



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE GEOGRAFÍA

**RESISTIR Y RE EXISTIR. UNA VISIÓN
GEOGRÁFICA DE LOS CUERPOS A TRAVÉS DE
LA MEDICINA ZAPOTECA.**

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN GEOGRAFÍA**

PRESENTA

NAYELI ALEJANDRA TREJO MENESES

ASESOR

LIC. ILLIE LÓPEZ CISNEROS



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. AGOSTO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

A mi abuela que es el ejemplo viviente de la autogestión de la salud, quién siempre me ha curado el alma y el cuerpo con tanto amor y tantos ungüentos, tés, rezos y caricias; quién me enseñó un mundo mágico en el que hay que hablarle a las plantas y amar a los animales.

A mi madre por siempre confiar en mi instinto y por su apoyo incondicional.

A mi padre por enseñarme a no tener miedo a cuestionar.

A mi hermana por ser ella quién me ha mostrado como es el amor.

A Maria del Carmen Santiago, Aurora y Ángela Méndez por compartir su casa, su tiempo, sus conocimientos, su cultura; por curarme de tantas formas durante estos años. Por su amistad, infinitas gracias.

Dedicado especialmente a lxs amigxs, lxs soñadorxs, lxs locxs, lxs nómadas, lxs románticxs, lxs subvesivxs y lxs utopistas. Porque el futuro es nuestro compañerxs.

Agradecimientos

A Illie Cisneros por ser un gran asesor y amigo, gracias por todas las horas dedicadas a este trabajo, por las incontables e invaluable platicas, por los libros, los cuestionamientos y por la paciencia. Por apoyarme en toda la carrera universitaria.

A Rox porque nuestras conversaciones sobre la vida y el cuerpo terminaron aquí, porque observarte danzar por la vida es un gran aprendizaje.

A Liz porque a pesar de tu modestia el mérito de los mapas en esta tesis es tuyo, gracias por acompañar mi camino y hacerlo más ligero desde el inicio de la vida universitaria.

A Severino di Giovanni por la fuerza y la ayuda, porque este trabajo es producto de nuestra sociedad erótico festiva donde te aventuraste a descubrir y vivir nuevos mundos junto a mí.

A las Lunas del Sur y a todas las compañeras del III Diplomado de Estudios de las Mujeres, Feminismos y Descolonización realizado en Oaxaca de Juárez, por ser el vínculo para entender un poco la situación de las mujeres en Oaxaca, por compartir sus experiencias, por atreverse a imaginar nuevas relaciones entre humanxs y por sus contribuciones y enormes esfuerzos para mejorar el mundo.

A lxs miembros del sínodo: María Verónica Ibarra García, María Ángeles Pérez Martín, Diana Barreto Ávila y José Gasca Zamora. Gracias por dedicar un tiempo a la lectura de este texto, por sus comentarios, críticas y aportes. Por su actividad docente en el Colegio de Geografía e Historia gracias a la cuál me han surgido tantas dudas que trato de resolver en el andar cotidiano.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. “Corporalidad, medicina e historia zapoteca”	9
1.1 La cultura milenaria en la producción del espacio	9
1.2 Corporalidad: el primer espacio.....	13
1.3 Medicina indígena zapoteca.....	16
1.4 Una breve historia zapoteca	22
1.4.1 La unidad cultural de Mesoamérica	22
1.4.2 La gente de las nubes: Ben’zaa	26
1.4.3 Revolución y resistencia indígena en Oaxaca colonial.....	35
Capítulo 2. “La mafia del conocimiento medicinal”	42
2.1 De la mujer sanadora al médico cristiano	42
2.2 La apropiación de los cuerpos ajenos.....	52
2.3 La brujería en el Nuevo Mundo.....	57
2.4 Modelo Médico Hegemónico.....	63
2.5 La sabiduría ancestral y la propiedad intelectual.....	75
Capítulo 3. “Resistencia y re-existencia en la sierra zapoteca”	83
3.1 Biopiratería farmacéutica en la Sierra Norte.....	83
3.2 Cultivar es un acto de resistencia	89
3.3 Medicina mestiza en la Sierra Norte de Oaxaca.....	94
3.4 El caso de Santa María Jaltianguis.....	100
3.4.1 Concepción mítica del origen de Santa María Jaltianguis.....	100
3.4.2 Cosmovisión del territorio comunal.....	103
3.4.3. Mecanismos de identidad y cohesión social vinculados al territorio	110
3.4.4. Curar: una función social y solidaria entre las mujeres de Jaltianguis.....	115
3.4.5. Nuestra casa: el cuerpo como espacio de re existencia	121
Conclusiones.....	128
Bibliografía.....	132

Introducción

Esta investigación surge de una serie de inquietudes a partir del contacto con la medicina tradicional indígena en diferentes latitudes de Abya Yala, en especial con sanadoras de la tradición zapoteca en la Sierra Norte de Oaxaca, que me llevaron a cuestionar la relación de dominio que ejercen los poderes capitalistas sobre la corporalidad humana y por ende sobre nuestra salud. El objetivo de este trabajo es analizar el impacto que generó el establecimiento de la cultura occidental moderna sobre las comunidades originarias zapotecas, sus cuerpos y sus conocimientos medicinales desde la colonización. Asimismo el presente estudio de campo pretende examinar el espacio actual de una comunidad en la Sierra Norte de Oaxaca -Jaltianguis- para realizar un acercamiento teórico y práctico a la medicina zapoteca contemporánea y su sociedad.

En un momento de feroz conquista de los recursos, de los cuerpos, los territorios y de las formas de existencia de las poblaciones indígenas, reflexionaremos como hicieron *lxs colonizadorxs*¹ para dominar a los pueblos originarios de México y su territorio y qué fue lo que permitió a estxs últimxs subvertir este plan contra la destrucción de su universo social y físico creando nuevas realidades históricas, a partir del mestizaje y la interacción de conocimientos, que actualmente son visibles en las zonas rurales del país.

Desde cuatro ejes principales que son *cultura, corporalidad, medicina e historia* realizaremos un análisis teórico sobre la sociedad occidental y la sociedad zapoteca para concluir con un acercamiento práctico a una comunidad mestiza enclavada en las montañas oaxaqueñas que lleva por nombre Santa María Jaltianguis y así reflexionar sobre su sociedad actual; este análisis se realizará a través de diferentes escalas geográficas que parten dialécticamente de lo micro a lo macro. La escala es un concepto utilizado en la geografía para referirse a las cualidades y extensión del objeto de estudio; estas escalas son escogidas deliberadamente para entender aspectos clave que el (la) investigador(a) quiera resaltar para explicar las características y propiedades de dicho objeto. En esta

¹ Con la finalidad de minimizar el sexismo existente en el lenguaje castellano utilizaré la letra “X” para referirme al plural, como se aprecia en este caso.

investigación utilizaremos escala-cuerpo, escala-cultura y escala-territorio como las principales.

El primer capítulo inicia la investigación con una definición de cultura y su importancia en la producción espacial de cada sociedad. Posteriormente analizaremos la escala-cuerpo y su relación -como construcción social- con el discurso que cada cultura tiene respecto a este, particularmente examinaremos como es este concepto en la sociedad occidental y la sociedad zapoteca. Para una aproximación a esta última, debido a que nuestro análisis proviene desde la racionalidad occidental, estudiaremos la medicina indígena zapoteca, sus categorías de salud, enfermedad y la relación que tiene el cuerpo con el cosmos en esta sociedad. Para profundizar en su cosmovisión realizaremos un breve recuento histórico previo y posterior a la época colonial.

En el segundo capítulo abordaremos un proceso histórico que abarcó del siglo XIV al XVII en Europa, período conocido como “*Caza de brujas*” que tuvo auge durante la época renacentista, donde se excluyó a las mujeres del ámbito de la sanación. Este episodio marcó fuertemente la sociedad occidental, por lo tanto el curso de su medicina e impuso un estigma sobre el cuerpo de la mujer. Examinaremos también esta época, de transición del feudalismo al capitalismo, desde la perspectiva de la “*mecánica del cuerpo*” y su establecimiento en la sociedad occidental como la nueva manera de representar los cuerpos en la sociedad capitalista. Analizaremos el impacto de la “Caza de brujas” en el Nuevo Mundo como medio para justificar el etnocidio e imponer el patriarcado eurocentrista mediante la persecución de sanadorxs indígenas mesoamericanxs. Concluiremos con un recuento histórico del Modelo Médico Hegemónico, su relación con la burguesía y su nexos con la industria farmacéutica contemporánea.

En el capítulo tercero presentaremos un caso de biopiratería por parte de la farmacéutica *Novartis* en la Sierra Norte de Oaxaca para analizar como operan en la escala-territorio estas corporaciones multinacionales y la importancia de la cosmovisión indígena presente en estos espacios para luchar contra la bioprospección y el despojo de sus tierras mediante la práctica de su cultura. Continuaremos con una aproximación a la medicina mestiza zapoteca contemporánea en la Sierra Norte de Oaxaca para comprender su concepción actual de salud y los servicios médicos con que cuentan.

En el segundo apartado del tercer capítulo presentaremos el caso de estudio de Santa Maria Jaltianguis iniciando con la concepción mítica (mito fundacional) del origen de esta comunidad para realizar un acercamiento a su cosmovisión del territorio comunal y los mecanismos de identidad y cohesión social que se ejecutan en este territorio, donde culturalmente existe una relación sociedad/naturaleza tripartita compuesta por *humanxs-naturaleza-fuerzas divinas* que es visible actualmente en Jaltianguis. Mediante entrevistas recabadas en el sitio de estudio y comunidades aledañas en Sierra Norte de 2015 a 2017 reflexionaremos sobre las consecuencias de las doctrinas machistas que continúan vigentes en las comunidades y su impacto sobre la toma de decisiones en asamblea, el manejo de recursos naturales, la vida comunitaria de las mujeres mestizas zapotecas y su corporalidad. Finalizaremos con una reflexión sobre la importancia del accionar cotidiano del cuerpo como medio transformador de diferentes escalas espaciales y como espacio propio de emancipación, desde ideas de autoras del feminismo comunitario en otras latitudes del Abya Yala.

Esta investigación pretende utilizar un lenguaje incluyente. Las mujeres somos la mitad de todo, así que como respuesta a la invisibilización del género femenino en el idioma castellano se utilizará la letra X para los plurales en vez de utilizar los plurales masculinos como cotidianamente hacemos al hablar y escribir. Por ejemplo: *los sanadores* será *lxs sanadorxs*.

Mapamundi

*La línea del ecuador no atraviesa por la mitad
el mapamundi que aprendimos en la escuela.
El mapamundi que nos enseñaron otorga dos tercios al norte y un tercio
al sur. Europa es, en el mapa, más extensa que América latina,
aunque en realidad América latina duplica la superficie de Europa.
La India parece más pequeña que Escandinavia, aunque es tres veces mayor.
Estados Unidos y Canadá ocupan, en el mapa, más espacio que África,
y en la realidad apenas llegan a las dos terceras partes del territorio africano.
El mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la
economía imperial roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la
cultura formal roba la palabra.*

Eduardo Galeano

1.1 La cultura milenaria en la producción del espacio

“El reconocimiento de que somos co-creadores activos de la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y de nuestra percepción de la realidad nos impide seguir percibiéndonos como víctimas pasivas de datos psicodinámicos y existenciales y nos convierte en co-creadores activos, en verdaderos dioses dentro de nuestro propio universo.”
Abraham Maslow

Durante miles de años lxs seres humanxs aprendieron de la naturaleza en sus largas migraciones: imitando el comportamiento de los animales, prestando atención a los ciclos estacionales, observando las plantas, el curso de los ríos, de los astros, el efecto de la lluvia, del viento, del mar, del fuego. En todo este tiempo desarrollaron formas de comunicar este conocimiento a otrxs miembrxs de la comunidad, quienes a su vez tuvieron otras experiencias con las que fueron complementando la información de lo que con el paso del tiempo se convertiría en conocimiento colectivo adoptado por una cultura y transmitido de generación en generación .

Cada comunidad desarrolló diferentes formas de racionalizar la realidad dando lugar a diversas cosmovisiones alrededor del planeta. Cuando las teorías son eficaces se tiende, finalmente, a darlas por sentadas. Estos “paradigmas normativos” son las teorías, las cuales se convierten en marcos de referencia y filtros conceptuales que se condicionan como si fuesen la manera sensata de entender el mundo para determinado grupo de personas que comparten una vida social.

La cultura es una dimensión de la reproducción social que se construye a partir de estructuras, prácticas y comportamientos materiales significados en razón de un conjunto de valores, conocimientos, normas e interpretaciones creados colectiva e históricamente.

Cultura -diría Margaret Mead- es el conjunto de formas adquiridas de comportamiento, formas que ponen de manifiesto juicios de valor sobre las condiciones de vida, que un grupo humano de tradición común transmite mediante procedimientos simbólicos (lenguaje, mito, saber) de generación en generación². Esta definición nos permite abrir un panorama donde la realidad cultural da muestra de pertenecer orgánicamente a la vida

² Mead, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1981. Pp. 39-40.

práctica y pragmática de todos los días de lxs habitantes de cualquier continente del planeta Tierra. La historia de lxs humanxs sigue un camino y no otro como resultado de una sucesión de actos de elección tomados en una serie de situaciones concretas en las que la dimensión cultural parece gravitar de manera determinante; esto resulta en una forma de apropiación espacial concreta, de reproducción, así como de reconocimiento con ese espacio. Entonces las culturas diferentes producen distintas cosmovisiones y éticas que se verán reflejadas en su forma de relación con el espacio que habitan.

