

mántico al sonoro. Kataryzna Milkulska (2015, p. 186) basada en Saussure, menciona dos tipos de topologías del lenguaje, el fonético e ideográfico, el cual “la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos que se compone. Ese signo se refiere al conjunto de la palabra, y de ahí, indirectamente, a la idea que expresa”. Boone (2000, pp. 33-34) definió este sistema como “imágenes aisladas que transmiten ideas, conceptos o cosas más grandes o imposibles de retratar”, dividiendo los ideogramas como representativos, cuando la imagen muestra un elemento o parte de éste; mientras que el convencional se transmite de forma arbitraria, como a una escena o acontecimiento. Dicho sistema no puede relacionarse con la escritura glotográfica (Whittaker, 2009, p. 53), como el prematuro ejemplo de logogramas homónimos de Prem (2008, pp. 18-19).

El tercer topónimo proviene de la pintura mural del exconvento franciscano en Zacatlán, y, debido a que su función era entendida en conjunto con la comunidad, se empleó como un ideograma entre un sistema de formas que debieron dar identidad al lugar debido al lugar expuesto, contrario a los intereses de los códices. Consideramos que el paisajismo juega una función primordial en similitud con los topónimos, es por lo que tratamos de identificar a Tenamitec (presunto altépetl vecino de Zacatlán), según la premisa entre el paisaje y la concordancia en las formas gráficas que permutan con la realidad.

ZACATLÁN EN LA ETIMOLOGÍA TETZCOCANA

Solemos ubicar a las fuentes tetzcocanas, ya sea escritas o pictográficas debido a las diferencias en los sucesos migratorios aztecas, las cuales involucran un pasado bárbaro relacionado con los chichimecas de Xólotl, al vanagloriado Nezahualcóyotl y una jerarquía de dominio en el valle Central antes de la formación de la Triple Alianza (Lee y Brokaw 2014, pp. 1-5; Douglas, 2010, pp. 37-41; Lesbre, 2016, pp. 75-110). Las fuentes de tendencia tetzcocana, a diferencia de las tenochcas, describen un dominio en la parte de la Sierra⁵ prin-

cialmente en las zonas de Tulantzinco y Huauhchinanco como se observa en el *Códice de Cuaxicala* (Stresser-Péan, 1995) y el *Mapa Quinatzin*.

En muchos casos, las fuentes tetzcocanas implican antecedentes toltecas en referencia a la gran Tollan, principalmente desde su decadencia hasta el éxodo de sus habitantes hacia valle Central sin antes pasar por la Sierra. Por ejemplo, los *Anales de Cuauhtitlán* narra el éxodo de los chichimecas a Tollan, “pasando por Cuauhquechollan, Huexotzinco, Tlaxcallan, Tliluhquitepec, Çacatlantonco y Tototépec” (Velázquez y León-Portilla, 1992, p. 6). Los intérpretes de los *Anales*, basados en varias fuentes, ya sean escritas o pictográficas, no lo traducen directamente como Zacatlán —como más adelante veremos—, sino que se refieren al pueblo como “Lugar del pequeño Zacate”⁶. Este tipo de discrepancias en la interpretación del

bajo una pequeña demarcación territorial, con sus propias particularidades tanto económicas como políticas, con una amplia interacción hacia el Centro y Costa de México. García Martínez (2005, p. 28) utiliza el término de la *Sierra* para identificar a la región aquí mencionada, mientras que Davies (1968, p. 120) y Carrasco (1996, p. 497), basados en las fuentes de tributación mexicas, definieron esta zona como Nororiental debido al eje hegemónico del centro de México; nosotros optamos por el término de Martínez.

6. Zacatlán tradicionalmente se traduce como “lugar donde abunda el zacate”. La palabra *zacatl* llega a ser traducido como hierba (Hernández, 1943, pp. 393-401) o paja (Molina, 1571, p. 284), mientras que Sahagún (2016, p. 934) lo traduce como heno o grama.

5. A la Sierra nos referimos a los grupos étnicos de la actual Sierra Norte de Puebla (principalmente de filiación nahua) lo cuales, a pesar de encontrarse presuntamente en condición de sometimiento antes de la llegada de los españoles, subsistieron

topónimo de Zacatlán son recurrentes en las crónicas; Domingo Muñón Chimalpáhin (2003, p. 23) en la *Séptima Relación* menciona que los chichimecas “Partieron nuevamente de allí y llegaron a Zacatlán o a Zacatépec”. Sabemos que, por el contexto de la crónica del chalca no se trata de Zacatlán debido a que indica localidades del actual Estado de México, y, a diferencia de los *Anales de Cuauhtitlán* podemos asegurar que se trata de la localía de la Sierra ya que se relaciona con varios pueblos serranos. La mención de Chimalpáhin recuerda el glifo de Zacatlán y Zacatepec en el *Códice Xólotl*; si observamos la lectura de ambas zonas con el determinativo de *tepētl*, “cerro”, encontramos grandes similitudes entre ambos topónimos, por lo que el intérprete de fuentes pictográficas tenía que manejar distintas habilidades en la lectura de jeroglíficos nahuas como el contexto de la lectura.

La fuente tlaxcalteca de Diego Muñoz Camargo (1998, p. 90) y el *Anónimo Mexicano* (2005, p. 44) de igual manera aluden a Zacatlán para pueblos serranos, pero, a diferencia de las fuentes tetzcocanas, mencionan un grupo denominado por el etnónimo olmeca zacatecas que llegaría a Zacatlán (muchas veces relacionado con los olmecas xicalancas del Epiclásico) para después ser exiliados por los teochichimecas. Al igual que los *Anales de Cuauhtitlán*, las fuentes tlaxcaltecas emparentan a Zacatlán junto a Tlatlahquitepec, Iztacamaxtitlan, Tepeyacax y Tetela (Muñoz, 1995, p. 130),

en ocasiones aliado con Huexotzinco y enemigos de la Triple Alianza.

La *Historia Tolteca-Chichimeca* también registra a Zacatlán durante el periodo de migraciones chichimecas; después de la caída de Tollan, los toltecas y nonoalcas habrían migrado hacia Cholula habitada por los olmecas xicalancas, estos, al ser maltratados por sus habitantes, buscarían socorro hacia el norte por otros chichimecas para vencer a los olmecas xicalancas. Los chichimecas saldrían de Chicomóztoc como se observa en la famosa escena de las cuevas en grupos de siete en los que encontramos a los cuauhtinchantlacas, moquiuixcas, totomihuaques, acolchichimecas, tzautecas, malpantlecas, tlaxcaltecas y zacatecas (Kirchhoff, *et al.*, 1976, p. 180). Podemos ver en la mítica representación a los chichimecas zacatecas ilustrados con el elemento del zacate, lamentablemente la historia de Cuauhtinchan no vuelve a referirse a los zacatecas.

Cabe hacer mención sobre Zacatlán y su proceso etimológico ya que no se trata de un registro inédito de la fuente de Cuauhtinchan; Juan de Torquemada en el libro III de *Monarquía Indiana* menciona que Don Luis, originario de Ahuacatlán, *tlaxilacalli* totonaco de Zacatlán, le informa que los totonacos saldrían de Chicomóztoc, construirían la pirámide del Sol y la Luna para después pasar por Atenamitec, donde ahora es Zacatlán (1997, p. 381).

Otro relato es el llamado *Teoamoxtli*, “Libro de los Dioses” o *Historia Tol-*

teca (Whittaker, 2016, p. 38), que se encuentra principalmente dentro de la *Sumaria Relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1997, p. 270), que relata la fundación y destrucción de los toltecas. La crónica inicia con el éxodo de los toltecas antes de su establecimiento, comenzando su exploración en Chimalhuacán, Tuzapan, Tulantzinco y Zacatlán. Según la *Historia Tolteca* uno de los siete principales, Chalcatzin descubriría Zacatlán, haciendo a su hijo Zacapantzin señorío de la zona, derivando su antropónimo personal al nombre del lugar. La *Historia Tolteca* es una historia ajena que antecede a la interpretación del *Códice Xólotl* por Ixtlilxóchitl (Nicholson, 2001, pp. 125-128). Sobre este texto, ya Gordon Whittaker (2016, pp. 55-56) ha demostrado que se trataba de una fuente pictográfica, por lo que es importante señalar que el cronista conoció el topónimo de Zacatlán de un código diferente al *Códice Xólotl*, evidenciando la misma fórmula etimológica que involucra a Zacatlán en dos fuentes distintas.

Aunque son variadas —e incluso imprecisas— las interpretaciones en los glifos y lectura del *Códice Xólotl* por Alva Ixtlilxóchitl, Juan de Torquemada y el *Anónimo Mexicano*, sus crónicas nos ayudan a intuir la forma en la que tuvo que ser leído el código, coincidiendo con la lectura inicial con la llegada de los chichimecas comandados por el explorador Xólotl después de la destrucción del Tollan. Esto es importante para nuestra zona de estudio debido a que las crónicas conectan a Tequihuatzin, pri-

mer gobernante de Zacatlán como hijo de Nopaltzin y nieto de Xólotl, (protagonistas del código en la primera parte), a pesar de no existir una genealogía directa al principio del código, por lo que Zacatlán —como hemos visto con otras fuentes de tendencia tetzcocana— también se incluye en la etimología mítica del *Códice Xólotl*.

Según la lectura convencional del código por los cronistas, la historia de los chichimecas comienza con la exploración de Xólotl y Nopaltzin en el valle Central después de la caída del Tollan como se observa en la plancha X.010⁷, dando por hecho el parentesco entre Nopaltzin y Xólotl en las crónicas, posiblemente para enaltecer la jerarquía de Tetzcocho debido a la justificación de ser el primer descubridor de la zona; sin embargo, los cronistas van más allá y describen la genealogía de Xólotl que no es visible en el código, mencionan que los chichimecas tenían un reino comandado por Mozeloquixtzin, heredado por su hijo Tlamacatzin, padre de Axcauhtzin y hermano mayor de Xólotl (Ixtlilxóchitl, 1997, pp. 291; Torquemada, 1975, p. 39, Crapo y Glass-Coffin, 2005, pp. 11-12), probablemente esta información provenía de otra fuente utilizada por los cronistas, similar a la fórmula empleada en la *Historia Tolteca* para completar la historia del código, pero, al ser detallada la información de Xólotl, consideramos,

7. Se utiliza el trabajo de Marc Thouvenot (2017) del *Códice Xólotl* para la clasificación y el orden de planchas.

debió ser parte del *Códice Xólotl* en unas páginas actualmente desconocidas.