El espacio ha tenido diversas connotaciones y significados a través del tiempo. Las matemáticas, la física, la sociología, la filosofía, entre otras muchas ciencias han tratado de explicar qué es esa dimensión que mediante nuestros sentidos sabemos que existe, nos habita, que a veces parece infinita y otras se nos presenta como la equidistancia entre dos puntos o como un contenedor de signos en la educación occidental. En el libro “*La producción del espacio*” Henri Lefebvre presenta un concepto del espacio donde involucra directamente a la sociedad como parte de la acción colectiva que ejecuta y produce el espacio, donde la cultura favorece que se genere, perciba, entienda y realice un tipo de espacialidad y no otra. En este contexto *el concepto de espacio liga lo mental y lo cultural, lo social y lo histórico. Reconstruye un proceso complejo: descubrimiento (...) – producción (...) – creación. Se trata de una reconstrucción evolutiva, genética (con una génesis) pero de acuerdo a una lógica: la forma general de la simultaneidad.*³

La producción social del espacio tiene un desarrollo a través del tiempo a partir de los significados que se le asignen en cada sociedad a los componentes de este, es decir, esta producción responde a los valores que se le otorgan a los distintos elementos a partir de una serie de construcciones éticas, ideológicas e históricas que se verán reflejadas en las prácticas espaciales que se llevarán a cabo por una sociedad determinada a partir de las representaciones y conceptos propios que cada sociedad otorga. A partir de esta definición es preciso resaltar que el espacio concreto se realiza a partir de una concatenación de actividades sociales, donde se prioriza acorde a la cultura la producción de un espacio y no de otro, y que muchos espacios están siendo producidos simultánea y contemporáneamente.

³ Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros. Madrid, 2013. Pág. 57. La manuscrita es del autor.

Cualquier espacio es simbólicamente significado y materialmente producido por las sociedades que lo habitan, incluyendo el espacio corporal.

Lo anterior nos invita a pensar en un concepto más amplio del *espacio* que, como producción social, conjuga los sentidos humanos, la cultura, el lenguaje, el ecosistema, las ideas, la corporalidad, la imaginación, los sentimientos, la política, la historia, etc.

En cada sociedad las ideas son generadas a partir de un lenguaje a través del cual el espacio es significado. La lengua representa los principios organizadores para percibir la realidad, para organizarla a niveles político, social, comercial, filosófico, geográfico, etcétera. Como menciona Porto Gonçalves:

*“Cualquier lenguaje no es una realidad misma, sino una creación simbólica [...] Construir un significado común implica siempre la construcción de una comunidad, de una cultura en cuanto a conjunto de sentidos y prácticas (siempre posibles de reinventar) que le dan sentido a la vida en común de aquellos que la inventaron.”*⁴

Las lenguas son los principales instrumentos culturales utilizados para desarrollar, mantener y transmitir los conocimientos generados en las praxis cotidianas. En un país tan diverso culturalmente, como es el caso de México, el lenguaje es parte de la identidad de una comunidad en un territorio que comparte con otras comunidades. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (INALI) reconoce 68 agrupaciones lingüísticas en el país, cada una con sus variantes lingüísticas que deben tratarse como lenguas, por lo tanto el INALI daba un estimado de 364 lenguas vivas para el 2007 en México.⁵ Todas estas lenguas representarían formas distintas de percibir, entender y producir el espacio.

Otros instrumentos importantes para las culturas indígenas de México son la vestimenta y con ella la elaboración de bordados y tejidos, la gastronomía y su forma de producir sus alimentos, el arte en sus muy diversas formas, las maneras de entender y atender sus enfermedades, la danza, sus instrumentos musicales y tradiciones, entre otras, que son herramientas que si se manifiestan le estan dando vida a una cultura.

⁴ Porto Gonçalves, Carlos Walter, 2006 “La naturaleza de la globalización y la globalización de la naturaleza” en Porto Gonçalves, Carlos Walter, El desafío ambiental. México, PNUMA, 2009. Pág. 27.

⁵ <http://www.jornada.unam.mx/2008/03/29/index.php?section=cultura&article=a08n1cul>

La diversidad sociocultural del mundo alimenta una “*ecología de saberes*”⁶ que nos proporcionan miles de ejemplos de las relaciones que diferentes culturas han tenido con el espacio. Las lenguas nos otorgan los aparatos ideológicos con los que esa comunidad se relaciona con el mundo exterior; aunado a ese mundo de las ideas existe el mundo de las creencias, que no necesariamente pasa por filtros conceptuales. La distinción descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotrxs, construidas a partir de un lenguaje que fue creado previamente a nuestra existencia sobre la tierra.

*Mientras que nuestras ideas se originan desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente esta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas.*⁷

Existe una clara distinción jerárquica entre estas en la ciencia occidental donde se soslaya la creencia al ser señalada como poco objetiva o sin fundamentos y se muestra la idea como única forma para alcanzar el conocimiento.

Creencias e ideas se manifiestan visiblemente en todas las culturas de todo el mundo, en sus vestimentas, ritos, prácticas sexuales y afectivas, religiones, lenguaje, movimientos y adornos corporales, etc. Lo que somos actualmente viene de la mano de nuestra cultura; sin embargo no nos determina eternamente puesto que tenemos la capacidad de abandonar nuestras creencias y pensamientos si ya no son más de nuestro agrado, podemos abandonar el pensamiento eurocéntrico binario que a partir de la colonización nos fue impuesto en México, podemos dejar de reproducir espacios segregados y clasistas para producir nuevos. Una cultura se nos asigna a partir del lugar en el mundo en que nacimos, pero podemos cuestionarla y criticarla.

Es importante y necesario tener en cuenta que en el contexto capitalista en que nos encontramos el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no necesariamente significa el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y por lo tanto de su producción del mundo para su reproducción cultural y física. Por ejemplo: el reconocimiento de los derechos indígenas por parte de la ONU no significa que éstos ya

⁶ De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Montevideo, Uruguay, 2010. Pág. 13.

⁷ Loc. Cit. Pág. 51.

puedan decidir libremente sobre su cuerpo o su territorio, ya que están insertos en un modelo hegemónico mundial con tendencias imperialistas que, bajo este sistema capitalista, tiene la capacidad de derogar o evadir estos derechos impunemente (como lo ha hecho hasta ahora), aunque reconozca su existencia.

1.2 Corporalidad: el primer espacio.

La corporalidad es el espacio en donde se inscribe la identidad. Es en el cuerpo en donde se asientan las marcas discursivas que diferencian a lxs individuxs con base en las características de los cuerpos. Si bien esto es válido para la mayoría de las sociedades, en cada formación socioeconómica concreta la forma como se conceptúa el cuerpo mediante definiciones discursivas adquiere rasgos específicos.⁸ En el contexto capitalista nuestra corporalidad es producto de la posición en la jerarquización social, racial y de género; los conocimientos aprendidos sobre nosotrxs estarán ligados a nuestro lugar de procedencia, mismos que serán producto de los procesos históricos y políticos que se encarnan en los cuerpos. Todas las relaciones de poder atravesarán como primera frontera nuestra corporalidad. Nosotrxs como seres humanxs percibimos desde nuestro primer espacio: el cuerpo y nuestras percepciones son producto de nuestra construcción social en una cultura determinada, por lo tanto, todo discurso que manifestamos habla desde un espacio y dice algo sobre el espacio en que habitamos.

El cuerpo tiene la piel como primer límite individual y es nuestro primer territorio político, es el espacio que habitamos toda nuestra vida. Nuestros cuerpos tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres escalas: la cotidianidad, la propia biografía y la historia de nuestros pueblos. Nuestros cuerpos en las comunidades y en las sociedades van construyendo imágenes de si mismxs que se proyectan social, política y culturalmente. Sería óptimo que pudiéramos producir estas imágenes de nuestros cuerpos en libertad, en respeto, en afectos y complementariedades, pero no es así, éstas imágenes de

⁸ Ramos, Carmen. Cuerpos contruidos, cuerpos legislados. En enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México. El colegio de México. México, 2008. Pág. 67.

nosotrxs vienen cargadas de machismos, racismos y clasismos; es el mundo al que llegamos, pero a la vez el que vamos construyendo y cambiando.⁹

Es en la corporalidad donde se da el primer espacio de diferenciación entre lxs individuys y es también el espacio de los discursos de dominación y control. El cuerpo es producto de un discurso social.

En la sociedad occidentalizada este discurso inicia desde que somos asignadxs a uno de los dos únicos géneros aceptados en el sistema capitalista. Sin embargo, este discurso probablemente viene desde el neolítico, desde los inicios del patriarcado y se caracteriza por la producción y control de las subjetividades, un tipo de producción que siguiendo los argumentos de Félix Guatarri, no tiene lugar únicamente en el orden de representación, sino especialmente, en el acto de moldear los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los imaginarios, etc.¹⁰ En este marco, las configuraciones corpóreo-políticas de género presentan a los cuerpos políticamente asignados al sexo “varón” o “hembra”, un binarismo que se presenta como indiscutible y se afirma biológicamente a partir de los órganos reproductivos.

De allí que la sociedad esté organizada reproductivamente, es decir, para *producir hijxs* y que toda sexualidad no reproductiva se convierta en objeto de control, vigilancia y normalización, como ha explicado lúcidamente Michel Foucault.¹¹ Así el cuerpo se convierte en una serie de invenciones políticas que encuentran en una supuesta *bio-subjetividad*¹² individual su soporte *somático*¹³ y que se presentan como elementos “naturales” de una feminidad o masculinidad de nacimiento, con preferencias previamente concebidas de acuerdo a su género, olvidando que este cuerpo social y sus ideas son políticamente construidas.

⁹ Paredes, Julieta. Hilando fino: Desde el feminismo comunitario. Editorial El Rebozo, Grietas y Lente Flotante. Querétaro, México, 2012. Pp. 92-93

¹⁰ Guatarri, Félix. Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Traficantes de sueños. Madrid, 2001. Pp. 90-95.

¹¹ Para mayor información sobre este tema en: Foucault, Michel. Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002. Pág 32-69.

¹² Bio subjetividad: manera de pensar y sentir propia del cuerpo biológico asignado.

¹³ Somático: adj. Perteneciente o relativo a la parte material o corpórea de un ser animado. Fuente:Real Academia Española

En el mundo bajo el capital el cuerpo material y la energía que este produce durante su tiempo de vida, están pre-destinados al servicio del capital y la atención de la salud del cuerpo a un grupo selecto de “especialistas”. La cultura occidental prioriza el cuerpo físico sobre el emocional o espiritual para sostener la dinámica del trabajo; al ser reducida al plano físico la imagen de la realidad corporal queda incompleta y sesgada.

La corporalidad se muestra pues como el proceso de individualización, teórica y práctica, donde “el individuo” tiene una serie de derechos y obligaciones ante la sociedad. El cuerpo resulta así el fundamento ontológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social. La aplicación de la ley tiene lugar en el cuerpo, que es el espacio específico de corrección, de coacción; sin embargo no sobre todos los cuerpos se ejerce el mismo grado de dominación. El aparato legal encarna esa primera diferenciación entre corporalidades humanas. Las razas, las clases, el género y la edad son muestras de como los cuerpos se diferencian y norman de acuerdo a sus características físicas.

Las características corporales de lxs individuxs inciden poderosamente en la manera en que se construyen sus identidades, se conciben sus derechos, se norma su conducta y sobre todo se regulan sus relaciones en tanto que individuos. De los discursos que norman la corporalidad, sin embargo hay uno que resulta particularmente poderoso: el discurso legal.

Es el cuerpo de la mujer donde su naturaleza física de alumbramiento resulta el espacio de sometimiento por antonomasia desde el inicio del capitalismo; el cuerpo de lxs niñxs, debido a su condición de desventaja en fuerza física, resulta el espacio de control y adoctrinamiento, y es el cuerpo de lxs enfermxxs donde su condición de vulnerabilidad, debido a la falta de conocimiento acerca de las enfermedades que le atañen por la escasa educación somática, lo posiciona frente una industria que hace de su salud una mercancía.

La corporalidad se aprende y se practica mediante la cultura, al igual que la salud y la enfermedad. La danza, los rituales, los bailes, las relaciones, la sexualidad, etc. son parte de ese movimiento inherente a la corporalidad que le da vida.

Toda cultura ha desarrollado una manera que le es propia de comprender la estructura y dinámica del universo, el lugar que ocupa en él y el papel desempeñado por su cuerpo dentro de la sociedad. En la cultura occidental el cuerpo se presenta fragmentado de sí mismo dentro de una vida social donde los paradigmas están dirigidos a un imaginario que

impone un modelo de cuerpo, su movimiento en el espacio y su relación con el entorno. Para poder comprender otro tipo de corporalidad debemos separarnos de estos conceptos donde el cuerpo no existe más que como una mercancía física. Para lograr una aproximación a otras corporalidades utilizaremos conceptos de la medicina indígena donde los cuerpos se manifiestan desde el ámbito de lo sagrado y las enfermedades desde el alma, como es el caso de lxs zapotecas.

1.3 Medicina indígena zapoteca

Previo a la llegada de lxs españolxs las culturas habitantes de Mesoamérica habían alcanzado un alto grado de desarrollo de su medicina. La corporalidad indígena estaba sumergida dentro de un mundo místico y espiritual, donde cada humanx, como individualidad inserta en el cosmos, representa a la vez una fuerza que se contrapone y participa en los procesos universales. Vive, consume y produce energía; con su corazón y sangre da alimento a lxs diosxs. En un juego de fuerzas interactuantes consiste entonces el funcionamiento cósmico, y del mantenimiento de la propia fuerza dentro de ciertos límites así como del mantenimiento de los propios límites contra la intromisión de fuerzas ajenas se derivará la persistencia de la salud [...] Equilibrio representa entonces salud, y su ruptura enfermedad. Ni lxs indígenas, ni sus médicxs hacían referencia a problemas estructurales como la alteración de un órgano o la falta o deformidad de un miembro, sino que veían esto como resultado de cambios dinámicos ocurridos en el organismo.¹⁴

Todas las culturas alrededor del mundo desarrollaron a lo largo de miles de años diferentes formas de entender y encontrar la salud humana a través de diferentes mecanismos en los que definitivamente influyó el ecosistema en que habitaban. La cultura zapoteca no fue la excepción; en este mismo momento cientos de sanadorxs están utilizando este conocimiento ancestral en el cuidado de los cuerpos y en la atención de diversas enfermedades mediante el uso de plantas y rituales medicinales.

La magnificencia de las montañas, la frescura de los bosques, la pureza de los ríos, la exuberancia de las selvas, la estrecha convivencia con la tierra y sus múltiples habitantes se

¹⁴ Treviño, Carlos. Medicina prehispánica de México. Editorial Panorama. México, 1992. Pág. 75-76.

convirtieron en sabias educadoras para la comprensión de la naturaleza humana a través de los siglos. Cada planta ha sido un personaje en la historia de la humanidad que ha tenido relación con la sociedad que la adoptó durante cientos de generaciones. Cada una de ellas se convirtió en una expresión máxima del universo, en conocimiento que cada planta resguardó a lo largo de su existencia, durante millones de años en el planeta.

La búsqueda de la salud requirió definitivamente el autoconocimiento. Es una psicología en su sentido más auténtico: *psukhèlpsych*, Alma; *ology* o *logos*, conocimiento: conocimiento del Alma¹⁵. El cuerpo fue el espacio de experimentación donde todas las plantas y ritos sagrados fueron probados. El método experimental fue el mecanismo de investigación por el cual todas las civilizaciones tuvieron que atravesar por miles de años durante la acumulación de conocimientos prácticos.

Las piezas arqueológicas encontradas relatan como desde las más antiguas culturas Mesoamericanas existía un estrecho vínculo con diversas plantas que fueron utilizadas con fines mágicos, religiosos y curativos, de carácter sagrado e incluso divino, jugando un papel muy importante en la medicina de lxs indígenas.

Para los saberes indígenas la comprensión de la naturaleza es intuitiva, emocional e imaginativa; así mismo sucede con la comprensión del cuerpo y la salud, puesto que naturaleza no está dissociada del cuerpo, somos la misma unidad.

Las sabidurías indígenas se basan en hechos, significados y valores de acuerdo al contexto cultural y social donde se despliegan, esta es su lógica, su racionalidad. Encuentran su raíz en un mundo mítico y los ritos que organizan tales mitos. La percepción del mundo es sagrada y secular y lxs seres humanxs somos parte de la naturaleza, la cual es entendida y respetada como una fuerza de vida que es imposible de controlar, pero al mismo tiempo es fundamental para la existencia humana. El conocimiento tradicional debe ser contemplado en íntima relación con su sistema de creencias.

Todo pueblo que ha vivido durante varios siglos desarrolla una filosofía en torno a la vida y a la muerte; respecto a lo conocido y a lo desconocido; frente a sí mismo como un conjunto de seres humanxs, y frente a los demás seres que habitan la Tierra, como la Madre Común. No siempre es fácil que el mismo pueblo explique en qué consiste su filosofía o cuáles son

¹⁵ Pinkola Estes, Clarissa. Mujeres que corren con los lobos. Ediciones B. Barcelona, España, 2005. Pág. 20.

sus elementos; sin embargo, sucede que otrxs son quienes pretenden hacerlo, en su intento muchas veces enuncian los elementos pero sin llegar a entenderlos a profundidad porque no son parte de su vida cotidiana, y si los conocen la razón es que los han encontrado en sus investigaciones en libros de autorxs que tampoco pertenecen a la comunidad que se estudia.¹⁶ En este sentido es respetable su aporte, en cuanto constituye una visión que debe motivar mayor reflexión entre lxs interesadxs, sin embargo, al hablar de las medicinas tradicionales de las culturas prehispánicas mesoamericanas generalmente se suelen hacer juicios de valor desde una perspectiva externa que pretende categorizar los elementos “útiles” y los “inútiles”, sin realmente comprender que estos conocimientos están enmarcados desde una cosmovisión que utiliza otras lógicas como paradigmas normativos y que si han sobrevivido cinco siglos de colonización es porque dentro de esa sociedad son efectivos.

Las creencias que lxs humanxs tenemos no son plenamente racionales, pueden ser sensitivas, instintivas o emocionales. Este es otro tipo de experimentar socialmente la realidad, es válido, ha sido base fundamental para el desarrollo de la medicina en todo el mundo y para la supervivencia de la humanidad dentro de los diferentes ecosistemas en la Tierra, pues sabemos que antes de que entrara en contacto la racionalidad europea con las creencias de muchos pueblos de todo el mundo estos habían desarrollado en extraordinaria medida el arte de la adaptación que les permitía vivir en las condiciones más adversas y habían superado la mayoría de los peligros físicos, biológicos y sociales que amenazaban su existencia; además, en épocas de abundancia, gozaban de salud y tenían diferentes maneras de atender sus dolencias cotidianas. Muchas de sus creencias provienen de la psique instintiva, la cual les llevó a desarrollar sofisticados métodos de curación atendiendo a otras partes de la corporalidad que no necesariamente eran el cuerpo físico, tales como el cuerpo energético, el cuerpo emocional o el cuerpo espiritual. Distinguimos arbitrariamente la materia de la energía aunque ambas forman parte de la misma realidad, a la que podemos acceder por distintos métodos.

“La psique instintiva es parte fundamental de nuestra relación con el entorno y con nuestro propio cuerpo, sin ella se carecen de oídos para entender y percibir el sonido de los propios ritmos internos,

¹⁶ Díaz, Floriberto. Comunidad y comunalidad, en Culturas Populares e Indígenas. Diálogos en la acción, segunda etapa. DGCPI. México. 2004. Pág. 365.

para entender nuestra corporalidad y los cambios que suceden en ella a lo largo de nuestra vida de una manera sensitiva y consiente. Cuando perdemos el contacto con la psique instintiva, las imágenes y facultades propias que podemos tener lxs humanxs no se pueden desarrollar plenamente pues se pierden nuestros instintos y sus ciclos vitales naturales y éstos son subsumidos por la cultura o por el intelecto o el ego, ya sea el propio o el de lxs demás [...] Cada vez que alimentamos al alma, garantizamos su desarrollo y bienestar.”¹⁷

El arte de las preguntas, el arte de los cuentos, de los mitos, de cantar, de bordar, de bailar, el arte manual, son todos producto de algo y este algo es el alma. Para la cultura zapoteca el alma ha sido la cualidad de la vida; se entiende como el corazón espiritual, idéntico al corazón humano que regula el cuerpo físico. La medicina zapoteca refleja una manera de atender el alma y las enfermedades que ésta produce al haber perdido el equilibrio.

Según Ángela Méndez Hernández, curandera zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca, en su cultura *a la enfermedad se le llama susto, susto de emociones. Debido a esto el cuerpo se descontrola, se enfría o se calienta. Toda emoción se vuelve física. Te curas por que regresa el alma a tu cuerpo. Este concepto existe en numerosas culturas.*¹⁸

Para lograr una aproximación al entendimiento de la medicina indígena zapoteca es necesario considerar la pertenencia divina del cuerpo y su relación con el cosmos. Lxs humanxs eran consideradxs como un microcosmos en el cual se presentaban y tenían lugar las acciones de todos los demás sectores del universo. Las diferentes partes y órganos del cuerpo humano tenían correspondencia con los signos calendáricos estableciéndose así un orden y un significado precisos que pretendían comprender el porqué del funcionamiento del organismo y cómo se movilizaban las diferentes fuerzas que actuaban sobre él.¹⁹

Las técnicas de curación como la trepanación, el trabajo dental con piedras preciosas, los baños terapéuticos como el temazcal y el uso de plantas medicinales son algunas de sus aportaciones más destacadas.²⁰ Durante el uso de ciertas plantas medicinales y algunos ritos, espíritus de diferentes animales como el jaguar, venado, águila entre otros, se presentaban para ayudar a aliviar a la persona enferma. El uso de piedras preciosas y partes

¹⁷ Pinkola Estes, Clarissa. Mujeres que corren con los lobos. Ediciones B.Barcelona, España, 2005. Pág.20.

¹⁸ Méndez, Ángela. López, María. Herbolaria oaxaqueña para la salud. Instituto Nacional de las Mujeres. México. 2009. Pág 18.

¹⁹ Códice Vaticano. En Treviño, Carlos. Medicina prehispánica de México. Editorial Panorama. México, 1992. Pág. 83.

²⁰ Rosas, Alejandro. Remedios para cuerpo y alma. Ambar diseño editores. México, D.F. 2007. Pág 23.

de los cuerpos de algunos animales como los cuernos, la sangre o la piel también eran usadas frecuentemente para las curaciones.

En Mesoamérica muchas de las enfermedades estaban relacionadas al *tonalli* de cada persona. El *tonalli* era el primero de los nombres que designaba no sólo a la persona, también la identifica con su alma-destino. El *tonalli* o destino del infante debía colocársele en el cuerpo por medio de un baño ritual. Los destinos eran las fuerzas divinas que el Sol irradiaba cada día. Una de estas fuerzas, (la del día de la ceremonia) se introducía en el cuerpo de la criatura por medio del rito y se convertía en parte de su ser anímico. Los padres podían escoger para su hijo el mejor destino dentro del ciclo de trece días en el que el niño había nacido; pero no podrían posponer el rito para hacerlo en la siguiente trecena, ya que el niño no pertenecía a ella. El alma era vulnerable a través del nombre. Al estar vinculado al destino y al alma, el nombre de nacimiento debía mantenerse oculto para que nadie lo hechizara al pronunciarlo en un conjuro.²¹ Otro nombre era el usado socialmente en forma abierta. Otro más, algún apodo que con frecuencia se refería a un episodio de la vida de la persona.

Muchos pueblos conciben posible que se produzca una acción mágica sobre una persona o una cosa a través de sus nombres. Esto ha hecho que exista la práctica de ocultamiento del nombre personal y la sustitución del nombre “verdadero” del individuo por otro que es menos peligroso y se convierte en más social.

Un ejemplo de enfermedad y su tratamiento relacionado al *tonalli* son los problemas gastrointestinales en infantes donde una parte importante del diagnóstico era la identificación de si tenía o no su *tonalli* dentro del cuerpo. El proceso consistía en reflejar la cara del infante en el agua para beber contenida en grandes vasijas de barro, y si esta aparecía borrosa o manchada, o no se veía se diagnosticaba pérdida del *tonalli* y la enfermedad era considerada de suma gravedad.²²

La medicina indígena, desde la misma causa de la enfermedad (que puede ser por intervención humana o por la infracción a normas sociales establecidas) va procurando un proceso de integración de los valores médicos del grupo, reafirmando su ideología y

²¹ López Austin, Alfredo. El conejo en la cara de la luna. Ediciones Era. INAH. México D.F., 2014. Pp. 28

²² Treviño, Carlos. Medicina Prehispánica de México. Panorama. México, D.F. 1992. Pág. 96.

contribuyendo a la consistencia y solidez dentro de su sistema social a través del restablecimiento de la armonía y equilibrio emocional con su propio grupo, lo que le permite alcanzar su curación.²³

Enfermedades causadas por el frío o el calor, el agua y sus diosxs, el aire, generadas por humanxs a través de sus ojos o las llamadas enfermedades por pérdida de alma o por pérdida del equilibrio interno son algunos de los ejemplos de los malestares que se padecen en las culturas originarias de Mesoamérica. Como podemos observar no todas están relacionadas con la parte física del cuerpo y por lo tanto las curaciones tampoco lo estarán. En este contexto esto resultará en otra manera de atender el cuerpo y sus dolencias, de diagnosticar una enfermedad y considerar a la persona sana. Muchos fueron los avances en el área de la medicina por parte de lxs mesoamericanxs, ya que tuvieron el gusto por el conocimiento de la naturaleza y el buen vivir.

La ciencia occidental en su aplicación médica subsume los conocimientos empíricos de prácticamente todas las culturas, aunque no lo reconozca, y es por ello que pretende ser universal, sin embargo los conocimientos que no convienen a la actual mercantilización de la salud son ocultados o eliminados; esta ciencia otorga mayor validez a la experimentación social humana a través de la racionalidad científica, atiende el cuerpo físico como una máquina que tiene que arreglar un experto, se le otorga al médico la confianza de tratar nuestro cuerpo fuera de nuestro alcance y entendimiento y a las farmacéuticas una receta “mágica” (y desconocida para nosotrxs) para curarlo.