La composición tradicional del *Códice Xólotl* es de 10 planchas ordinarias y 3 planchas descritas como complementarias debido a que estas fojas (X.011, X.012 y X.013) coinciden en medio de la primera X.010 y segunda X.020 plancha, principalmente la X.012, donde se observa la genealogía de Chalchiuhtotomotzin de Chalco, la llegada de los acolhuas y los presuntos hijos de Nopaltzin y nieto de Xólotl, repitiendo datos de la plancha X.020. Charles Dibble (1989, pp. 43-46) consideró que estas planchas complementarias (I y II bis) dan continuidad a la plancha X.020, al igual que la composición de Marc Thouvenot (2017), pero, a diferencia de Dibble, el investigador menciona que estas hojas formaban probablemente parte de otro documento debido a que los cronistas no buscaron una interpretación de estas fojas. Un reciente estudio de Jerome Offner (2021, pp. 457-458) observa que las planchas X.012 y X.011 se conjuntan a pesar de haberse fabricado en momentos diferentes; además, el investigador con un estudio codicológico, forma lo que sería la composición inicial del *Códice Xólotl*, establecida por 6 hojas de papel *āmatl* y 3 fragmentos. Esta información coincide con la composición que Lorenzo de Boturini (1999, p. 3) describió del código en el *Catálogo del Museo Histórico Indiano*, mencionando que el manuscrito contenía “6 fojas y 10 planchas útiles”; sin embargo, el anticuario puntualiza en la existencia de otras 10

planchas, probablemente similares a la foja X.013 que no parece estar en orden con el código⁸. Consideramos la posibilidad de que los cronistas debieron haber sacado la información de la genealogía parental de Xólotl en estas planchas útiles debido al salto interpretativo después de la *Historia Tolteca*.

Offner propone que la reorganización de las planchas X.012 y X.011 cuentan otra historia introductoria además de la plancha X.010 (2021, p. 465), aunque nosotros consideramos que en realidad se tratan de las planchas que anteceden al clásico inicio del *Códice Xólotl*. Si observamos la plancha X.012, en la parte inferior de la izquierda (Figura 1), veremos a Xólotl con una línea genealógica que parece ir hacia su esposa Tomiyauh, por desgracia las condiciones del código no nos permite ver más parentescos, pero esta línea genealógica también se repite con Nopaltzin, y, si seguimos la lectura de los cronistas podemos completar la lectura del código, por lo que la línea genealógica va conectada con sus hijos, Tlotzin futuro gobernante de Tenayuca; Tequihuatzin de Zacatlán y Popozoc de Tenamitec, similar a la genealogía de Tlotzin que se presenta en la plancha X.020, a pesar de la negativa de

8. Es posible que estas planchas hayan sido parte suplementaria del código debido a que Ixtlilxóchitl relata en la *Sumaria Relación* que, Don Alonso Axayacatl tuvo en su poder varias obras tetzcocanas, al igual que sus hijas, principalmente doña Bartola quien contaba con “algunos pedazos de la historia original” (Ixtlilxóchitl, 1997, p. 285).

varios investigadores que no dan por hecho un parentesco directo (Offner, 2016, p. 90; Ruz y Bosque, 2022, p. 126).

Para reforzar esta idea, en las planchas X.011 y X.012 también observamos datos imprescindibles sobre la etimología mesoamericana, principalmente en la plancha X.012 donde encontramos la convergencia entre toltecas y chichimecas. Ixtlilxóchitl (1997, p. 14) en lo que fue posiblemente su crónica más acabada, la *Historia de la nación Chichimeca* menciona que los chichimecas de Xólotl habrían salido “hacia la parte septentrional y de la región y provincia que llaman Chicomoztoc, y habiendo entrado por los términos y tierra de los tultecas hasta llegar a la ciudad de Tolan”. En dicha plancha de lado derecho, junto a Culhuacán se encuentra el Chalco mítico⁹, mientras que de lado izquierdo inferior vemos a Xólotl con sus vasallos saliendo de cuevas con su hijo Nopaltzin, lo que supone ser el presunto Chicomóztoc que describió el cronista

(Figura 1)¹⁰. Chimalpahín, en el *Memorial de Culhuacán* utiliza varias fuentes sobre el origen de los culhuas, chalcos y chichimecas para después abordar la historia de los aztecas; curiosamente señala una escena con una gran similitud a la plancha X.012 del *Códice Xólotl*:

En este año según dejaron pintados algunos antiguos, se enseñoreó Xólotl o Tochinteuclli, [estando] todavía en Amaqueme Chicomóztoc, él fue el primero tlatohuani de los acolhuas tetzcoas... cuando el dicho Xólotl o Tochinteuclli se enseñoreó en Chicomóztoc, o bien en otro lugar según señalan los tetzcoas. Dicen que entonces [muchos] toltecas murieron, y otros abandonaron [su ciudad], mientras en Colhuacan gobernaba el tlatohuani Chalchiuhtlatónac; pero no fue entonces cuando perecieron los toltecas, sino después... (2003, p. 77)¹¹

9. A diferencia de otras planchas, la X.012 se observa la gran laguna de Chalco que describió Chimalpahín en el *Memorial de Culhuacán*: “Estas tierras de Chalco habían edificado los toltecas, cuando se dispersaron. Pero otros antiguos dicen que, hasta después, estando ya asentados en la ribera, los acxotecas tomaron ese nombre de la laguna grande que allí hay, porque todos los antiguos, que eran idólatras, no se sabe por qué razón al agua la llamaban Chalchiuhmatlálatl, y a la laguna grande la llamaban Chalchiuhtlicue” (2003, p. 117).

10. Eduardo Douglas ya había notado la falta de Chicomóztoc en el código comparado con el *Códice Tlotzin* y el *Mapa Quinatzin* (2010, pp. 47, 51). Serge Gruzinski (2021, p. 137, pp. 145-146), basado en Douglas, considera que la supresión de Chicomóztoc en el código se debe a la censura de incivilizados por parte de los chichimecas, quienes reciben a los toltecas como migrantes.

11. Amaqueme Chicomóztoc también es mencionado por Juan de Torquemada (1975, p. 58) en referencia a la llegada de Xólotl a la zona tolteca, probablemente compartiendo información sobre la fuente pictográfica. Como dato curioso, los antropónimos de Xólotl y Tochintecuhtli tienen sus similitudes gráficas en el código.

Mariano Fernández de Echeverría y Veytia también describió una escena similar a la plancha X.012 “En los mapas señalan el sitio donde se apartaron de este otro lado que le llaman Culhuacan... que después fundaron los Toltecas una famosa ciudad del mismo nombre que llegó a ser corte y capital

Chimalpahín se refiere a Chalco, Chicomóztoc y Culhuacan presentes en una pictografía que él declara ser de procedencia tetzcocana; además, ya se ha estudiado la relación entre Ixtlilxóchitl y Chimalpahín, quienes pudieron haber compartido fuentes (Kauffmann, 2019, p. 13); si es que el chalco no usó parte del código, utilizó una fuente tetzcocana de gran similitud que inicia la lectura desde Xólotl en un Chicomóztoc. Es probable que las planchas X.012 y X.011 debieron ir antes de la foja X.010 debido a que la genealogía tenía que especificarse antes de las exploraciones en la cuenca y de la escena de repartimiento de tierras entre los nietos de Xólotl en la plancha X.020, donde es partícipe parte de la Sierra. Si no eran estas las planchas iniciales, debió existir alguna otra fuente inicial con similitudes a la plancha X.012, probablemente de las planchas útiles que menciona Boturini, y que no sólo describían pictográficamente la genealogía marital de Xólotl, también la parental.

Es viable cuestionar la aparición de Chicomóztoc en el *Código Xólotl* debido a la representación gráfica tan par-

ticular de la escena¹²; no obstante, por las descripciones tan reiteradas de los cronistas hacia los parentescos de Xólotl debió haber existido una genealogía de Xólotl en el código que lo conectaba con Nopaltzin, Tlotzin Pochotl y Tequihuatzin, primer gobernante de Zacatlán. Como ya hemos visto, esta idea no es tan inconcebible pues la *Historia Tolteca Chichimeca*, la historia totonaca que brinda Torquemada y la *Historia Tolteca* también agregan a Zacatlán en los procesos etimológicos, por lo que la Sierra también tiene un papel fundamental en las fuentes de tradición indígena del valle Central.

EL TOPÓNIMO DE ZACATLÁN EN EL CÓDICE XÓLOTL

El *Código Xólotl* es una de las fuentes pictográficas de tradición indígena con una gran cantidad de valores fonéticos y elementos cartográficos del centro de México, lo que la hace ser una fuente imprescindible para la época prehispánica. Su estudio, como ya hemos visto, debe analizarse en conjunto de todas las planchas debido los cambios del entorno

de un reino que se llamó también de Culhuacan... cerca de México, a orillas de la laguna de Chalco..." (1979, p. 39). Si es que Veitya no utilizó el *Código Xólotl*, posiblemente incluyó esta descripción de las notas de Lorenzo Boturini, que, de manera extraña, el anticuario no agregó una descripción de las posibles planchas iniciales del código; la *Historia Antigua* de Veitya señala, basado en lo que describe en un mapa, las notas de Boturini y el trabajo de Ixtlilxóchitl con breves particularidad.

12. Diversas fuentes pictográficas, principalmente tenochcas, acostumbraron a magnificar los elementos míticos, a diferencia de las fuentes tetzcoquinas, que aluden a Chicomóztoc de formas más rudimentarias. Lesbre (2012) considera la opción de censura en el código debido a que no se encuentran representaciones religiosas prehispánicas, como el monte Tláloc o Tezcatzínco, por lo que este evento imprescindible en las fuentes del valle Central se vio reducido a formas más simplificadas.

y las formas gráficas de los glifos, además de la composición narrativa en el posicionamiento de topónimos, elementos geográficos, el tamaño de los altépetl y en momentos particulares los colores. Los cronistas que interpretaron el códice hicieron una lectura que priorizó la historia de Tetzco y sus alrededores, sin intención leer con exactitud cada uno de sus elementos, por lo que partiremos desde Zacatlán para su lectura.