Para otras sociedades, como la zapoteca, es el alma lo que se debe atender cuando el cuerpo se presenta enfermo mediante rituales, limpiezas energéticas, lectura de granos de maíz, actos performativos que incluyen cantos e invocaciones a “seres sobrenaturales” o amuletos que realizan las sanadoras para curar. Para entender estos conceptos es necesario terminar con la idea de que sólo la ciencia occidental es capaz de acceder a leyes naturales y universales respecto a la corporalidad, las enfermedades y la salud para poder mirar donde no hemos mirado antes, en el conocimiento ancestral vigente que esta a nuestro alrededor, para esta investigación en la medicina indígena zapoteca. Para mayor comprensión de esta cultura es

²³ Holland, W.R. Medicina maya en los altos de Chiapas. INI. México, 1978. Pág. 132.

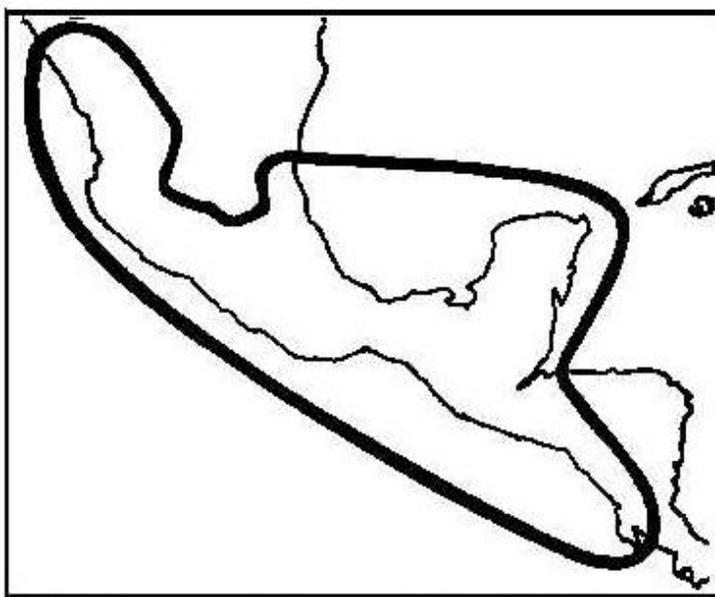
necesario hacer una aproximación histórica de este grupo étnico que hoy habita diferentes zonas de Oaxaca.

1.4 Una breve historia zapoteca

1.4.1 La unidad cultural de Mesoamérica

Geográficamente Mesoamérica está limitado al norte por la desembocadura de los ríos Pánuco y Lerma, desde la actual Sinaloa en México, y hacia el sur por la península de Nicoya, en lo que actualmente es Costa Rica, siendo los litorales de toda la región sus límites al oriente y al occidente.

Mesoamérica como unidad cultural de estudio es la región que comprende desde la mitad meridional de México, los territorios de Guatemala, el Salvador y Belice hasta el occidente de Honduras, Nicaragua y Costa Rica según Paul Kirchhoff, filósofo y antropólogo alemán²⁴.



Límites de Mesoamérica a mediados del siglo XVI.

Fuente <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1031>

²⁴ Kirchhoff, Paul. Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, en Suplemento de la revista Tlatoani Núm. 3, ENAH. México D. F., 1960.

Este se basa en ciertos rasgos semejantes que presentan las diversas culturas que conforman esta zona, como son el cultivo del maíz y su importancia ritual, el uso del calendario agrícola con año de 18 meses de 20 días más cinco adicionales, el uso de calendario ritual con combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días; combinación de los dos períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años, el uso de la coa para sembrar, patios con anillos para el juego de pelota, cultivo de chía y su uso para bebida, cultivo de maguey para aguamiel, pulque, papel e hilo, cultivo del cacao y su uso como moneda, una serie de deidades pero con diferentes nombres, el 13 como número ritual, concepto de varios ultramundos, mitos en común, etcétera.

Aún cuando la cosmovisión mesoamericana se formó alrededor de la agricultura del maíz, los espíritus o seres sobrenaturales derivan de la manera de ver el mundo cuando el modo principal de vida lo constituían otras actividades económicas primarias como la recolección, la caza y la pesca. Carrillo menciona que se han mantenido hasta nuestros días por su importancia para los pueblos de Mesoamérica y por el arraigo en el imaginario.²⁵

El uso del calendario ritual le da otra interesante característica a los pueblos Mesoamericanos, que también podría tener un origen previo a las épocas sedentarias cuando estas culturas se encontraban en sus largas migraciones con diversas especies animales y fenómenos meteorológicos, pues este calendario otorga el “tona” donde el espíritu de todo individuo se ve ligado a un animal o a una fuerza sobrenatural y lo que le ocurre a este repercute en aquél. Sólo conoce la identidad de este quién posee la habilidad de manejarlo y puede convertirse en este a voluntad, pero los demás lo ignoran.

El proceso de asentamiento de estos pueblos dio lugar a la formación de aproximadamente 250 pueblos²⁶ de diferentes lenguas pero unidos por una forma de vida tejida alrededor del maíz, diosxs, prácticas, etcétera.

Los restos más antiguos de domesticación de plantas en Mesoamérica datan de aproximadamente 8 000 a.C. y corresponden a las zonas de Tehuacán en Puebla, el Valle de Oaxaca y la sierra de Tamaulipas. Las primeras especies que presentan cambios debido a

²⁵ Carrillo Trueba, César. Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013. Pág. 38.

²⁶ Loc. Cit. Pág. 41.

manipulación humana son el guaje y la calabaza, seguidos de chile y aguacate. El maíz hace su aparición 2 000 años más tarde.

El cultivo de maíz en milpa, esto es, junto con frijol, calabaza, chile y otras especies de quelites, fue adoptado por pueblos de distinto origen y lengua que ocuparon las diversas regiones de Mesoamérica. La combinación de frijol con maíz es altamente nutritiva puesto que el frijol suple la carencia del maíz en lisina, un aminoácido esencial para los humanos. Muchas de las plantas que se cultivan en la milpa tienen relaciones sinérgicas; así por ejemplo el frijol genera en su raíz nitrógeno que el maíz extrae del suelo y éste a su vez proporciona soporte al frijol enredador; las grandes hojas de la calabaza impiden que otras hierbas no útiles prosperen y dan sombra al suelo limitando la evaporación. Es un policultivo controlado que existe actualmente y que presenta hasta 60 especies aprovechables diferentes, ya sea plantas aromáticas, medicinales, de ornato, como rastrojo o abono.

La diversidad cultural de esta zona muestra la diversidad en percepciones de la realidad que fueron construyéndose durante siglos, sin embargo en Mesoamérica deben reconocerse semejanzas en pueblos que, a pesar de su distancia geográfica, tuvieron similitudes en su interpretación de la vida y los paradigmas que la rigen. Las formas de percepción de la realidad son el producto de ese trabajo en que la interioridad humana se conjuga con la realidad externa. Este complejo de creencias y de prácticas está ligado a la vida productiva cotidiana indígena, a sus actos rituales, a sus ideas sobre el funcionamiento del cuerpo, etcétera²⁷ y en este caso se conoce como tradición mesoamericana a la cual pertenece la cultura zapoteca.

Los integrantes de cada cultura construyen la racionalidad que rige la vida misma y el orden y devenir del cosmos. Como lo explica Mary Douglas, los individuos de alguna manera, “al construir su interpretación de la naturaleza, constriñen igualmente la construcción de una sociedad.”²⁸

Desde esta perspectiva las diferentes formas como cada cultura delimita lo humano de lo no humano se pueden agrupar, de acuerdo con la propuesta de Philippe Descola, en cuatro

²⁷ López Austin, Alfredo. El conejo en la cara de la Luna. Ensayo sobre mitología de la tradición mesoamericana. INAH. CONACULTA. Ediciones Era. México, D.F, 2014. Pág 53.

²⁸ Douglas, Mary. Como piensan las instituciones. Editorial Alianza. Madrid, 1996. Pág 99.

grandes ontologías o modos de identificación como él los denomina: el *totemismo* en donde se emplean las “discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales”, como sucede en las poblaciones aborígenes de Australia; el *animismo*, que se basa en “las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales”, este tipo predomina en los pueblos amazónicos; el *naturalismo*, cuyo fundamento es “la creencia de que la naturaleza efectivamente existe [...] que ciertas creencias deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la vida humana” este es uno de los pilares de la ciencia positivista occidental; el cuarto modo es el *analogismo*, en el cuál lo humano y lo no humano se caracterizan por la existencia de una multiplicidad de singularidades, es aquí donde ubica a los pueblos mesoamericanos:²⁹

“En este tipo de ontología, el conjunto de lo existente se encuentra totalmente fragmentado en una pluralidad de instancias y determinaciones, por lo que la asociación de singularidades puede tomar cualquier tipo de camino. Por diversa que sea la morfología de los conjuntos humanos y no humanos que permite el analogismo, éstos se presentan, sin embargo, siempre como unidades constitutivas de un colectivo mucho más amplio, que es coextensivo al mundo. Cosmos y sociedad son aquí casi indiscernibles, sin importar el tipo de segmentación interna que requiera semejante conjunto tan extenso para seguir siendo operativo.”³⁰

Estas agrupaciones ontológicas permiten romper con la idea de la superioridad naturalista para abrir paso a un nuevo punto de vista intelectual desprejuiciado y válido que estudie y proponga desde otra de las diferentes perspectivas, pues estos diferentes modelos de convivencia de lo humano con lo no-humano co-existen actualmente en el mundo y son una alternativa de cuidado y comprensión de la naturaleza ante la crisis civilizatoria y medio ambiental existente en el planeta.

En la época prehispánica los nativos mesoamericanos no hacían distinción entre el mito, el sueño y la llamada realidad, mientras que para los europeos del siglo XVI esto resultaba imposible. Los mitos de las culturas indígenas reflejan la relación que tenían con el entorno, su forma de comprender la vida y la muerte, el mundo sagrado penetra en el humano donde

²⁹ Descola, Philippe. *Constuyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social*. En *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Editorial Siglo XXI. México, DF, 1996. Pp. 101-123.

³⁰ Esta cita fue tomada del libro *Pluriverso* de Cesar Carrillo Trueba en la pág. 110 dónde este señala fue tomada de la cátedra impartida en el Colegio de Francia por Philippe Descola.

confluyen elementos atemporales. El sueño es el campo de entrenamiento para habitar la conciencia.

El mundo mesoamericano fue producto de una relación constante entre diversas culturas que mezclaban saberes, intercambiaban objetos, compartían conocimientos y tejían una red de universos místicos.

En el siglo XVI, a la llegada de los ibéricos la mayoría de los pueblos mesoamericanos eran sedentarios, pero combinaban la agricultura con la recolección de frutos, raíces, tubérculos, plantas alimenticias y medicinales, la caza y la pesca.

Hasta bien entrado el siglo XX toda la información que se tenía sobre Mesoamérica no tenía profundidad temporal. Debido a la falta de comprensión, el poco interés y curiosidad, sumado a las intenciones de los españoles provenientes del Viejo Mundo y posteriormente al racismo capitalista, los pueblos originarios de América fueron por muchos siglos considerados sin alma ni cultura. Durante este tiempo códigos pictográficos, fuentes indígenas, monumentos y demás objetos permanecieron históricamente mudos, lo que con el paso del tiempo ha propiciado el epistemicidio de muchas culturas en Mesoamérica.

1.4.2 La gente de las nubes: Ben'zaa

Hablar de la historia y cultura de los pueblos originarios de Mesoamérica es un tema complicado, los registros escritos en lengua castellana con los que contamos actualmente provienen de conquistadores y misioneros durante el siglo XVI y están cargados de todo un discurso político y religioso proveniente de ideas de la Edad Media. No obstante es importante intentar reconstruir dicha historia para esta tesis.

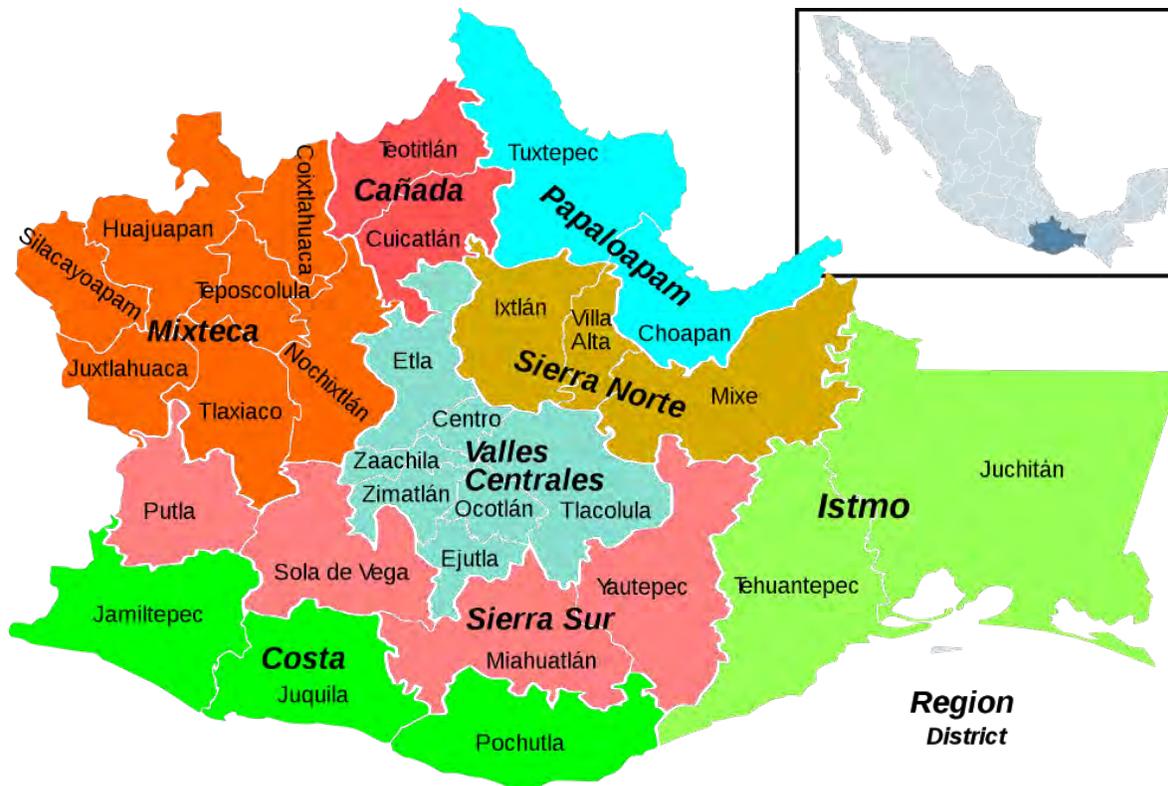
La cultura zapoteca esta ubicada principalmente en el estado de Oaxaca. Las coordenadas aproximadas de Oaxaca se localizan entre los 15.5 y 18.5 grados de latitud norte corresponden a las mismas del territorio del sur de India, Tailandia, las Filipinas y África Central, mientras que sus coordenadas longitudinales, entre 94 y 98° al oeste de Greenwich, ubican a Oaxaca en la misma longitud del estado de Texas, en América del Norte. La complejidad ecológica del terreno se explica claramente por las diversas altitudes que

presenta, esto se debe a dos placas tectónicas que se encuentran colisionando en esta zona, la placa Cocos y la placa Norteamericana.³¹

Vista en conjunto, la región zapoteca asemeja un corredor con orientación noroeste-sureste, flanqueado por la llamada Sierra de Juárez al norte, y la Sierra Madre del Sur, que desemboca en el istmo de Tehuantepec. Puesto que dicho corredor está acotado por el sotavento de las serranías antes mencionadas, existe un gradiente altitudinal y de humedad a lo largo de la zona. Así, los tipos de vegetación que allí se encuentran, a grandes rasgos, progresan de bosque de coníferas en las partes altas a matorral xerófito en los valles de Oaxaca, y de ahí a bosque tropical deciduo y matorral halófito en las costas del istmo. Los tipos de suelo más destacados son los litosoles, cambisoles, acrisoles y vertisoles, estos últimos en el istmo de Tehuantepec. Diversos ríos y sus afluentes surcan la región: el Grande, el Soyalapan, el Juquila y Salaga Progreso, en la sierra de Juárez; el Atoyac, el Mangal, el Quiechapa y el San Bernardo, en los valles de Oaxaca; el Miahuatlán, el Sola de Vega y el Santo Domingo, en la sierra Sur; y el Tehuantepec, el Tenango, los Perros, el Guichixu, el Chilona y el Chicapa, en el istmo.³²

³¹ García Moll, Roberto. El mundo mixteco y zapoteco. Editorial Jilguero. México, D.F. 1992. Pág. 23.

³² Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. En línea:
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>



Fuente: Elaboración propia a partir de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Oaxaca_regiones_mejorado.png

Los zapotecas arribaron al Valle Central alrededor de 1400 a.C., previamente habían construido en las montañas y cerca del valle pequeñas aldeas, la más grande aldea de esta etapa fue San José Mogote en el Valle de ETLA, donde los vestigios más antiguos datan del 1500 a.C., para este lapso ya se puede distinguir una diferenciación social a partir de la presencia de una serie de artículos suntuarios.³³

Debido al esplendor e influencia de la cultura olmeca en el siglo XIII a.C. a las culturas que coexistían con ella y habitaban en Oaxaca, Chiapas y Guatemala, se les puede denominar olmecoides pues comparten rasgos olmecas con otros también muy avanzados pero de origen local.³⁴ Monte Albán sin duda fue la ciudad más importante de los zapotecos y de mayor extensión en esta área de Mesoamérica.

³³ García Moll, Roberto. El mundo mixteco y zapoteco. Editorial Jilguero. México, D.F. 1992. Pág. 38.

³⁴ Bernal, Ignacio. Formación y desarrollo de Mesoamérica. Historia general de México. El colegio de México. México, D.F. 2001. Pág. 132.

El valle de Oaxaca es tal vez el mejor ejemplo de los grupos olmecoides. Recientemente se han descubierto ahí tres fases que comienzan hacia el 1200 a.C. y muestran claramente el proceso del desarrollo en que una cultura local, bastante sencilla, recibe las aportaciones de la cultura olmeca, la cuál permeó prácticamente todas las culturas mesoamericanas. Una fase final prepara el gran período Monte Albán I, que se inicia hacia 900 a.C., el cual ya es equiparable al mundo olmeca por su grado de desarrollo, y presenta una serie de rasgos descendientes directos de estos olmecas junto a otros, tan desconocidos que resultan innovaciones para el mundo metropolitano. He aquí cuatro inventos de los más notables:

Primero, hay cuando menos intentos de una irrigación creada por la sociedad, y ya no simplemente el aprovechamiento de las ricas márgenes de los ríos.

Poco después, como segundo invento, surge en Monte Albán la arquitectura que ya no es de tierra o de barro, como la del mundo metropolitano olmeca, sino de piedra, es decir, una arquitectura con ilimitadas posibilidades.

En tercer lugar, hacia fin de la época Monte Albán I, se encuentran representados en los jeroglíficos y en las estelas asociados al Edificio de los Danzantes, una escritura y un calendario bastante desarrollados. Si no fue esta la aparición más antigua de la escritura y el calendario de Mesoamérica, puede seguramente considerarse entre las más tempranas.³⁵

Lxs habitantes de Monte Albán I ya diferencian una serie de divinidades. Las famosas urnas muestran algunas deidades que serán características de toda la evolución mesoamericana, como el dios de la lluvia. La magia tribal se está convirtiendo en una religión. Así, el Valle de Oaxaca en estas primeras épocas no se conforma con imitar acertadamente el mundo metropolitano olmeca, sino que parece tomar la avanzada cultural.³⁶

El nombre zapoteca proviene del náhuatl “Tzapotécatl” y significa “pueblo del zapote”, pero ellos mismos se autodenominan “ben´ zaa” que en su idioma significa “gente de las nubes”. Este nombre nahuatl se debe a que en el período posterior al año 1325 se expandió el militarismo en el Valle de Oaxaca, de la misma forma que estaba sucediendo en otros

³⁵ *Ibidem*. Pág. 136.

³⁶ *Ibidem*.

lugares de Mesomérica. Los mexicas incursionaron de manera importante en la zona del valle y conquistaron las ciudades más importantes como Zaachila, Cuilapan y Mitla. Sin embargo sólo fue un dominio temporal.³⁷ Posteriormente con la invasión española, y debido a la influencia azteca de la época, el nombre en nahuatl permaneció.

La mayoría de los grupos culturales sedentarios en Mesoamérica tuvieron una evidente diferencia de clases, en esos siglos existía una marcada separación entre la población que habitaba la ciudad y los pobladores de las aldeas. Lxs habitantantes de ciudades zapotecas como Monte Albán o Mitla pertenecían a la nobleza, eran astrónomos, matemáticos, escribanos, sacerdotes y guerreros, mientras que los habitantes de la zona rural consistían principalmente en orfebres, tejedorxs, sanadorxs, agricultorxs, alfarerxs y canterxs que entregaban tributo a lxs dirigentes políticxs y espirituales. Esta separación generó diferencias en la cosmovisión de cada grupo zapoteco pues la mitología de habitantes rurales hacía referencia a antepasados que venían de la tierra, de cuevas, árboles y del jaguar, versión que no coincidía con la de la élite ya que estos decían haber llegado del cielo (de ahí el nombre Ben'zaa), de seres sobrenaturales que habitaban las nubes y que al morir, no sin antes pasar por el largo camino del inframundo, volvían a dicho estatus.³⁸

Para la época clásica (años 0 - 900d.C) Monte Albán muestra una fuerte influencia teotihuacana llamada la época II de Monte Albán. Esta se convierte en la ciudad capital del valle de Oaxaca, y parece aún más religiosa de lo que fue Teotihuacan. Si ha de hablarse de una teocracia, Monte Albán sería un buen ejemplo. Según Ignacio Bernal toda la cultura zapoteca está impregnada de una religión que se liga a un increíble espíritu necrofílico; para muestra los edificios subterráneos que funcionaban como tumbas.³⁹

Tal vez por su excesiva religiosidad los zapotecos se encerraron cada vez más y más dentro de sus fronteras naturales, de manera que al fin de la época habían erigido lo que pudiera llamarse una muralla cultural que los separaba de sus vecinos. Sin embargo, debido al pasado común documentos de culturas diferentes a esta zona, como son los códices mixtecos, presentan mucha similitud en su confección, como en el estilo iconográfico, y

³⁷ García Moll, Roberto. El mundo mixteco y zapoteco. Editorial Jilguero. México, D.F. 1992. Pág.41.

³⁸ Entrevista oral a Eduardo Huergo, guía del INAH, en visita guiada a las ruinas de Mitla.

³⁹ Bernal, Ignacio. Formación y desarrollo de Mesoamérica. Historia genera de México. El colegio de México. México, D.F. 2001. Pág. 139.

aunque difieren en la forma de narrar los distintos contenidos, estos siempre acaban mostrando relaciones entre sí. Existe una asombrosa comparación en el origen en común y la estrecha relación que hay entre las culturas zapoteca y mixteca⁴⁰, una de las razones principales es que ambas tienen el Otomangue como tronco común de sus lenguas.

Cuando se habla de los pueblos mesoamericanos no podemos dejar de mencionar el epistemicidio cometido en su contra, pocos códices y reminiscencias precolombinas sobrevivieron a la invasión europea. Los testimonios pictográficos y relieves arqueológicos que aún se conservan nos muestran un poco de su forma de recordar los hechos pasados; por ejemplo, sabemos que su concepción del tiempo era cíclica y no lineal como estamos acostumbrados en occidente al dividir el tiempo entre pasado, presente y futuro.

La mitología es una forma de aproximarnos a su historia. Los mitos se comunican a través de lxs humanxs sin que estos muchas veces se den cuenta, son narraciones que se transmiten de generación en generación, en el tiempo antes de la historia escrita. Mircea Eliade nos dice que el mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que para la cultura en cuestión tuvo lugar en el comienzo del Tiempo [...] Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues lxs personajes del mito no son seres humanxs: son dioses o héroes, y por esta razón sus *gestas* constituyen misterios: lxs humanxs no los podrían conocer si no les hubieran sido revelados. Una vez revelado el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta.⁴¹

En el caso zapoteca en específico, poca información escrita se conserva, sin embargo muchos mitos pueden ser contados por lxs habitantes de las comunidades. En Oaxaca una de las principales y más bellas tradiciones de escritura pictográfica de la época está constituida por medio de un estilo iconográfico que floreció principalmente entre los mixtecos de Oaxaca que tuvo su pleno desarrollo durante el posclásico (900-1500 d.C.) y se conocen como códices pictóricos del área poblana-mixteca. Estos libros son el mayor número de códices pictóricos que se han conservado y relatan la historia dinástica de la mixteca desde finales del siglo VII. Son los únicos documentos americanos que han sobrevivido con datos históricos tan antiguos. Recordemos que todas las culturas

⁴⁰ Flannery, Kent. Marcus, Joyce, The cloud people. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations. Percheron Press. Eliot Werner Publications, Inc. U.S.A. 1983. Pp. 13-36.

⁴¹ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1998. Pág. 26.

mesoamericanas se nutrían y cultivaban mutuamente mediante sus interacciones constantes. Sin embargo de los cinco códices hallados, únicamente uno (el Códice Colombino) está en México; los otros cuatro se encuentran dos en Austria y dos en Inglaterra.

Para algunos pueblos que se regían por los variables pero casi idénticos calendarios mesoamericanos el nombre más importante era asignado mediante el “*tonalli*” que se imponía con el agua que se había reflejado en los rayos solares ese día.

Aunque muchos pueblos ocultaban ese nombre, no todos los pueblos Mesoamericanos ocultaban el *tonalli*. En los códices mixtecos, junto a los dibujos que representan a gobernantes y sus mujeres, aparecen glifos de sus nombres y éstos son con muchísima frecuencia de carácter calendárico. Lo mismo ocurre en las fuentes documentales escritas con caracteres latinos ya en tiempos de la Colonia. En ellas se nombra a los personajes mixtecos, por lo común, con el nombre de su destino.⁴²

La escritura era considerada sagrada, ya que había sido inventada por Quetzalcóatl, el dios del calendario y el conocimiento.⁴³ Inmersos en un universo sagrado, los y las zapotecas se descubren plenamente como *homo religiosus*. Las fuerzas sobrehumanas y los poderes representados por sus númenes trascienden todas sus actividades. Las creencias religiosas lo ocupaban todo. Hasta los conjuntos de cualidades, funciones, procesos y conductas se personificaron en sus dioses.⁴⁴

En este esquema de organización numenístico explicado en la mitología, la mujer aparece en igualdad con el hombre: Cuando Quetzalcóatl viaja al Mictlan en busca de los huesos preciosos para crear a lxs humanxs, tanto los de la mujer como los del hombre estaban contiguos; Quetzalcóatl sangró su miembro sobre ellos y gracias a esta penitencia, junto con la de otros dioses, nacieron simultáneamente.⁴⁵ Según se presenta en este mito no existe una jerarquía numenística entre mujeres y hombres, pues a diferencia del mito cristiano donde Eva nace de la costilla de Adán, ambos sexos aparecen al mismo tiempo del mismo modo, lo cuál revela un valor igualitario de ambos sexos para su relación con lxs diosxs

⁴² Loc. Cit. Pág 29.