El topónimo de Zacatlán en el *Códice Xólotl* se presenta en seis ocasiones, iniciando con la migración chichimeca en la plancha X.010; en la parte superior a la izquierda podemos observar varias regiones de la Sierra, entre las que se encuentra Totepec, Huauchinanco, Tenamitec junto a Zacatlán en posición de las laderas montañosas a lado a Cholula y más adelante a Tlaxcala, por lo que su representación cartográfica también es específica. Como ya hemos visto, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Juan de Torquemada y el *Anónimo Mexicano* coinciden con esta composición, probablemente basados en la glosa náhuatl del códice (Dibble, 1989); además, entre las complicaciones de iniciar la lectura desde los topónimos son las variaciones que se observan con el pasar de las planchas; por ejemplo, un caso interesante es el topónimo de Chalco en la plancha X.012, representado de formas que acostumbra las pictografías tenochocas¹³, mientras que en las demás páginas se obser-

va con los estándares tetzcoanos. El único topónimo de Zacatlán que lleva una lectura común, refiriéndonos a que se presenta similar a una lectura fonética se encuentra en la plancha X.060, compuesto del logograma **ZACA**, “zacate”, la hierba amarilla que parece deslumbrar, mientras que el silabograma **tlán**¹⁴, “diente”, se designa como sufijo locativo usado comúnmente para los topónimos en la escritura jeroglífica náhuatl, **ZACA-tlán** (Figura 3f). El logograma **ZACA** suele ser el único elemento imprescindible para su escritura como se observa en las demás páginas, los otros valores gráficos no intervienen con su lectura.

El topónimo de la plancha X.010 (Figura 3a) también se repite en la segunda plancha X.020 con el logograma **ZACA** pero sin el sufijo locativo de “dientes” (Figura 3c), reemplazado por una raíz rojiza ocre. Según Thouvenot, se trata de *tlanelhuatl*¹⁵, “raíz”, que, utilizando la primera sílaba de la palabra funciona como alógrafo de **tlán**, pero en vez de un silabograma, sería un logograma, **ZACA-TLAN**. Este es un hecho casi

14. Existe una problemática en el uso del sufijo debido a la que en ocasiones se usa *tla* en lugar de *tlán*, como se observa en la glosa de *popōtlan* y *zacatlá* (Figura 6). Según Thouvenot (2017) se debe a que varios topónimos fueron perdiendo la *n*; sin embargo, sí hay diferencia entre significados como apunta Guerrero (1997, p. 238), quien identifica una ranchería de Zoquitlán de nombre Zacatlá.

15. Según James Lockhart (2022, p. 345) sobre esta palabra su “análisis no es claro, pero *nelhua* aparece en muchas otras palabras relacionadas con raíces y fundamentos”.

13. *Códice Mendoza* f3v y *Manuscrito 40* f8v (Medina González, 1998).

único en el código debido a que casi no se ilustran más de dos topónimos en una misma plancha como sí se repite con los antropónimos y etnónimos¹⁶, además de utilizarse dos sufijos distintos para el mismo glifo. También se observa en sus primeras tres representaciones que el topónimo va acompañado de una hierba verde que parece no tener un valor fonético, probablemente como un *complemento semántico*.

Un *complemento semántico* o *determinativo semántico* (Velázquez, 2019, p. 70) son los signos que dan énfasis a algún tipo de característica o recurso a la lectura sin expresarse fonéticamente, añadiendo únicamente una referencia semántica (Whittaker, 2022, p. 329; 2021, pp. 74-78; Valencia, 2021). En la escritura náhuatl es común encontrarlo para indicar el género^{HOMBRE/MUJER} o el famoso cerro de altépetl^{PUEBLO} (comúnmente trasliterados en superíndice). Lamentablemente este elemento no se repite en otro topónimo¹⁷; sin embargo, podemos tomar en cuenta las otras representaciones de *zacatl* dentro del código para determinar su significado de forma metonímica.

El glifo *zacatl* también se encuentra como elemento ideográfico en la primera plancha con la llegada de los chichimecas. De lado inferior izquierdo se observan localías exploradas como lo indica el ojo *ixtli*, junto con un *tzacualli* (pirámide o templo), unas formas triangulares, el glifo de *zacatl* que representa las condiciones en abandono (Dibble, 1980, p. 22) y el logograma de *tōltēca*, indicando que las ruinas pertenecían a estos¹⁸. Más arriba se repiten estos elementos junto a Tepetlaoztoc y presuntamente Teotihuacan. En la plancha X.080 encontramos una pirámide con características similares, en la escena se observa un personaje arriba de una pirámide tolteca; según Torquemada (1975, p. 114), es un pregonero anunciando que se reconociesen a Tezozómoc como único señor después de la muerte de Ixtlilxóchitl (Figura 4). Vemos que en la parte de en medio de la pirámide relucen dos glifos de *zacatl* con lo que parece ser hierba que crece a los lados de la pirámide, similar al *complemento semántico* que se observa en el topónimo de Zacatlán¹⁹. Esto sugiere que el elemento *zacatl* se complementa con la hierba que

16. A excepción del topónimo de Tetzco en la plancha X.030 y Cuauhnahuac en la plancha X.011 encontrado por Offner (2021, p. 466) sin cambios es su representación.

17. El topónimo identificado por Thouvenot como Zacaxochitlán en la plancha X.090 también contiene este elemento de lo que parece ser el mismo complemento semántico.

18. Ricardo Medina (2020, p. 276) considera que las pirámides y el *zacatl* son un grafema con el significado de *tzacualli-zacatl* corresponde a polihui "perecer", que, junto con el etnónimo tolteca se traduce como "ahí, donde perecieron los toltecas".

19. Offner (2016, p. 88), ignorando los glifos de *zacatl* intuye que se trata del *tolin* en alusión al poder tolteca; si observamos el glifo en las primeras planchas de *tolin*, veremos cierta diferencia, a comparación del carrizo de Zacatlán.

crece de forma desmedida; por ejemplo, en las fuentes catastrales, el *Códice Santa María Asunción*, el *Mapa de Oztotitcpac* (2016, pp. 344-54) y el *Fragmento Catastral de la Colección Ramírez* (Williams y Hicks 2011, pp. 98-99) (Figura 5), utilizan un sistema métrico para calcular la superficie de los terrenos, y que, además, usan glifos de parcelas para especificar las características del tipo de suelo, entre ellos *zacatl*. Williams y Harven (1997) han encontrado que este glifo significó barbecho debido al abandono de tierra a causa de los fallecimientos de los agricultores, consiguiente, el elemento *zacatl* que va acompañado de la hierba refuerza el significado semántico de *zacatl*, es por ello que, en los tributos de manojos de hierba, similares a los que aparecen en el *Códice de Tepetlaoztoc* (Valle, 1995, p. 204), van acompañados de este glifo.

Tomando en cuenta lo anterior, el glifo de carrizo no parece ser otra representación de **ZACA**, por lo que la lectura que se presenta en la plancha X.020 en ambos topónimos como *complemento semántico* sería **ZACA^{ZACA}tlán**²⁰ (Figura 3b). No obstante, un estudio gramatológico podría sugerir que el *complemento semántico* en realidad pueda servir como refuerzo de lectura utilizando un logograma adicional. Alfonso Lacadena

(2018, p. 28-31) llama *escritura redundante de logogramas homófonos* a la lectura que utiliza simultáneamente dos logogramas alógrafos con el mismo valor de lectura —e incluso significado lo mismos como en el caso de Zacatlán— con la función de reiterar o reforzar su significado, por lo que también se podría transliterar como **ZACA-ZACA₂-tlán**, mientras que Whittaker nombra *indicador semántico* a un elemento logográfico que repite y refuerza el valor del signo, siendo en este caso el carrizo verde que refuerza la lectura de *zacatl* (Whittaker 2022, p. 325; 2021. pp. 74-78)²¹. Los ejemplos sugieren que un logograma de estas características refuerza la lectura ¿Por qué los *tlacuiloque* querrían reforzar la lectura de un glifo que se lee de manera concisa en la plancha X.060 sin haber utilizado esta representación? Whittaker (2021, p. 75) fue el único en dar ejemplos de *complementos semánticos* basados en el medio geográfico, dando como ejemplo a Huitzilopochco en el *Códice Mendoza* y Coyoacán en el *Códice Xólotl*, regiones a orillas de agua dulce especificados en sus topónimos, al igual que Zacatlán con el crecimiento excesivo de hierba en abandono²². Hay

21. Whittaker agrega el *indicador semántico* en el superíndice, su transliteración iría como el primer ejemplo de *complemento semántico*.

22. En cuanto a la raíz *tlanelhua* no encontramos una respuesta acertada de su interpretación; si observamos las representaciones pictográficas en el *Códice Badiano Cruz* y el *Códice Mendocino*, encontramos que todas las plantas, al igual que el topónimo de Zacatlán en las primeras planchas,

20. Whittaker no agrega el *complemento semántico* en el superíndice, su transliteración sería ZACA-tlan—CARRIZO; no encontré ejemplos con el complemento de manera intermedia, es por ello por lo que se agrega al final del sufijo locativo.

que mencionar que no todos los códices se adaptan a las formas gramaticales ya utilizadas pues se ha demostrado –principalmente para el *Códice Xólotl*– que su lectura comparte elementos orales (Offner, 2016, p. 83; Szoblik, 2020), es por ello que se seguirá una lectura desde un enfoque histórico.