⁴³ Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, María. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. CIESAS. México, D.F. 2003. Pág. 17.

⁴⁴ López Austin, Alfredo. Los mitos del tlacuache. Alianza Editorial. México, D.F. 1990. Pp. 175-176.

⁴⁵ Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, María. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. CIESAS. México, D.F. 2003. Pág. 107.

dentro de esta sociedad. Pero el mito no solo se refiere a la analogía entre los sexos, apunta además al hecho importante y trascendente de que lxs humanxs como creación ocupan un nivel superior, toda vez que su nacimiento ocurre por el sacrificio de los dioses que le participan, por medio de éste, su esencia en un fenómeno plenamente hipostático que implica la unión de dos naturalezas, divina y humana.

Una de las imágenes de los códices prehispánicos sobrevivientes de lxs mixtecs muestra otra historia. En el Códice Vindobonensis encontramos a la deidad Ñuhu Tachi (Dios del Viento) presidiendo el nacimiento de la primera pareja, dónde ella aparece saliendo cuando él todavía tiene un pie dentro del gran árbol, mismo que brota de la cabeza de un númen que esta dentro de la tierra. La mujer que emerge es Ñuhu Ñihu, Diosa de la Tierra y de lo sucio, y el hombre se identifica con Ñee Tnoho, “el de la piel arrancada”, al que se le relaciona con el oriente, la primavera y la renovación.⁴⁶

Según Rossell y Ojeda, podría decirse que la religión como experiencia personal, no establece distinción entre mujeres y hombres. Ambos sexos tienen las mismas oportunidades en la vida sagrada, en el mundo sagrado, esto muestra formalmente su tipo de relación con lxs diosxs y dentro de esta sociedad. De hecho, todos sus órganos, experiencias fisiológicas y sus gestos, tenían amplia significación religiosa, ya que todos los comportamientos humanos fueron instaurados por los dioses en el principio de los tiempos.⁴⁷

⁴⁶ Códice Vindobonensis. En Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, María. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. Pág.34.

⁴⁷ Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, María. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. CIESAS. México, D.F. 2003. Pág. 108.



La primera mujer y el primer hombre. *Códice Vindobonensis* 37. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de Viena.

En las versiones cosmogónicas, tanto del centro de México, como de la Mixteca, encontramos una concepción similar acerca de la existencia de una divinidad suprema y principio fundamental de todo lo que existía, a la cuál se referían los nahuas como “El que está en todos lados, cerca de las cosas” o *Tloque Nauaque*, y que los mixtecos conocieron como “El creador de todas las cosas”.⁴⁸ Esta entidad se localizaba en la parte superior del último de los 13 cielos, llamado *Omeyocan*, el lugar de la dualidad, y a este dios se le conocía también como *Ometeotl*, dios de la dualidad o dualidad sagrada. Constituía una unidad, que para manifestarse se desdoblaba y diferenciaba en sus versiones masculina y femenina, por medio de dos parejas que representaban a las energías creadoras, apareciendo como *Omecihuatl* o “Mujer dual”, que era la fuerza femenina sagrada y *Ometecuhli* o “Señor dual”, el poder masculino sagrado, quienes a su vez habrían de dar principio a los

⁴⁸ Castellón Huerta, Blas. *Mitos cosmogónicos del México indígena*. INAH. México, 1989. Pp. 125-176.

demás dioses.⁴⁹ Estos mitos fundacionales de las y los dioses muestran la importancia de ambas energías (femenina/masculina) y su aparición como complementarias, co-existentes y co-creativas del mundo sagrado y profano mesoamericano y por lo tanto nos ayudan a imaginar cómo pudieron ser las relaciones entre géneros en la antigua cultura zapoteca.

La lengua zapoteca pertenece al grupo otomangue junto con los idiomas chinanteco, chatino, mixteco, cuicateco, trique, amuzgo, chocho e ixcatēc,⁵⁰ por lo cuál podemos deducir un pasado en común. A pesar de haber desarrollado un complejo sistema de escritura, no se han encontrado registros históricos escritos de la cultura zapoteca.

En los años previos a la llegada de los españoles existía un persistente enfrentamiento entre los diferentes grupos étnicos que poblaban Mesoamérica, hecho aprovechado por los conquistadores. Sabemos sobre el temor y odio que inspiraba el imperio azteca por su carácter bélico y su imposición de tributo a los pueblos subyugados. Conjuntamente co-existían muchos pueblos rebeldes que nunca fueron dominados y se oponían a la sumisión, como las tribus denominadas chichimecas o los mixes en Oaxaca.

En la región de Oaxaca las pugnas internas entre los pobladores zapotecas, mixtecas y mixes, favorecieron la penetración española que fue paulatina pero constante. Sin embargo, gracias al montañoso paisaje oaxaqueño y a la resistencia de las comunidades indígenas contra el despojo de sus cuerpos y tierras, los conquistadores tardaron siglos en avanzar vorazmente, razón por la cual las prácticas cotidianas, el lenguaje, las costumbres y las formas de organizarse de lxs indígenas continuaron sucediendo dentro de las comunidades en todas las altitudes y ecosistemas donde habitaban lxs zapotecas.

1.4.3 Revolución y resistencia indígena en Oaxaca colonial.

En síntesis Silvia Soriano nos explica la situación poco homogénea y muy activa que acontecía en Mesoamérica a la llegada de los españoles:

⁴⁹ Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, María. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. CIESAS. México, D.F. 2003. Pp. 30-31.

⁵⁰ García Moll, Roberto (comp.). El mundo mixteco y zapoteco. Editorial Jilguero. México, D.F. 1992. Pág. 109.

“Frente a pueblos con un importante desarrollo económico y social, grupos sedentarios que cultivaron las artes y la ciencia, que se convirtieron en imperio y sometieron a otros pueblos a su dominio, en los que ya existía una fuerte diferenciación clasista, que sembraban, comerciaban y peleaban por ampliar sus zonas de influencia. Frente a este tipo de organización se encontraban tribus dispersas que de la vida nómada surgía su cotidiana tarea para la sobrevivencia, ya que vivían de la recolección y la caza así como de hostigar a las culturas sedentarias. Siendo eminentemente guerreros no estaban dispuestos al sometimiento ni a la vida estable o al pago de tributo, podían vivir en la montaña como en la planicie, junto a un río o en sitios desérticos, podían prescindir de un líder pero no del hechicero.”⁵¹

Es notable que la conquista de los diferentes pueblos tuvo distintos matices dependiendo de su estilo de vida y tipo de resistencia. En este contexto, los pueblos que ya habían sido sometidos previamente por el imperio azteca, zapoteca o por cualquier otro, así como los pueblos que oprimían a otros entendieron más rápidamente lo que significaba ser vasallos del rey de España que los pueblos que nunca habían sido sometidos como las tribus denominadas chichimecas o los mixes. En este hecho la religión de los indígenas jugó un papel fundamental para los acontecimientos. Recordemos que Moctezuma, (a partir de los presagios que precedieron a la llegada de los españoles mismos que sus sacerdotes catalogaban de funestos así como las noticias procedentes de la región maya que llegaron a él por medio del emperador de Texcoco, Netzahualpilli, quién predijo la destrucción de sus reinos) recurrió a la religión: decretó una guerra sagrada capturando guerreros para ofrecer tributo y envió múltiples ofrendas a los que consideraba dioses. Como cita Riva Palacios:

“Así el fanatismo de Moctezuma en los momentos en que se acercaba el peligro común dividía más y más a México de los pueblos del otro lado del Valle y convertía en rencor y odio profundo que poco a poco había crecido en las guerras sagradas”⁵².

La actitud de Moctezuma tuvo un fuerte impacto en otros pueblos quienes al ver que el imperio que consideraban más fuerte en esta época optaba por la sumisión decidieron rendirse pacíficamente de igual manera, como sucedió en la región de Oaxaca, donde los “emperadores zapotecas” Cosijoesa de Zachila y Cosijópil de Tehuantepec ofrecieron sus reinos ante el anuncio sacerdotal de grandes desgracias si se oponían al designio de los dioses. Es así como en la historia de Oaxaca del presbítero Gay nos narra:

⁵¹ Soriano Hernández, Silvia. Lucha y resistencia indígena en el México colonial. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. San Cristobal de las Casas, Chiapas, 1994. Pág. 46.

⁵² Riva Palacios, Vicente. México a través de los siglos. Editorial Cumbre, Tomo III. México, 1989. Pág. 128.

“Cosijoesa, rey de Zachila y Cosijopii, rey de Tehuantepec, tenían ya conocimiento de que Moctezuma, después de acogerlos en su corte honrosamente, había resignado su trono, abdicando en favor del rey de España, de quién se reconoció vasallo desde entonces, obligándose a pagar tributo. Preocupados ambos por el gran acontecimiento que realizaban los antiguos fatídicos anuncios, no creyendo que pudiesen resistir con éxito a unos hombres, que según todas las apariencias, eran protegidos por divinidades superiores, mirándolos ya pisar sus tierras, determinaron entregarse de paz, aún antes de oír la menor intimidación de guerra.”⁵³

Pero la etnia zapoteca estaba dividida en varios reinos. Frente a los emperadores de Zaachila y Tehuantepec se encontraban lxs rebeldes de Ixtepeji y Xalapa quienes no se rindieron y dieron oportunidad a la batalla.

La cultura mixe en Oaxaca es también un ejemplo de los grupos indomables, puesto que nunca se había postrado ante el imperio mexica ni ante cualquier otro, por lo cual su resistencia fue más tenaz. En el primer intento de someterlos por las armas (pues por la vía pacífica ya se había intentado y resultó inútil), causaron graves pérdidas al ejército español. Los mixes no se limitaron a defender su territorio, se adentraron a las poblaciones que ya habían sido pacificadas para hostigar a lxs indígenas sometidos y a lxs blancos. En enfrentamientos donde el ejército español parecía más poderoso, huían a las montañas dejando despoblada la región, sin indígenas que combatir, una táctica que perduró por cientos de años.

Lxs mixes, no contentos con ser los únicos en la región que se oponían a lxs españoles, invitaron a otros pueblos a unírseles; de esta manera engrosaron la resistencia los zoques y zapotecas y aquellos que no deseaban acompañarlos vieron quemar sus poblados. La rebelión se fue generalizando por amplias zonas de la región; la derrota española daba mayor impulso a los rebeldes. Lxs mixes nunca fueron derrotados por las armas españolas.⁵⁴ Posteriormente, en 1524, mixes, zapotecas y cuicatecas formaron una gran confederación contra el dominio español, pactando una tregua para luchar contra un enemigo en común. De igual modo lxs mixtecas constantemente hostigaban a los españoles

⁵³ Íbidem.

⁵⁴ Soriano Hernández, Silvia. Lucha y resistencia indígena en el México colonial. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1994. Pág. 218.

asentados en Tepeaca, hoy ubicada en Puebla e impidiendo su paso hacia el sur. Tiempo después formaron alianza con el pueblo chantín.⁵⁵

Como hemos mencionado, la resistencia indígena adquirió matices diferentes en aquellos grupos que no se habían postrado anteriormente, que no reconocían amo a quién servir o tributar, quienes generalmente llevaban una vida seminómada ya que como consecuencia de un menor desarrollo económico no tenían grandes construcciones que les obligaran a la vida sedentaria. Sus creencias religiosas podían llevarlas a cabo en cualquier sitio⁵⁶ y podían por ello mismo huir a la montaña, selva o a cualquier otro sitio inaccesible para las tropas españolas. Con ello desarrollaron la lucha como parte de su vida diaria.

También tuvieron matices diferentes respecto al género puesto que lxs españoles provenientes del Viejo Continente estaban cargados de un pensamiento católico que veía a la mujer como un ser inferior, por lo cuál las mujeres fueron quienes encabezaron la mayoría de las insurrecciones, pues eran ellas a las que se tomaba como botín de guerra y quienes recibían el peor de los tratos al establecerse la religión católica en las regiones “pacificadas”⁵⁷.

La imposición del régimen colonial ante un desarrollo desigual, producto de diferentes culturas, varió de acuerdo a la región y desarrollo propio de cada pueblo. Es importante decir que la Nueva España no era ni remotamente una nación, los pueblos “aliados” del rey no siempre estuvieron convencidos y muchas veces se rebelaron, como sucedió con el ejército aliado mexica, quienes fueron llevados a vencer a la resistencia de los indígenas de la región de Tuxtepec, en el sur de Oaxaca, y debido al maltrato al que eran sometidos por parte de los soldados españoles y a la resistencia de lxs tuxtepecxs, se rebelaron frente a los españoles que marchaban a su lado matándolos a todos⁵⁸. Así las zonas ya pacificadas volvían a causar revueltas frente a los abusos de los conquistadores.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Estas creencias religiosas en los mixes siguen vigentes.

⁵⁷ Entrevista oral a Silvia Federici durante el Diplomado Internacional “Estudios de la Mujer, Feminismos y Descolonización” en Oaxaca de Juárez, febrero de 2017.

⁵⁸ Soriano Hernández, Silvia. Lucha y resistencia indígena en el México colonial. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1994. Pág. 237.

En plena época colonial en la región de Tehuantepec lxs indígenas zapotecxs, huaves y chontales lograron imponer durante poco más de un año su independencia de los españoles. El 22 de marzo de 1660 los indígenas se sublevaron debido a que el alcalde mayor había matado a un cacique por no cubrir la cantidad de mantas que eran el tributo establecido, por lo que lxs indígenas enardecidxs mataron al alcalde con piedras y palos y tomaron las armas de las casas reales. No se detuvieron allí, su objetivo era acabar con cuanto español se acercara con el propósito de implantar nuevamente su dominio. Invitaron a las comunidades cercanas a unírseles eligiendo sus propias autoridades, obteniendo una respuesta afirmativa en varias de ellas.⁵⁹ Según las crónicas de la época en el libro de Soriano todo el pueblo participó sobresaliendo el ímpetu de las mujeres, quienes se oponían a un colonialismo impregnado de ideas y prácticas machistas propias de la época del renacimiento.

La rebelión se había extendido también a las poblaciones de Nejapa, Ixtepeji y Teococuilco. Pero la poca claridad que tenían en sus objetivos fue evidenciada en una carta que enviaron al virrey por medio de los gobernadores y alcaldes indígenas, justificando el asesinato al alcalde mayor y reiterando su lealtad a la Corona, tal vez previendo las represalias que caerían sobre ellxs por los hechos ocurridos. La represión no se hizo esperar, llevada a cabo como es costumbre, con extrema violencia.

En 1715, nuevamente en Tehuantepec la comunidad zapoteca eliminó a las autoridades españolas nombrando popularmente a sus representantes. También en los Valles Centrales en 1719, en un poblado llamado ahora Santa Lucía, encabezados por una indígena zapoteca de nombre Mariana, lxs pobladores atacaron a los oficiales del rey, sacerdotes y soldados, y fue tanto el levantamiento que estos fueron obligados a huir.⁶⁰

Finalmente estos pueblos fueron sometidos, de una u otra manera, ya sea mediante la espada o la cruz, pero ello no borra su tenacidad, valor y su fuerte resistencia.

⁵⁹ Loc. Cit. Pág 245.

⁶⁰ Todas las fechas de rebeliones y sus motivos fueron extraídas del libro *Lucha y resistencia indígena en el México colonial* de Silvia Soriano. P.p. 340, 341, 342, 347,348, 363,364, 371y 376.

El proceso de consolidación del imperio tardó de 70 a 80 años y 200 años durante los cuales se desarrolló una economía colonial⁶¹. Durante todo este periodo se crearon diversas castas debido a que la población era heterogénea, producto de la mezcla entre indígenas, esclavos negros, españoles, entre otras combinaciones. Surge una nueva estructura social: españoles peninsulares, criollos, mestizos y mulatos, indios y negros, en ese orden de jerarquía. Toda esta nueva organización estuvo siempre sostenida por un latifundio orientado a la exportación, el sometimiento de la población indígena que daba trabajo y fidelidad a cambio de raciones diarias de alimentos; tratamiento médico y consuelo religioso; la tienda de raya como forma de reclutamiento y conservación de la mano de obra; así como la importación de mano de obra de África occidental. Esto se ponía en práctica en las haciendas, que se encontraban en manos de la población criolla, donde el hacendado era patriarca, juez y carcelero.

El llamado periodo colonial duró trescientos años en esta región. Estos son sólo algunos ejemplos de la actitud de los colonizados en Oaxaca ante sus opresores como evidencia de que no fue para nada un periodo de sumisión, fue de intensa resistencia, un período que tuvo todos los tintes menos el de paz.

Sin embargo las insurrecciones por parte de lxs indígenas muchas veces ocurrieron espontáneamente en momentos donde la injusticia merecía una revuelta, pero sin un proyecto propio. Asimismo los crueles e ingeniosos castigos que se imponían a los cuerpos rebeldes por parte de los representantes de dios, fueron permeando la memoria de los sometidos y modificando su lucha. Las ideas se fueron manifestando somáticamente en los colonizados a través de los siglos. Además, las ideas patriarcales impuestas por la religión católica y la ejecución de una división sexual del trabajo mermaron el poder colectivo de las comunidades con el transcurso de los siglos. Aunque es difícil saber como eran las relaciones de género previo a la llegada de lxs españoles si sabemos que sencillamente eran diferentes

Es interesante y necesario resaltar que la época colonial estuvo llena de movimientos subversivos que continúan sacudiendo actualmente diversas regiones de Oaxaca. Lxs

⁶¹ Stanley, J., Barbara H. Stein. "La economía colonial". En *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI. México, 1975. Pp.30-56.

indígenas llegan a la actualidad luchando y resistiendo a un colonialismo que no ha terminado y se re inventa. Frente a la conquista: resistencia y revolución.

2.1 De la mujer sanadora al médico cristiano

[...] vencidas por la tortura y el dolor, [las mujeres] fueron obligadas a confesar que adoraban a los huacas [...] Ellas se lamentaban, “ahora en esta vida nosotras las mujeres [...] somos cristianas; tal vez luego, el sacerdote sea el culpable si nosotras las mujeres adoramos las montañas, si huimos a la colina o a la puna, ya que aquí no hay justicia para nosotras”.

Felipe Guamán Poma de Ayala,
Nueva Crónica y Buen Gobierno, 1615.

Para lxs historiadorxs convencionales la llegada de los ibéricos al Nuevo Mundo marca la pauta para poner un fin relativo a la Edad Media. Este encuentro, aunado a la caída de Constantinopla, detonará lo que conocemos como la Época Moderna. Es necesario explicar que sucedía en plena Edad Media para dilucidar cuál es el contexto del que provenían lxs españolxs y los aparatos perceptivos y normativos que utilizaron al categorizar a las culturas de Mesoamérica y así entender los parámetros conceptuales con los que describieron los métodos de sanación que ocupaban los pueblos originarios y por lo tanto sus conocimientos medicinales.

En la primera parte de este capítulo abordaremos un proceso histórico que abarco del siglo XIV al siglo XVII, desde sus inicios en Alemania hasta su introducción en Inglaterra, y que posteriormente fue trasladado a América y utilizado como paradigma normativo. Este período influyó fuertemente en el curso de la medicina científica occidental y en la medicina indígena durante la colonización de América.

La persecución de sanadoras, mejor conocida como la época de cacería de brujas, empezó en tiempos del feudalismo, aunque tuvo auge durante el período renacentista en Europa.

“Las mujeres siempre han sido sanadoras. Ellas fueron las primeras médicas y anatomistas de la historia occidental. Sabían procurar abortos y actuaban como enfermeras y consejeras. Las mujeres fueron las primeras farmacólogas con sus cultivos de hierbas medicinales, los secretos de cuyo uso se transmitían de unas a otras. Y fueron también parteras que iban de casa en casa y de pueblo en pueblo. Durante siglos las mujeres fueron médicas sin título; excluidas de los libros y la ciencia oficial,

aprendían unas de otras y se transmitían sus experiencias entre vecinas o de madre a hija. La gente del pueblo las llamaba <mujeres sabias>, aunque para las autoridades eran brujas o charlatanas. La medicina forma parte de nuestra herencia de mujeres, pertenece a nuestra historia, es nuestro legado ancestral.”⁶²

La historia desmiente la teoría de que los profesionales masculinos se impusieron en la medicina gracias a su superioridad técnica, la opresión de las trabajadoras sanitarias y el predominio de los profesionales masculinos no son, ni fueron resultado de un proceso natural, es la expresión de una toma de poder activa por parte de los profesionales varones. *La lucha fue política por el hecho de formar parte de la lucha de clases.* ⁶³

Las sanadoras eran las médicas de los pueblos, su ciencia formaba parte de la cultura popular, era reconocida y practicada cotidianamente. Las curadoras fueron atacadas en primer lugar por su condición de mujeres. La represión ejercida por la medicina institucional forma parte de la historia de la lucha entre sexos, los altibajos que han sufrido las sanadoras son los mismos que la posición social de las mujeres en la sociedad occidental. En esta campaña contra las curadoras estuvo en juego el monopolio político y económico de la medicina, el control de la organización, de la teoría y de la práctica, los beneficios y el prestigio que el ejercicio de la medicina reporta, y muy importante, quién controla la medicina tiene el poder de decidir quién está loca y quién cuerda.

Desde esa época el campesinado en Europa era visto como inferior por parte del Estado y mal visto por parte de la Iglesia católica y protestante debido a sus activos ritos paganos. Cuanto mayor fuera la capacidad de los pueblos campesinos para resolver sus problemas, menos dependerían de Dios y de la Iglesia y mayor sería el riesgo potencial de que emplearan esas facultades para oponerse a la ley de Dios.⁶⁴ Las mujeres campesinas, sobre todo las ancianas, fueron las primeras a las que se atacó, por ser quienes poseían los conocimientos empíricos, por su condición de pobreza y el valor de su palabra frente a la comunidad.

La “transición” del feudalismo al capitalismo se caracterizó por un proceso político que en términos usados por Karl Heinrich Marx en el Tomo I de *El Capital* se denomina

⁶² Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas. Editorial La Sal. Barcelona, España. 1981. Pág. 4.

⁶³ Loc. Cit. Pág.14

⁶⁴ Federici, Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, 2010. P.p. 60-74.

“acumulación originaria” en el que se sustenta el desarrollo de las relaciones capitalistas. Se trata de un término útil en la medida que nos proporciona un denominador común que permite conceptualizar cambios producidos por la implantación del capitalismo en las relaciones económicas y sociales. Su importancia yace, especialmente en el hecho de que Marx trate la “acumulación originaria” como un proceso fundacional, lo que revela las condiciones estructurales que hicieron posible la sociedad capitalista. Esto nos permite leer el pasado como algo que sobrevive en el presente.⁶⁵

Sin embargo, Marx examina la acumulación originaria solamente desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de las mercancías, el análisis de Marx no aborda el papel de las mujeres en la historia del proletariado mundial y la historia de los pueblos originarios sólo es mencionada. La similitud de la falta de reflexión crítica de ambas historias silenciadas continúa vigente en la época contemporánea. Extraña similitud de casos, ¿no?: si tomamos en cuenta que Marx pertenece a una cultura que, dentro de un machismo imperante, relegaba a las mujeres a un status de exclusión del ámbito intelectual y que, no sin dificultades y enormes esfuerzos, intenta ser superado, pues resulta que no es extraño; Marx es un gran personaje de acuerdo a su tiempo y espacio.

Silvia Federici argumenta que la caza de brujas constituyó uno de los acontecimientos fundacionales del capitalismo, a partir del cual se generaron muchas divisiones sociales que desgarran las sociedades contemporáneas; entre ellas, la constitución de un orden patriarcal propiamente capitalista y de un régimen de división del trabajo en el que las mujeres siguen ocupando el último escalón. En términos de la reorganización y sometimiento de la reproducción social de la vida a las necesidades del capital, la cacería de brujas cumplió una función similar a la expropiación de las tierras comunales al campesinado y la conquista de los pueblos de América y de otros lugares del mundo. Despojando a las mujeres y, con ellas, a sus compañeros varones, de sus medios de vida, destruyendo - mediante el recurso sistemático a la violencia de Estado- todo un universo de saberes, prácticas sociales y subjetidades (cuya existencia y formas de significación del mundo eran sencillamente incompatibles con la disciplina del trabajo capitalista y las necesidades de

⁶⁵ Loc. Cit. Pág. 27. Las comillas son de la autora.

valorización del capital) se generalizó en el mundo el régimen capitalista como único dominante.⁶⁶

La acumulación originaria, desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo, incluye una serie de fenómenos ausentes en Marx y que, sin embargo, son extremadamente importantes para la acumulación capitalista. Estos incluyen: 1) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; 2) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; 3) la mecanización de la corporalidad proletaria y su transformación, en el caso de las mujeres en una máquina de producción de nuevos trabajadores; 4) sostengo que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización de América y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras.⁶⁷

La historia de las mujeres es una historia oculta que necesita hacerse visible pues desde los albores capitalistas ha sido una forma particular de explotación y por lo tanto una perspectiva especial desde la cual considerar la historia de las relaciones capitalistas. Esta historia rechaza el supuesto de Marx cuando menciona que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana pues la historia occidental muestra claramente que cuando los hombres alcanzaron un cierto grado formal de libertad las mujeres siempre fueron tratadas como seres socialmente inferiores, débiles, con tendencias histéricas, incapaces de controlarse por sí mismas y explotadas de un modo similar a la esclavitud.

Regresando un poco atrás en la temporalidad para dar contexto a la situación, la Edad Media fue un período de constantes conflictos pues los habitantes de la época medieval lucharon contra el poder feudal en todas sus formas. El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social que había llegado a hacer temblar su poder, fue la forma que encontraron para permanecer, un

⁶⁶ Loc. Cit. Pág. 11.