Siguiendo la plancha X.010 vemos que varios topónimos van acompañados del *complemento semántico* de *tepētl*, como las localías pobladas por los toltecas de lado derecho, dando énfasis a su condición territorial, caso contrario a Tenamitec y Zacatlán (Figura 3a) que al parecer son apenas exploradas. En la plancha X.020 se observa en la escena a Xólotl y Nopaltzin en la que según los cronistas comienzan a repartir tierras:

Se fue Nopaltzin con algunos criados hacia Zacatlán para ver aquella tierra si era buena, que quería pedirla a su padre se la diese a sus hijos los dos infantes menores. Ido que fue y vista toda aquella tierra que era muy buena, y los que la habían poblado se iban multiplicando, se holgó mucho... y estaba haciendo un cercado y bosque para caza y montería con cuatro provincias que para el efecto había llamado, que eran Tepepulco, Zempohualan, Tolantzincó y Tula... y como había ido a ver a su ayo [Nopaltzin], y a Zacatlán, para pedirle le hiciese merced de dar

aquel lugar a sus dos hijos los menores, nietos suyos, el cual se holgó de ello y luego les envió por señores a aquella parte, dándoles a Toxtequihuatzin, Zacatlán, por su cabecera, con otras muchas tierras, pueblos y lugares, a Upotzoetzin, en Tenamitec con la misma orden. (Ixtlilxóchitl, 1997, p. 302)

En el código (Figura 2) vemos a Xólotl y Nopaltzin señalando la parcela de tierras compuesto con un cerro y presuntos fonemas; el *Anónimo Mexicano* (2005, p. 15) y Torquemada (1975, p. 45) llamaron a estas tierras de repartimiento, junto a Tolcuauhyocan, Tolantzincó, Cempoalla y Tepeapulco como *Chichimecatlalli* o *Chichimecatlalpan*, “Tierra de chichimecas”. En la escena se observa a Xólotl y Nopaltzin en lágrimas al igual que a sus tres hijos en la parte superior; según Ixtlilxóchitl se debe a que Nopaltzin se acordó de su ayo Mitlitzac (uno de los seis vasallos de Xólotl) para darle merced de tierras, y, en donde vemos a Nopaltzin ya en Zacatlán con un rastro de huellas que van hacia él en Tepeyacac. Ixtlilxóchitl no parece coincidir con la información del código de lo que parece ser un repliegue de los chichimecas de Xólotl hacia la Sierra debido al control de la zona por los colhuas, como se observa en la parte central de la misma plancha, con la batalla de Nopaltzin (chichimeca) y Nauhyotl (colhua) por la expansión hacia la parte central. El *complemento semántico* de Zacatlán anteriormente definido como *zacatl* por la hierba verde hace énfasis a la única zona deshabitada cercana al valle Cen-

mantienen una raíz similar a la clasificación de la herbolaria náhuatl. Según Williams (2006, p. 35) a los nahuas les parecía antinatural ver el suelo representado como raíz- y las plantas como sistemas aislados, por lo que es probable que el glifo también se indica como una planta.

tral, los grupos chichimecas de Xólotl y Nopaltzin comenzaría a crecer, y, al no poder expandirse geográficamente, se establecerían en Zacatlán y Tenamitec²³, es por ello que los seis chichimecas que acompañaron a Xólotl hacia la cuenca de México, quienes en la plancha X.011 tienen glifos antropónimo, en la plancha X.020 pasan a ser topónimos (Offner, 2021, p. 476), viéndose obligados a fundar sus altépetl en lugar de conseguir establecer en otras localías como lo señala el *complemento semántico* de *tēpetl* de lado izquierdo.

Siguiendo la lectura, en la plancha X.030 se observa a Tenamitec y Zacatlán (Figura 3d) ahora como altépetl **ZACA-tlan**^{TEPE}, con la fecha cincuenta y dos “Ompohualli matlactli ome xihuit”. Según Charles Dibble (1980, p. 56), esta fecha también la tienen otras localías como Azcapotzalco, Xaltocan y Chalco, siendo los años transcurridos desde la repartición de tierras de Xólotl. En la lectura desaparece el carrizo verde

y se agrega el *complemento semántico* del cerro para resaltar su condición habitada; también se observa que los gobernantes tienen arcos y flechas debido a la guerra entre chichimecas comandados por Quinatzin y los Cuahtinchantlacas por Huetzin, pero el desgaste de la plancha no permite ver el antropónimo.

No vemos en la plancha X.050 alguna diferencia para la lectura del topónimo de Zacatlán (Figura 3e), a excepción de su gobernante Xiuhpopoca²⁴, con las piernas dentro de su vestimenta de tela, a diferencia del anterior gobernante en condición chichimeca con los pies de fuera. El tercer libro de Torquemada – ajeno a la interpretación del *Códice Xólotl*– completa la información del código, narrando los antecedentes de los pobladores de Ahuacatlán, mencionando que los totonacos se encontraban divididos hasta la llegada de los chichimecas:

Pues viéndose los totonacos entre sí divididos y ausentes su señores por las guerras que entre sí tuvieron, ellos también se ausentaron y repartieron lo más de ellos por diversos pueblos de aquella provincia, y como ya en estos tiempos se habían acercado los chichimecas a estos sitios y estaban muchos de ellos revueltos con ellos, en el lugar que de presente se llama Zacatlán y en otro tiempo se llamó la provincia de Tenamitic y, viendo las revueltas de estas gentes, se metieron por sus

23. El dato sobre el retroceso por parte de unos chichimecas hacia la Sierra, por increíble que parezca, se repite con quien es su descendiente más representativo, Nezahualcōyotl. Dentro de los *Anales de Cuauhtitlán* (Velásquez y León-Portilla, 1992, p. 40) existe una fuente que Patrick Lesbre (2016, p. 111) denominó como “La gesta de Coyohua” y que aborda el tiempo en que Nezahualcōyotl fue perseguido por Tezozōmoc después de la muerte de Ixtlilxōchitl, escondido en Zacatlán: “Por lo tanto, vivió y creció Nezahualcōyotl, y en cuanto se hizo hombre, con ayuda de los otros hizo cautivos y fue el segundo en Zacatlán: luego vino a Tenochtitlán, se atrevió a llegar y llegó...”.

24. Thouvenot (2017) interpreta el antropónimo como Xiuhnahuacatzin, aunque la lectura también se adapta a *popōca*; sin embargo, Offner (2021, p. 467) observó que Thouvenot tuvo errores de lectura con el glifo *nāhua* debido a la condición de las fotografías con las que contaba.

tierras como por tierras sin señor ni dueño, y hízose señor de ellos uno de estos chichimecas llamado Xiuhpopoca y desde entonces los trataron estos chichimecas como a vasallos y sujetos, haciendo en sus términos y tierras sus sementeras, habiendo alegado ser otra nación diferente de esta dicha... (Torquemada, 1975, p. 282)

El relato recogido por Torquemada coincide con las políticas de auge demográfico de la época del Posclásico entre los toltecas chichimecas, y, más adelante adoptadas por la Triple Alianza. El franciscano relata que Xiuhpopoca, de origen étnico distinto al totonaco, llegaría a poner orden en las diversas tierras totonacas, además de traer consigo el tributo de corazones. Según Benjamin Johnson (2017, pp. 40-43), basado en el *Códice Xólotl*, después de la llegada de Xólotl comenzaría el proceso de transculturización entre los toltecas y chichimecas a una estructura de producción de recursos de la tierra basada en una agricultura intensiva organizada en *tlaxilacalli* (también llamados *calpulli*) presididos de un señor local. En la misma plancha se observa a Techotlalatzin reorganizando a los grupos de Colhuacan, Mexicapán, Tlailotlacan y Chimalpan que pasarían a convertirse en subdivisiones de los acolhuas.

Dicha estructura es descrita por Torquemada, tratando de sujetos a los totonacas con la irrupción chichimeca para el trabajo de la tierra. La crónica difiere con el código y su primer gobernante Tequihuatzin, aunque el franciscano menciona que ya se encontraban chichime-

cas por aquella zona. Esto también tiene que ver con la vestimenta de Xiuhpopoca, quien ya cuenta con un *icpalli*, además de vestir mantas que portaban los toltecas, mostrando que ya habían quedado atrás las políticas anteriores, estableciéndose en condición de altépetl, representados por una cabeza entre los sujetos para trabajar la tierra.

La siguiente plancha X.060 muestra al topónimo de Zacatlán sin algún agregado semántico o fonético (Figura 3f), por primera vez vemos que su lectura trata de forma estandarizada. Los *tlacuiloque* encargados del código ya habían dado detalles históricos sobre Zacatlán, y por ende, querían únicamente dimensionar las provincias cercanas Tetzco. Tanto Ixtlilxóchitl como Torquemada brindan pistas en que tuvo que ser interpretada esta parte del código ya que ambos cronistas, principalmente Ixtlilxóchitl, dan un listado de los altépetl del *Códice Xólotl*. Ixtlilxóchitl en la *Sumaria Relación* primero, en la plancha X.050 hace un listado de veintisiete pueblos que presuntamente obedecían a Tetzco. El cronista inició su numeración con los señoríos importantes, primero con Azcapotzalco; segundo con Xaltocan; tercero con Cohuatlichan; cuarto con Tenochtitlán y quinto con Tlatelolco; el cronista continuaría de lado inferior izquierdo con el sexto Quetzalatecuhtli de abajo hacia arriba hasta contar todos los señoríos de la parte inferior de derecha a izquierda, correspondiendo Zacatlán de Xiuhpopoca en dieciocho (Ixtlilxóchitl, 1997, p. 321). El tetzcocano llamó a este

listado *Primeras Cortes*, y, como ya habíamos mencionado, se observa una reestructuración de los altépetl durante el gobierno de Techotlalatzin. El cronista hizo algo similar en la plancha X.060, o *Segundas Cortes* con una numeración similar pero agregando las cabeceras que no aparecen en la plancha anterior. Inicia con Tlacopan (agregando como segundo a Toluca y tercero a Acapixtlan, que no se encuentran en el código), después siguió a la derecha inferior como cuarto con Iztapalapa, quinto Hutzilopochco y sexto con Mexicatzinco, Colhuacan y Quetzalan y así sucesivamente continúa su conteo con la parte inferior izquierda hasta arriba, después de derecha a izquierda hasta la parte derecha hacia abajo (Ixtilxóchitl, 1997, pp. 324-325). Ixtilxóchitl no agrega en la *Segunda Cortes* a Zacatlán ya que lo había contado en la primera parte, sólo añade a los señoríos que no habían aparecido en la plancha anterior. Podríamos pensar que Ixtilxóchitl únicamente hizo un listado textual de la reestructuración de los altépetl durante los gobiernos de Techotlalatzin y Quinatzin, adulterando la información al decir que eran señoríos al servicio de Tetzco (Dibble, 1980, p. 84; Offner, 1979, p. 237); sin embargo, el listado parecía tener otro sentido si observamos los topónimos de la parte superior de la sexta plancha.

Al igual que Zacatlán en la plancha X.060, las representaciones de Tlaxcala, Cholula o Huejotzinco contienen caracteres simples en su lectura sin el *complemento semántico* de altépetl pues

ya se había especificado en planchas anteriores. Si observamos las localías de Xicotepec y Papalotepec, agregados por primera vez en la misma planchas del código, vemos que sí tienen el *complemento* de *tepētl* debido a que, al ser zonas incluidas por primera vez, se tenía que especificar su condición sociopolítica; en cambio, ya no es necesario agregar *complementos semánticos* en otros topónimos porque ya se había hecho en las otras planchas, por lo tanto, la numeración en el código de Ixtilxóchitl se asemeja a las formas de sintetizar la información de los *tlacuiloque* en las representaciones pictográficas.

Los cambios del topónimo de Zacatlán en el *Código Xólotl* no son simples adherencias estéticas, el uso de *complementos semánticos* le permiten al lector observar los acontecimientos históricos sin ser el protagonista de la historia. Los *tlacuiloque*, al menos en el código, sabían las condiciones políticas en las que se encontraba topónimo y no limitaron la información en expresiones fonéticas.

EL TOPÓNIMO DE ZACATLÁN EN LAS FUENTES TENOCHCAS

En contraste con las fuentes tetzcocanas, en las fuentes tenochcas hay escasas referencias sobre Zacatlán, al igual que en los códigos, donde sólo se nos presenta el topónimo en dos ocasiones; en el *Código Mendoza* y la *Matrícula de Tributos*, pero, a diferencia del *Código Xólotl*, el topónimo no tiene una lectura directa con Zacatlán, por lo que es necesario

hacer un breve análisis que intuya a ser nuestra zona de estudio. En cuanto a las fuentes escritas encontramos únicamente una referencia en la *Crónica X*, la cual refiere a una lista de pueblos rivales de Tenochtitlán invitados a los festejos en la ampliación del Templo Mayor; según la fuente, Ahuizotl invitaría varios pueblos rivales de la Triple Alianza para ser parte de los festejos. Diego Durán (1807, p. 349) al igual que Hernando de Alvarado Tezozómoc (2021, p. 431) mencionan varios pueblos de la Sierra como aliado de Tlaxcala invitados a la celebrando, dando en orden la lista de invitados: Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tecuac, Tlatlauquitepec y Zacatlán. Además de esta mención directa, las fuentes tenochcas abordan breves acontecimientos de la Sierra, como la guerra en contra de Tlatlauquitepec, la hambruna de 1454 y la conquista hacia la Costa incluyendo a la Sierra como parte del Totonacapan (Durán, 1807, pp. 180-187, 239-244, 245-249; Tezozómoc, 2021, pp. 296-299, 315-320, 370-373; Chimalpáhin, 2003, p. 391).

El topónimo de Zacatlán en el *Códice Mendoza* se encuentra en la foja 50r²⁵ en la cabecera de Tlapacoyan (Figura 6a) y en la lámina 28 de la *Matrícula de Tributos* (Sepúlveda y Herrera 2003, p. 72) con la diferencia de que en el segundo código se entrelazan los logogramas,

siendo la representación del *Códice Mendoza* que distingue ambos glifos. La representación pictórica se compone de dos logogramas, **ACA**, “caña”; y **ZACA**, “zacate”, **ACAT-ZACA**, como lo indica la glosa del código <acaçacatla. pu^o>. Varios trabajos dan por hecho que se trata de Zacatlán debido al emparejamiento con otras zonas cercanas (Berdan 1996, p. 119; Berdan y Anawalt, 1997, pp. 125-127; Carrasco, 1996, p. 500), como las cabeceras de Tlatlauquitepec (f 51r) en la Sierra y Tuchpan (f 52r) y Cuetlaxtlan (f 49r) en la Costa.

Además de la ubicación con zonas vecinas con la Sierra, otro dato que da fuerza a pensar que se Zacatlán es el análisis del tributo en el código; según la *Relación de Zacatlán*, no eran un pueblo tributario pero hacían presentes a Moctezuma, además de mantener guerra en contra de Tlaxcala (Acuña, 1985, p. 167). Las *Relaciones Geográficas* informan que la población –antes de la llegada de los españoles– era de mil doscientos tributarios; si observamos la tasación del código encontramos que es muy reducido el tributo que se tenía que entregar a Tenochtitlán, correspondiendo a mil doscientas mantas en seis meses y dos trajes de guerrero al año. Si comparamos a Zacatlán con zonas cercanas de tributación descritas en las crónicas con frecuentes levantamientos militares como Cuetlaxtlan²⁶, veremos

25. El código y el orden de sus láminas se puede encontrar en línea: <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/> con la información y análisis de Berdan y Anawalt (1997).

26. Entre el excesivo tributo que se pedía a Cuetlaxtlan (f 49r) se encontraban más de 2 mil novecientas mantas, cuatrocientos huipiles y na-

que las labores de Tlapacoyan y Zacatlán son totalmente mínimas; además, la zona de la Sierra y Zacatlán son abundantes en producción agrícola así como en la elaboración de ricas mantas, que debió ser una labor femenina. Tomando en cuenta el número de tributarios, debió entregarse una manta por cabeza en seis meses, por lo que importante recabar si de verdad se trataba de un tributo o de simples “presentes” como mencionan las *Relaciones Geográficas* (Smith, 2014). Por otro lado, la *Crónica X* narra que Zacatlán era aliado de Tlaxcala, contradiciendo la información de las *Relaciones Geográficas*. La alianza entre Tlaxcala y Zacatlán probablemente fue antes del gobierno de Ahuizotl pues Muñoz Camargo (1998, p. 132), que también los relaciona como aliados, refiere que con la Triple Alianza, los tenochcas comenzaron apoderarse de varias zonas del Totonacapan y la Costa del Norte. Si bien, el *Códice Xólotl* también llega a relacionar a Zacatlán con los tetzcocanos, no deja en claro que en un futuro sean tributarios para Tetzco; Ixtlilxóchitl (1997, p. 106) menciona que las campañas contra la Sierra fueron complicadas debido a la dificultad de acceso para llegar sobre la zona, especificándose únicamente Tulantzingo, Xicoteppec y Huauhchinango como vasallos de

Nezahualcōyotl como se observa en la lámina II del *Códice Quinatzin*.

Volviendo al código, si no fuera por el orden de las planchas sería complicado identificar la zona pues hay varios topónimos que llevan el elemento *zacatl* y que simulan una apariencia similar a Zacatlán. Sobre esto, Hans Prem (2008, p. 22) mencionó que existe una ambigüedad gráfica debido a la falta de formas estandarizadas para su lectura; por ejemplo, *tōtōtl*, “pájaro”, se le puede asignar como un ideograma o un logograma debido a variedad de representaciones que tiene en el código, aunque dichos elementos no tenían por qué ser estrictamente detallados, siendo común encontrar formas tan detalladas como habituales (Whittaker, 2022, p. 327). Algo similar sucede con el topónimo de Popotlan, **POPO**, “escoba” (Figura 6b), con grandes parecidos al logograma **ZACA** debido a que el zacatón –o zacate– se utiliza para la elaboración de escobillas, y, si no fuera por la glosa sería complicado determinar que trata a un logograma distinto a *zacatl*, como se observa en la tercera parte del código donde vemos a un personaje barriendo con un *popōtl* (Figura 6e); sabemos distinguir la escoba del zacate debido a que se presenta como un manojo o *ilpiā*, y que, a pesar de estar hecho de zacate, es visible la diferencia entre la escobetilla y con su material de fabricación²⁷.

huas, cuatrocientos manojos de plumas verdes, 40 bezotes, 200 cargas de cacao, una sarta de chalchihuites, 2 trajes de guerrero, 2 chimallis y 1 tlalpilonin.

27. Robert Barlow (1994, pp. 245, 259) ya había identificado las diferencias entre ambos logogramas sin agregar detalles.

Otro topónimo similar aparece en la cabecera de Tlacoauhtitlán (f 40r) junto con sus pueblos tributarios, entre ellos Zacatla, **ZACA** (sin identificar) (Figura 6c); nuevamente, si se encontrara como un glifo aislado sin contexto, lo consideraríamos como la localía de la Sierra debido a que el código lo reitera con la glosa en español <çacatla.p^o>. Cabe notar que al igual que **POPO** y **ACAZA-CA**, no se encuentra el sufijo locativo de “dientes”, **tlān**, como lo indica la lectura de la glosa, aunque esta omisión parece ser más habitual en topónimos compuestos de sustantivos aislados debido a que la intención del código casi en su totalidad fue ilustrar topónimos, siendo recurrentes las abreviaciones en las posposiciones (Whittaker, 2022, p. 326), por lo que **ZACA**, sin contar con el sufijo locativo, también se puede entender como Zacatlán.

Al igual que en las fuentes tetzcocanas, el glifo de *zacatl* también se encuentra como ideograma; en la lámina 47r aparece Xoconoscho (actualmente Soconusco) con el símbolo de dos festividades mexicas, Tlacaxipehualitzli dedicada a Xipe Totec y Ochpaniztli a la deidad femenina Toci (Figura 6d). Según el *Código Tovar*, Ochpaniztli significa “barredura” o “barrimiento”, y consistía en que las mujeres principales barrián y adornaban los templos con escobas (Tovar, s.f., 151v) es por lo que observamos la representación de la festividad con el *zacatl* en alegoría a las escobas, igual que en la lámina del código. Nuevamente, la glosa nos permite determinar que

se trata de un elemento ideográfico a un logograma similar a *zacatl*; los *tlacuiloque* también pudieron haber agregado el glifo de *popōtl* en referencia a la escoba, pero tuvieron que buscar alguna diferencia gráfica para no confundirlo con el topónimo agregando otro tallo a *zacatl*, mostrando que sus intérpretes tendrían que saber diferenciar entre el ideograma y logograma.

Algo similar sucede con el cambio del logograma de *ācatl* o carrizo azul turquesa en los topónimos; en diversos casos lo acompaña una flecha en relación con la fecha del calendario mexica como Acatepec (f 13r), Acapan (f 20r) y Miacatla (f 23r); mientras que en otros topónimos sólo se encuentra la hierba como en Acamilyxtlahuacan (f 36r) y Acatzincó (f 42r), indicando cuando se refería al símbolo calendárico o al carrizo. Según Galarza y Torres (1986, p. 40), la duplicidad de logograma **ACA**, la caña turquesa significa abundancia, por lo que su interpretación podría asociarse sin problemas a “lugar donde abunda la caña o zacate”, dependiendo de las formas gráficas que se encuentra el logograma.

Para el caso de *ācatl* debió ser específico como para el topónimo de Zacatlán, el *Código Mendocino* describe el *acaçacatl* como: “una planta con cañas altas y delgadas y hojosas: destas son vellosas y ásperas y corta”²⁸; esta descripción fue

28. La versión completa se encuentra en la parte náhuatl, mientras que en español se describe la planta sin el nombre (Sahagún, 1975, p. 196).

enfocada específicamente en el tallo de la caña, por lo que, para comprender este topónimo debemos entender la clasificación de la herbolaria náhuatl. El *Códice Badiano Cruz*, elaborado por Martín de la Cruz a mediados del siglo XVI en el Colegio de Tlatelolco que ilustra más de dos centenares de plantas medicinales, nos brinda una taxonomía de los nombres en náhuatl que describen sus rasgos y propiedades ya sean colores, cualidades edáficas o toxicidad. Ya William Gates (1939) en su estudio del código había notado que las plantas tenían una nomenclatura binominal, la cual se basaba en forma y tipo. El autor -injustamente olvidado por los especialistas- clasifica las plantas del código de dos maneras, la primera Natural; refiriéndose al tipo de planta según su prefijo como *xiuh(i)*, “hierba”, como plantas herbáceas, o *cuahu(i)*, “madera” por su forma leñosa. La segunda, la Artificial; clasificando su elemento descriptivo, como *quil(i)* “verdura” (planta comestible), *pahtli*, “medicina” o *xōchitl*, “flor”. Más adelante y de forma similar, Ángel María Garibay (1964) argumentó que algunos prefijos sirvieron para la clasificación herbolaria como *tlaco*, *teōtl*, *tlācatl* o *ālt*, demostrando que los nahuas tenían un vasto conocimiento para reconocer las propiedades del suelo y las plantas por medio de su nomenclatura.

El *Códice Badiano Cruz* contiene dos plantas que cuentan con *zacatl*, como

infijo con *azacatzotli*, “cabellera de grama de agua”, y prefijo con *zacamatlatin*, “grama verde oscuro”; la escasez de este elemento se debe a que son plantas exclusivamente medicinales, siendo un rango seleccionado por su estatus. Por su parte, el libro XI de Bernardino de Sahagún aborda el campo herbolario de manera general, por lo que, a diferencia del *Códice Badiano Cruz*, el elemento *zacatl* se encuentra en plantas no comestibles, como el *zacaíaman*, “heno blando”, *teocalzacatl*, “heno de casa de los dioses”, o *elozacatl*, “zacate de elote” (Sahagún, 2016, pp. 666-667)²⁹. Las plantas que acompañan el prefijo *zacatl* cumplían con funciones rudimentarias como la techumbre de las casas o comida de animales, coincidiendo con su básica descripción de pasto de la *Relación de Zacatlán*³⁰.

La taxonomía herbolaria en el *Códice Badiano Cruz* está presente en el sufijo *zacatl* que demuestra Sahagún, similar al trabajo de clasificación de Francisco Hernández respecto a esta planta. Por lo tanto, el topónimo de **ACAZACA** presenta dos formas naturales que ya había estudiado Gate; la primera es la caña alta que describe el Sahagún y que se usa el logograma de **ACA**, mientras que la otra

29. Las traducciones son directamente del libro de Sahagún.

30. Para un análisis sobre la taxonomía prehispánica basado en la lingüística puede consultarse el resumen de Keiko Yoneda (2015). Nosotros únicamente nos basamos en el estudio pictográfico del código.

Alonso de Molina (1571, p. 59) traduce el *acaçacatl* como una planta carrizal.

es el pastizal que se encuentra atrás de la caña **ZACA** y que encontramos en otros topónimos. Esta planta no es más que el *Muhlenbergia Macroura* (Figura 8), abundante en Zacatlán y en Puebla conocida como zacatón, la cual se adhiere a ambas descripciones, tanto pictográfica del *Códice Mendoza* como las mencionadas por Sahagún, por lo que su topónimo se asocia a una característica natural descrita en la *Relación de Zacatlán*; es por lo que en el topónimo no se agrega la representación calendárica de la flecha *ācatl*.

Recordemos que los *Anales de Cuauhtitlán* menciona un lugar de la Sierra llamado Çacatlantonco, agregando el diminutivo en náhuatl *-tōnco*, “lugar del pequeño zacate” similar al *-ón* en español que denota la expresión de pequeño, siendo una alternativa a su traducción el zacatón, nombre de Zacatlán y representado en el *Códice Mendoza* con la taxonomía herbolaria tenochca.

LA REPRESENTACIÓN IDEOGRÁFICA EN ZACATLÁN

El último topónimo de Zacatlán es uno originario de la zona y que se encuentra en la pintura mural del ex convento de San Francisco de Zacatlán, posiblemente del último cuarto del siglo XVI (Benítez, 2016, p. 180). Su representación proviene de un soporte totalmente ajeno al de un códice y siendo de valiosa información debido a que nos muestra una mirada regional de la zona, ajeno a una visión del centro de México. Si bien

es cierto que la evangelización supondría cambios en la estructura prehispánica, también es cierto que existirá una preservación de elementos prehispánicos como en las artes, la pintura y la escultura, que se mantendrán a manos de los antiguos *tlacuiloque*, quienes se adaptarían a las circunstancias con nuevos materiales e influencias occidentales.

La pintura del exconvento franciscano de Zacatlán suele ser hasta cierto punto inédita pues, además de contar con clásicos elementos franciscanos y una ornamentación renacentista, la pintura mural parece haber sido elaborada desde una perspectiva cartográfica del siglo XVI, semejante a un paisaje de fondo que recuerda al *Mapa de Uppsala* y sus elementos naturales. Además, el paisaje tiene grandes similitudes con la *Relación de Zacatlán* que describe la flora y fauna, así como otras actividades cotidianas; la caza de venados, conejos y las zonas montañosas. Pese a que la pintura mural debió estar administrada por el guardián del convento, es innegable notar las pinceladas indígenas como se observa en los pies de los personajes o los evidentes trazos toscos de los jaguares³¹.

31. Este fenómeno, estudiado por Pablo Escalante (2010, p. 212), basado en el término lingüístico de William Labov, lo definió como Hipercorrección: “la naturalización de las formas a partir del contacto con los modelos y las enseñanzas de los europeos”. En otro trabajo, Escalante y Flores (2017) estudian las semejanzas entre la pintura mural de Tepetlaoztoc y el *Códice de Tepetlaoztoc*.

Un elemento que recubre gran parte de la pintura mural es el zacatón, que destaca por su color rojizo distintivo a otros elementos, y, a diferencia de los topónimos vistos, el elemento *zacatl* de la pintura recurre a ser un símbolo individual, sin logogramas, representado por su larga caña y el bajo pastizal (Figura 7). Esta representación recuerda al *Lienzo de Tlaxcala* ya que varios de sus signos se ensamblan junto al paisaje para dar información sobre las localías que visitaban los españoles³². Podríamos comparar el ideograma del convento con la lámina G del *Lienzo de Tlaxcala* donde aparece Zacatepec (Brito *et al*, 2021, p. 100), pero como hemos visto en la parte anterior, el lienzo únicamente evoca la escena del pastizal sin la caña *ācatl* que sobresale de la hierba, por lo que no hay similitud con el zacatón de Zacatlán, siendo más cercana la representación del convento con el topónimo del *Códice Mendoza*.

El zacatón en la pintura mural funge como un símbolo de identidad entendido por sus habitantes en conjunto, sin la necesidad de algún sistema de escritura como se muestra en los códices. En la Sierra probablemente se entendía el sistema de escritura náhuatl como se observaba en el *Mapa de Metlatoyuca* (Offner, 2010), influenciado por el estilo tetzcocano como en el *Códice de Cuaxicala*;

sin embargo, no era necesario expresar el topónimo con logogramas debido al lugar en que se presentaba y la transición de la escritura dependiendo más el soporte que el mismo lenguaje a comunicar, disminuyendo el uso de logogramas con la llegada de los españoles, impulsando el uso de ideogramas y la escritura.

Es curioso cómo un elemento tan común como el *zacatl* que, tal vez al principio fungía para ubicar y orientar a los conquistadores chichimecas con el paisaje relacionado, sea adoptado por los pobladores de la zona. Es muy común que el ser humano haya bautizado diversos lugares según los recursos naturales y los atributos del paisaje, generando todo un escenario cultural sobre este elemento (Perono y Cavallaro 2023, pp. 136-137), similar al vecino de Zacatlán, Tenamitec. Los habitantes de Zacatlán ubican a Tenamitec en una de sus juntas auxiliares, San Miguel Tenango, debido al significado de muralla del topónimo. Ya hemos visto cómo Alva Ixtlilxóchitl y el *Anónimo Mexicano*, basados en la lectura y glosa del *Códice Xólotl*, interpretaron que se trataba de dos señoríos y lugares distintos. Diego Muñoz Camargo (1998, p. 93) narra que los olmecas zacatecos se habrían asentado en Otatlán y anteriormente habían pasado por Tenamitec “donde es ahora el pueblo de Zacatlán”. Juan de Torquemada (1975, p. 63, 264), quien copió la versión tetzcocana y la crónica de Camargo se contradice en dos ocasiones, aunque en su

32. Lo glifos de este tipo en el Lienzo de Tlaxcala han sido definidos como símbolos de pueblos (Whittaker, 2021, p. 28) o logogramas, e incluso con algunos silabogramas (Cossich, 2018).

versión de los totonacos reitera que Tenamitec era antiguamente Zacatlán.

Kelly y Palerm (1950, p. 17, n. 35) habiendo preguntado a diez personas originarias en Zacatlán sobre Tenamitec, dos respondieron que probablemente se trataba de San Pedro Atmatla, donde se ubican las ruinas del primer convento franciscano, mientras que García Martínez (2005, p. 35 n. 8) consideró que se trataba de Tenango de las Flores, en el municipio de Huauchinango debido al nombre del topónimo. Offner (2010, p. 65) identificó a Tenamitec en el *Códice de Cuaxicala* en representación a una muralla, de igual manera que la muralla natural de Ixtacamaxtitlán, donde se encuentra un Tenamigtic y nombrado por los españoles como Castiblanco (Díaz del Castillo, 2019, p. 103) por sus grandes fortalezas y albarradas.

Estas interpretaciones se asocian al paisajismo y a una traducción textual del nombre del topónimo; no obstante, es curioso que las fuentes tetzcocanas ya tenían una forma de representar muralla o *tenāmi(itl)* y que extrañamente no se usó para el topónimo; el *Códice Xólotl* representa una muralla en *Tenancacaltzi*, mientras que para el topónimo vecino de Zacatlán se representa únicamente con tres piedras con el valor a *te(itl)* (Figura 9a). Los cronistas no siempre solían ser totalmente certeros con la interpretación, y –como ya hemos visto– la lectura de la glosa en la que se basaron pudo no haber sido adecuada. La lectura textual del topónimo de Tenamitec en las dos primeras planchas es “piedra, piedra,

piedra”, recordándonos al parque ecoturístico de Piedras Encimadas a 25 km de Zacatlán (Figura 9c). Ya hemos visto cómo el código también involucra las ubicaciones cartográfica estando la Sierra en la parte superior a la zona montañosa de valle Central; no obstante, ubicar este lugar como Piedras Encimadas llega a ser contradictorio debido a que el código refiere a ser un señorío asociado a los chichimecas de Xólotl, y, no existe evidencia arqueológica o antropológica que indique lo contrario, a no ser que el código no sólo refiera estas ubicaciones únicamente como topónimos, sino también como centros ceremoniales o zonas específicas en la demarcación cartográfica. Esto se puede observar con un elemento que comienza aparecer en la plancha X.030 en la parte superior de la izquierda hasta la plancha X.060 y que Ixtlilxóchitl interpretó como Teapazco (Figura 9b) compuesto de una enorme piedra, *te*, una pila de piedra, *teapaztli* y el silabograma de agua, *ātl*, pero al igual que *tenāmitec*, se encuentra el determinativo de *tepētl*, intuyendo que el cerro podría tener otro significado a un centro poblacional; además, sus fugaces apariciones nos muestran que se trataba de un lugar geográfico, cercano a la Sierra, similar a Tenamitec.

En la plancha X.060 dejamos de tener noticias sobre Tenamitec a pesar de haber sido un altépetl asociado al hijo de Xólotl y hermano de Nopaltzin, Popozoc. La crónica lo describe como el antiguo Zacatlán, y, si en realidad estaba establecido en Piedras Encimadas o la

Sierra, probablemente fue absorbido por el altépetl de Zacatlán, es por ello por lo que dejamos de tener noticias sobre dicha zona.

CONCLUSIÓN

Tanto el *Códice Xólotl* como el *Códice Mendoza* tuvieron dos funciones completamente distintas, y, como se observa en las formas glíficas de los topónimos, fueron representados según sus exigencias. El *Códice Xólotl*, con intenciones históricas y cartográficas, no pretende representar formas estáticas, al contrario, como hemos visto con el topónimo de Zacatlán, los cambios son pertinentes dependiendo los sucesos históricos, detallando elementos (*complementos semánticos*) que resultan ser polivalentes con su lectura, y, a diferencia del *Códice Mendoza*, la representación de topónimos debía ser más específica pues —al menos las primeras dos partes— es un listado de pueblos que debieron ser ilustrados únicamente como señal de dominio por la Triple Alianza.

El estudio de topónimos suele ir más allá de la escritura jeroglífica náhuatl, pues, como lo hemos visto con Zacatlán, no basta con estudiar cada glifo según sus formas fonéticas, los *tlacuiloque* sabían, como es el caso del *Códice Xólotl*, que era una zona utilizada en la etimología tetzcocana, además de poder identificar a cada gobernante como coincide la información brindada por Juan de Torquemada.

Lo mismo se observa en el *Códice Mendoza*, sus autores sabían, al igual que sus habitantes, que el nombre de Zacatlán era debido a una planta que abundaba en la zona, optando por una representación usada en la herbolaria náhuatl, esto con la intención de variar las formas gráficas del *zacatl*. Los nahuas utilizaron un sistema multifuncional gráfico ya que el *zacatl* no sólo funcionó como logograma, también con ideograma, sin perder su valor debido a que su significado de barbecho se encuentra, tanto en fuentes catastrales como en el topónimo de Zacatlán, integrando el sistema semiográfico y glotográfico.

En cuanto a la pintura mural, se entendía sin ningún problema la representación ideográfica de Zacatlán que, a diferencia de los grafemas, sobrarían de utilizar en un soporte tan visible; además, su significado se asocia a una planta que abunda en la zona, denotando las características geográficas del lugar, similar a piedras encimadas con Tenamitec.

Por último, antes de abordar fuentes de Tradición Indígena, como el caso del *Códice Xólotl*, es necesario un estudio filológico, el mal reacomodo de las planchas ha sugerido la falta de elementos imprescindibles de las fuentes prehispánicas del centro de México, así como una escasa participación de Zacatlán y la Sierra.

REFERENCIAS

- Acuña, R. (1985). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala volumen II*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Crapo y Glass-Coffin (eds.) (2005). *Anónimo Mexicano*. Utah State University Press: https://digitalcommons.usu.edu/usupress_pubs/15/
- Barlow, R. (1994). *Fuentes y estudios sobre el México Indígena. Primera parte: Generalidades y Centro de México. Vol. 5*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de las Américas.
- Benítez, M. (2016). Noticias sobre el convento franciscano de San Pedro y San Pablo, Zacatlán, Puebla. En Ann, R. (ed.), *Arte, cultura y poder en la Nueva España* (pp. 173-188). Instituto de Estudios Auriseculares.
- Berdan, F. (1996). The Tributary Provinces. En F. F. Berdan, R. E. Blanton, E. Hill Boone, M. G. Hodge, M. E. Smith, E. Umberger (eds.), *Aztec Imperial Strategies* (pp. 115-135). Dumbarton Oaks Research Library y Collection.
- Berdan, F., y Anawait., P. (1997). *The Essential Codex Mendoza*. University of California Press.
- Boone, E. (2000). *Stories in Red and Black: Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press.
- Boturini, L. (1999). *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Brito Guadarrama, B., González Pérez, I., Sánchez Flores, R., Resguero Suárez, P., Pérez Zevallos, J.M. (2021). *El Lienzo de Tlaxcala*. Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Cultura.
- Carrasco, P. (1996). *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzcoco y Tlacopan*. Fondo de Cultura Económica-Colegio de México.
- Chimalpáhin, D. (2003). *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacán*. Cien de México- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cossich, M. (2018). La escritura jeroglífica náhuatl en las copias del Lienzo de Tlaxcala. En H. Kettunen, V. A. Vázquez López, F. Kupprat, C. Vidal Lorenzo, G. Muñoz Cosme, M. J. Iglesias Ponde de León (Eds.), *Tiempo detenido, tiempo suficiente: Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo* (pp. 163-181). Wayeb.
- Davies, N. (1968). *Los señoríos Independientes del Imperio Azteca*. Instituto México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, D. (2018). Entre glotogramas e íconos: el glifo “hua” y el simbolismo de la doble raya en los códices mexicas. En Juan J. Batalla Rosado y Miguel A. Ruz Barrio (coords.), *El arte de escribir. El Centro de Méxi-*

- co: del Posclásico al siglo XVII (pp. 47-71). El Colegio Mexiquense.
- Díaz del Castillo, B. (2019). *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Editorial Porrúa.
- Dibble, C. (1989). The Nahuatl glosses in the Codex Xolotl. En Michelet (coord.), *Enquêtes sur L' Amérique Movenne. Melanges offerts á Guy Stresser-Péan* (pp. 118-122). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dibble, C. (1980). *Códice Xolotl: Estudio e interpretación*. Univeridad Nacional Autónoma de México.
- Douglas, E. (2010). In the palace of Nezahualcoyotl: Painting manuscripts, writing the pre-hispanic past in early colonial period Tetzaco, México. University of Texas Press.
- Durán, D. (1807). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Imprenta de M. Andrado y F. Escalante.
- Echeverría y Veytia, M. (1979). *Historia Antigua de México. Tomo I*. Editorial del Valle de México.
- Escalante, P. (2010). *Los códices mesoamericanos antes y después de la Conquista española: Historia de un lenguaje pictográfico*. Fondo de Cultura Económica.
- Escalante, P., y Flores, A. (2017). Pintura mural y pintura de códices en Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI. Versatilidad de los artistas y comunicación de las formas y los temas. En R. C. Martínez García y M. Á. Ruz Barrio (Coords.). *Piedras y papeles, vestigios del pasado: Temas de arqueología y etnohistoria de Mesoamérica* (pp. 77-91). El Colegio Mexiquense.
- Galarza, J. & Torres, B. (1986). Acatl: carrizo. Signo de la escritura azteca: el glifo y la planta". *Journal de la société des americanistes*, 72, 33-55.
- Garibay, M. A. (1964). Nombres nahuas en el código de la Cruz-Badiano, sentido etimológico. En M. de la Cruz. *Libellus de MedicinalibusIndorum Herbis* (pp. 237-242). Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Gates, W. (1939). *The de la Cruz Badiano. Aztec Herbal of 1552*. The Maya Society.
- Guerrero, R. (1997). *Toponimia náhuatl del Estado de Puebla*. Gobierno del Estado de Puebla.
- Gruzinski, S. (2021). *La máquina del tiempo: Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. Trad. José A. Ancona Quiroz. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, F. (1942). *Historia de las Plantas de la Nueva España*. Imprenta Universitaria.
- Ixtlilxóchitl, F. de Alva. (1997). *Obras Históricas*. (Intr., y apéndice Edmundo O'Gorman y prólogo Miguel León Portilla. 3 ed. 2 vols.) Universidad Nacional Autónoma de México.
- Johnson, B. (2017). *Pueblos within Pueblos: Tlaxilacalli, Communities in Acolhuacan México, ca. 1272-1692*. University Press of Colorado.
- Kauffmann, L. (2019). *The Legacy of*

- Rulership in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Historia de la Nación Chichimeca*. University of New Mexico.
- Kelly, I., & Palerm, A. (1950). *The Tajin Totonac: History, subsistence, helter and technology. Part I*. Smithsonian Institution/Institute of Social Anthropology.
- Kirchhoff, P., Odena Guemes, L., Reyes García, L. (coords.). (1976). *Historia Tolteca-Chichimeca*. Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- Lacadena, A. (2018). Recursos escriturarios en la escritura náhuatl; el rebus, la complementación fonética y la escritura redundante de logogramas homófonos. En Juan J. Batalla Rosado y Miguel A. Ruz Barrio (coords.), *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo XVII* (pp. 21-46). El Colegio Mexiquense.
- Lacadena, A. (2008). Regional scribal traditions: Methodological implications for the decipherment of náhuatl writing. *The PARI Journal*, 8(4), 1-22.
- Lee, J. (2008). *The Allure of Nezahualcoyotl: Pre-hispanic History, Religion and Nahua Poetics*. University of New Mexico Press.
- Lesbre, P. (2016). *La Construcción del pasado indígena de Tezcoco: de Nezahualcoyotl a Ixtlilxóchitl*. Trad. Mario Zamudio Vega. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lesbre, P. (2012). Le Mexique central á travers le Codex Xolotl et Alva Ixtlilxóchitl: entre l'espace préhispanique et l'écriture coloniale. *E-Spania 14* [En ligne]. <https://doi.org/10.4000/e-spania.22033>
- Lockhart, J. (2022). *El náhuatl escrito: Lecciones de náhuatl antiguo con abundantes ejemplos y textos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura.
- Martínez, B. (2005). *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios en el norte de Puebla hasta 1700*. (2a ed.). Colegio de México.
- Medina González, X. (Coord.). (1998). *Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594: Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Medina, R. (2020). Toltecness: Tollan and the Toltecs in the Codex Xolotl and Historia de la Nación Chichimeca, En Yáñez, R., (Coord.) *Lenguas yutoaztecas: historia, estructuras y contacto lingüístico: Homenaje a Karen Dakin* (pp. 357-392). Universidad de Guadalajara.
- Mikulska, K. (2015). *Tejiendo destinos: Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica de los códices adivinatorios*. Universidad de Varsovia; Instituto de Estudios Ibéricos e

- Iberoamericanos.
- Molina, A. (1571). *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Casa de Antonio de Spinosa.
- Muñoz, C., D. (1998). *Historia de Tlaxcala*. Introd., L. García. Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Nicholson, H. (2001). Topiltzin Quetzalcoatl: The once and future lord of the toltecs. University Press of Colorado.
- Noguez, X. (2016). *El Mapa de Oztotícpac y el Fragmento Humboldt* Núm. 6. El Colegio Mexiquense.
- Offner, J. (2021). Empires of Xolotl: Two Opening Compositions of the Codex Xolotl. *Ethnohistory*, 68(4), pp. 451-491. <https://doi.org/10.1215/00141801-9157201>
- Offner, J. (2016). Ixtlilxochitl's ethnographic encounter: Understanding the Codex Xolotl and its dependent alphabetic texts. En G. Brokaw y J. Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy* (pp. 29-76). University of Arizona Press.
- Offner, J. (2014). Why the Mapa de Metlatoyuca is not the map of Metlatoyuca: it is the Mapa de Taxco (Tlachco), municipio Tetela de Ocampo, Puebla México. *Contributions in New World Archaeology, Mesoamerican Writing systems*, (7), 159-175.
- Offner, J. (2010). Un segundo vistazo al Códice de Xicotepec. *Itinerarios*, 11, 55-83.
- Offner, J. (1979). A Reassessment of the Extent and Structuring of the Empire of Techotlalatzin, Fourteenth Century Ruler of Texcoco. *Ethnohistory*, 26(3), 231-241.
- Perono, F., y Cavallaro, F. (2023). *Place Names: Approaches and perspectives in Toponymy and Toponomastics*. Cambridge University Press.
- Prem, H. (2008). Cohesión y diversidad en la escritura náhuatl. *Itinerarios*, (8), pp. 31-41.
- Ramírez, R., y Fernández, C. (2020). Paisaje y representación del pueblo de Indios: Un estudio introductorio y seis casos. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía.
- Ruz, B., Ángel y Bosque, C., Cristina. (2022). La reconstrucción del pasado del acolhuacan en los inicios del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxochitl y su uso del Códice Xolotl. *Itinerarios*, (36), 117-142.
- Sahagún, B. (1975). *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain: Book 11, Earthly Things*. (2a ed). Trad. Charles Dibble y Arthur Anderson. The School of American Research, The University of Utah.
- Sahagún, B. (2016). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Con numeración anotación y apéndices de Ángel María Garibay. Porrúa.
- Sepúlveda y Herrera, M. (2003). La Matricula de Tributos. Interpretación y análisis. *Arqueología Mexicana, Especial 14*, 22-85.
- Smith, M. (2014). The aztecs paid taxes, not tribute. *Mexicon*, 36(1), 19-22.

- Stresser-Péan, G. (1995). *Le Codex de Xicotepec: Étude et interprétation*. Fondo de Cultura Económica; Centre Français D'Estudes Mexicaines et Centroaméricaines; Gobierno del Estado de Puebla.
- Szoblik, K. (2020). Traces of Orality in the Codex Xolotl. En Jerome Offner y Katarzyna Mikulka (Eds.), *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach* (pp. 204-229). University Press of Colorado.
- Tezozómoc, H. (2021). *Crónica Mexicana: Manuscrito Klaus 117*. José Romero Galván (Coord.) y Gonzalo Díaz-Migoyo Paleografía y Estudio Codicológico. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thouvenot, M. (2017). *Códice Xolotl: Estudio de uno de los componentes de su escritura: glifos. Diccionario de elementos constitutivo de los glifos*. <https://tlachia.iib.unam.mx/xolotl/estudio>
- Torquemada, J. (1975). *Monarquía Indiana*. Intr., Miguel León-Portilla. 4a ed. Porrúa.
- Tovar, J. (s.f.). *Historia de la venida de los indios*. Edición facsimilar. <https://archive.org/details/tovarcodex00tova/page/n21/mode/2up>
- Valencia, R. (2021). *The use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing*. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 61, 13-48.
- Valle, P. (1995). *Códice de Tepetlaoztoc, Estado de México (Códice Kingsborough)*. El Colegio Mexiquense.
- Velázquez, E. (2019). Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 58, 59-136.
- Velásquez Feliciano, P. (trad.), León-Portilla, M. (prefacio). (1992). *Anales de Cuauhtitlán. En Códice Chimalpopoca; Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de Los Soles* (pp. 3-68). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Whittaker, G. (2022). Juegos semasiográficos en la escritura jeroglífica náhuatl. *Revista Española de Antropología Americana*, 52(2), 321-333.
- Whittaker, G. (2021). *Deciphering Aztec Hieroglyphs: A guide to Nahuatl Writing*. University of California Press.
- Whittaker, G. (2016). The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochit. En G. Brokaw y J. Lee (Eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl and His Legacy* (pp. 29-76). University of Arizona Press.
- Whittaker, G. (2009). The principles of Nahuatl Writing. *Göttiger Beiträge zur Sprachwissenschaft*, (16), 47-81.
- Williams, B. (2006). Aztec Soil Knowledge: Classes, Management, and Ecology. En Benno Warkentin (ed.), *Footprints in the Soil: People and Ideas in Soil Historia* (pp. 17-41). Elsevier.
- Williams, B., y Harvey, H. (1997). *The Codice de Santa Maria Asunción, Facsimile and Commentary: Households and Lands in Sixteenth-century Tepetlaoztoc*. University of Utah Press.
- Williams, B., y Hicks, F. (2011). *El*

Códice Vergara. Edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI. Universidad Nacional Autónoma de México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.

Wright, D. (2012). Los signos glotográficos en el Códice de Huichapa. *Relaciones*, 33(132), pp. 33-73. <https://doi.org/10.24901/rehs.v33i132b.483>

Yoneda, K. (2015). Reflexiones en torno de la flora en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2 (Siglo XVI). En Beatriz Albores (Coord.), *Flor-Flora: Su uso ritual en Mesoamérica* (pp. 47-84). El Colegio Mexiquense.

ANEXOS

Figura 1. Pancha X.012 Códice Xólotl. Chicomóztoc del Códice Xólotl y genealogía de Xolotl y Nopaltzin.



Fuente: BnF ©

Figura 2. Plancha X.020 Códice Xólotl. Escena de expansión chichimeca hacia Zacatlán y Tenamitec.



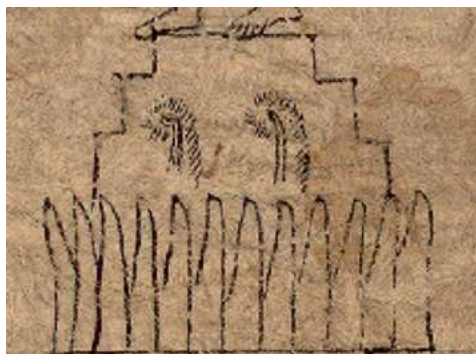
Fuente: BnF, ©

Figura 3. a).-ZACAZaca-TLAN (X.020.A.05); b).-ZACAZACA-tlan (X.020.A.10); c).- ZACA-zacaTLAN (X.020.A.10); d).- ZACA-tlanTEPE (X.030.A.08); e).- ZACA-tlanTEPE, <t̥cacatlan> y XIW-POPOCA, [xiuhpopoca] (X.050.B.08); f).- ZACA-tlan, <t̥cacatlan> (X.060.A.11).



Fuente: BnF ©.

Figura 4. Glifo ideográfico de zacatl en el Códice Xólotl, plancha X.080.



Fuente: BnF ©.

Figura 5: Fragmento catastral de la Colección Ramírez. Zacatl como glifo de parcela.



Fuente: Williams y Hicks, 2011, 99.

Figura 6. a).- **ACA-ZACA**, ācatlzaca[tlān], <acaçacatla.p°>, CM 50r; b).- **POPO**, popō[tlān], <puputlan.p°>, CM 17v; c).- **ZACA**, zaca[tlān], <çacatla.p°>, CM 40r; d).- Glifo ideográfico de Ochpaniztli <ochpanjtli>, CM 47; e).- Personaje barriendo con escoba, CM 58r.



Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia ©.

Figura 7. Símbolo ideográfico de Zacatlán en la pintura mural del ex convento de San Francisco, nave lateral derecha.



Fotografía: Ángel Cristian Olvera Herrera, 2022.

Figura 8. Muhlenbergia Macroura o zacatón.



Fotografía: Bodo Nuñez Oberg, 2019 (CC-BY-NC) ©.

Figura 9. a).- <tenamitec>, Tenamitec, (X.010.A.01); b).- Teapazco según Ixtlilxóchitl, (X.050.A.04). Fuente: BnF ©; c).- Piedras Encimadas.



Fotografía: cortesía de Verónica Pérez González, 2022.