⁶⁷ Loc. Cit. Pág. 28.

cambio de las condiciones de explotación que destruyeron las posibilidades de liberación que surgieron durante la lucha anti-feudal. En esta lucha encontramos el primer indicio de la existencia de un movimiento base de mujeres opuesto al orden establecido, lo que contribuye a la construcción de modelos alternativos de vida comunal en la historia europea.⁶⁸ Estas formas conscientes de transgresión aportaron una poderosa alternativa tanto al feudalismo como al capitalismo exigiendo la riqueza compartida y el rechazo a las jerarquías. Estos movimientos reclaman su lugar en la historia del feminismo occidental pues muestran que las luchas de las mujeres contra el patriarcado inician previamente a la Revolución Francesa, punto de partida de las feministas occidentales convencionales.

La servidumbre tuvo sus inicios en Europa en los siglos V y VII, paralela a la época clásica mesoamericana, en respuesta al desmoronamiento del sistema esclavista sobre el cual se había edificado la economía de la Roma Imperial. Durante el feudalismo a la servidumbre se le otorgó el acceso directo a los medios de su reproducción, es decir, una parcela de tierra que podían utilizar para mantenerse, por lo cual siempre disponían de recursos, así que no era fácil obligarlos a obedecer por temor al hambre. Gozaban de cierta autonomía ante sus amos ya que los campesinos o siervos controlaban la producción propia y de los señores feudales. Este hecho con el paso del tiempo se vio reflejado política e ideológicamente. Sin embargo la tierra era transmitida por linaje masculino.

En la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares y la mayoría de las tareas de las siervas eran realizadas en cooperación con otras mujeres, esto constituía una fuente de poder y de protección para las mujeres. Era la base de una intensa socialidad y solidaridad femenina que permitía a las mujeres plantarse en firme frente a los hombres, a pesar de que la Iglesia predicase sumisión y la Ley Canónica santificara el derecho del marido a golpear a su esposa.⁶⁹

La religión jugó un papel fundamental en esta época. Como menciona Gonzalo Aguirre Beltrán:

“La religión cristiana, considerada desde el marco conceptual del psicoanálisis, aparece como la proyección, en el marco sobrenatural, de una sociedad patriarcal donde la monogamia alcanza un excepcional valor. Al dramatizar emociones, anhelos y temores

⁶⁸ Loc. Cit. pág. 44

⁶⁹ Loc. Cit. 51-52.

que surgen de las relaciones entre los miembros esenciales de la familia –padre, madre e hijo- esa sociedad culmina en la creación de una divinidad suprema trinitaria –Padre, Espíritu Santo e Hijo- en quién incorpora los más altos atributos morales y las excelsas virtudes de amor, la castidad, la justicia, es decir lo bueno. Más incapaz de proyectar en un Padre, por quién guarda el mayor respeto y la más profunda reverencia, los deseos reprimidos hostiles, el rapto, la lascivia, el adulterio, el incesto, en fin, el crimen, encuéntrase compelida a inventar un ser contraparte del primero, al que adscribe todo lo malo y le llama Demonio.”⁷⁰

Las mujeres en la biblia no llevan precisamente la mejor parte de la historia. Todxs sabemos que Eva es acusada de invitar a Adán a comer una manzana del árbol prohibido tras ser tentada por el Demonio que se le presentó en forma de serpiente. Adán prueba la manzana, motivo por el cual Dios, enfurecido, les castiga con la expulsión del paraíso.⁷¹ También sabemos que María, madre de Jesucristo, es virgen cuando queda preñada por el espíritu santo y que Jesús salva a María Magdalena de la pena de muerte por ser prostituta, mostrando así el acto sexual como algo impuro. La doctrina judeo-cristiana está llena de estas historias que con el paso del tiempo reforzaron ideas machistas que posteriormente se llevaron a la práctica cotidiana.

En los pueblos medievales las mujeres trabajaban como herreras, carniceras, panaderas, candeleras, cerveceras, cardadoras de lana y comerciantes. En Inglaterra, setenta y dos de los ochenta gremios incluían mujeres entre sus miembros. Algunos gremios, incluido el de la industria de la seda, estaban controlados por ellas; en otros el porcentaje del trabajo femenino era tan alto como el de los hombres. Hacia el siglo XIV, las mujeres comenzaron a ser maestras así como también doctoras y cirujanas y competían con los hombres con formación universitaria, obteniendo en ciertas ocasiones una alta reputación. Doctoras y parteras predominaban en la obstetricia y después de la introducción de la cesárea en el siglo XIII eran las únicas que la practicaban. Pero a medida que las mujeres ganaron más autonomía su presencia en la vida social urbana comenzó a ser más constante y en respuesta a la nueva independencia femenina comenzó una reacción misógina violenta.⁷²

⁷⁰ Aguirre Beltrán, Gonzálo. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1963. Pág. 27.

⁷¹ En el sur de México y Guatemala varias personas me han relatado (mujeres y hombres) que apoyan los castigos a las mujeres como pena por su culpa al haber expulsado a la humanidad del paraíso.

⁷² Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños*. Madrid, 2010. P.p. 62-67.

Durante el siglo XIV en Europa hubo una crisis demográfica a causa de la peste negra que, debido a la mala nutrición y las malas condiciones de higiene rápidamente se propagó y mató entre un 30% y un 40% de la población, lo que propició una escasez de trabajadores sin antecedentes; esto modificó las relaciones de poder en favor de la clase baja e hizo que la iglesia fijara la mirada en las mujeres por su función reproductiva. Las mujeres sabían evitar embarazos y realizar abortos.⁷³ Debido a esto pronto el control de las mujeres sobre la reproducción comenzó a ser percibido como una amenaza a la estabilidad económica y social. La iglesia católica hizo manuales para divulgar los comportamientos y la única posición permitida durante el acto sexual, reprimiendo severamente a quienes tuvieran otro tipo de prácticas; con estos manuales comienza su producción del sexo como discurso.⁷⁴ Inicia una etapa donde con esta legislación represiva la sexualidad es completamente politizada, haciendo de la práctica sexual una cuestión de estado.

Las mujeres sorprendidas por abortar eran condenadas a la hoguera acusadas de brujería, al igual que las mujeres que les ayudaran suministrándoles hierbas o remedios para evitar embarazos. A las mujeres se les podía acusar de brujería si tenían alguna actitud sensual y prácticamente las autoridades dejaron de considerar la violación como delito en casos donde las mujeres fueran de clase baja, pues al “provocar” al hombre con sus poderes mágicos eran señaladas como brujas.⁷⁵

La criminalización de la anticoncepción expropió a las mujeres de este saber que se había transmitido de generación en generación, proporcionándoles cierta autonomía respecto al parto. Aparentemente, en algunos casos este saber no se perdía sino que pasaba a la clandestinidad; sin embargo cuando el control de la natalidad apareció nuevamente en la escena social, los métodos anticonceptivos ya no eran los que las mujeres podían usar, si no que fueron creados específicamente para el uso masculino.⁷⁶ Al negarles a las mujeres el

⁷³ Para mayor información sobre métodos abortivos de las mujeres en la Edad Media: Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas. Editorial La Sal. Barcelona, 1981.

⁷⁴ Para mayor información sobre la doctrina sexual que divulgó la Iglesia en esa época consultar en Foucault, Michel. Historia de la sexualidad. Volumen I. 1978.

⁷⁵ Para mayor información sobre “los poderes” de las brujas en Malleus maleficarum en línea: http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/bitstream/handle/123456789/169/El_malleus_maleficarum.pdf;sequence=1

⁷⁶ Federici, Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, 2010. Pág.162

control sobre sus cuerpos, el estado las privó de la condición fundamental de su integridad física y psicológica, degradando la maternidad a la condición de trabajo forzado, además de confinar a las mujeres al trabajo reproductivo de una manera desconocida en sociedades anteriores.⁷⁷

Con la publicación en 1486 del tristemente célebre “Malleus Malleficarum”, escrito por los monjes dominicos Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, la Iglesia proclama que la brujería es una nueva amenaza contra la fe cristiana. En este libro se explica que las mujeres por su naturaleza débil e intelecto inferior son más propensas a caer en la tentación del Demonio que los hombres. Este fue el manual más utilizado por los inquisidores en la gran caza de brujas para identificar actos de brujería y los procedimientos para castigar estos actos. Sin embargo, hay debate al respecto pues investigaciones historiográficas revelan que sectores de teólogos no aceptaron el libro y que Sprenger seguramente no participó en su redacción. Pero:

*¿Quiénes fueron, pues, las brujas y que horribles <delitos> cometieron para provocar una reacción tan violenta de las clases dominantes? Sin duda, durante los varios siglos que duró la caza de brujas, la acusación de <brujería> abarcó un sinfín de delitos, desde la subversión política y la herejía religiosa hasta la inmoralidad y la blasfemia. Pero existen tres acusaciones principales que se repiten a lo largo de la historia de la persecución de las brujas en todo el Norte de Europa: ante todo, se las acusaba de todos los crímenes sexuales concebibles en contra de los hombres. Lisa y llanamente, sobre ellas pesaba la <acusación> de poseer una sexualidad femenina. En segundo lugar se les acusaba de estar organizadas. La tercera acusación, finalmente, era que tenían poderes mágicos sobre la salud, que podían provocar el mal, pero también que tenían la capacidad de curar. A menudo se las acusaba específicamente de poseer conocimientos médicos y ginecológicos.*⁷⁸

Entre finales del siglo XV y principios del XVI se registraron muchos millares de ejecuciones, principalmente muertes en la hoguera, en Alemania, Italia, España y otros países del Norte de Europa. Hacia mediados del siglo XVI, el terror se había propagado a Francia y en algunas ciudades alemanas las ejecuciones alcanzaron un promedio de 600 anuales. En la región de Wertzberg, 900 brujas murieron en la hoguera en un solo año y otras 1,000 fueron quemadas en sus alrededores. En Toulouse llegaron a ejecutarse 400

⁷⁷ Loc. Cit. Pág. 163.

⁷⁸ Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. Editorial La Sal. Barcelona, 1981 pag. 12.

personas en un solo día. Existe registro de dos aldeas en Francia en el año 1585 donde fueron quemadas todas las mujeres a excepción de una en cada aldea. Numerosos autores cifran en varios millones el número total de víctimas.⁷⁹ Esta campaña contra las mujeres debilitó los lazos comunales que existían entre géneros pues propició un pánico social, lo que minó su poder colectivo.

Paralelamente en este periodo ocurría la invasión de América, la destrucción del universo medicinal prehispánico al mismo tiempo que la destrucción del universo medicinal tradicional en Europa. En dos espacios diferentes ocurría la aniquilación de diversas culturas y sus conocimientos para el mismo fin, la imposición de un modelo hegemónico de poder. Los testimonios escritos sobre estos tipos de medicina, en este episodio de la historia de la humanidad sólo los conocemos a través de los ojos de sus perseguidores.

Dos de las teorías más conocidas sobre la caza de brujas son esencialmente interpretaciones *médicas* –por supuesto escritas por hombres- que atribuyen esta locura histórica a una inexplicable explosión de histeria colectiva. Una versión sostiene que los campesinos enloquecieron y presenta la caza de brujas como una epidemia de odio y pánico colectivos, materializada en imágenes de turbas de campesinos sedientos de sangre blandiendo antorchas encendidas. La otra interpretación psiquiátrica, en cambio, afirma que las locas eran las brujas. [...] Pero, de hecho, la caza de brujas no fue ni una orgía de linchamientos ni un sinfín de suicidios colectivos de mujeres histéricas, sino que siguió procedimientos bien regulados y respaldados por la ley. Fueron campañas organizadas, iniciadas, financiadas y ejecutadas por la Iglesia y el Estado [...] Durante *tres siglos*, todos los jueces, todos los inquisidores, tuvieron este sádico libro siempre al alcance de la mano. En una larga sección dedicada a los procedimientos judiciales, las instrucciones explican claramente cómo se desencadenaba la “histeria”.⁸⁰

El mero alcance de la caza de brujas ya sugiere que nos hallamos ante un fenómeno social profundamente arraigado y que trasciende los límites de la historia de la medicina. Tanto geográfica como cronológicamente la persecución más encarnizada de las brujas coincide

⁷⁹ Las cifras son del libro: Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. Editorial La Sal. Barcelona, 1981.

⁸⁰ Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. Editorial La Sal. Barcelona, 1981 pag. 9. Las comillas son de las autoras.

con periodos de gran agitación social, que conmovieron los cimientos del feudalismo: insurrecciones campesinas de masas, conspiraciones populares, nacimiento del capitalismo y aparición del protestantismo. Indicios fragmentarios [...] sugieren que, en algunas regiones, la brujería fue la expresión de una rebelión campesina encabezada por las mujeres.⁸¹ Sin embargo los historiadores poco han escrito sobre la persecución de las sanadoras. Si se tienen escritos sobre las brujas estos proceden de políticos famosos como Jean Bodin, quién expresaba en sus libros en 1580 que no debía tenerse misericordia ninguna con las brujas o de escritores del “siglo de los genios” con autores como Kepler, Galileo, Shakespeare, Pascal o Descartes, quienes realizaron panfletos y demonologías, acordaron que este era el crimen más vil y exigieron que fuera castigado.⁸² Esto nos muestra que esta iniciativa de la Iglesia tuvo repercusiones políticas de gran importancia en todos los ámbitos sociales y científicos, contra las mujeres y sus conocimientos.

Las mujeres sabias, o brujas, poseían multitud de remedios experimentados durante años y años de uso. Muchos de los preparados de hierbas curativas descubiertos por ellas continúan utilizándose en la farmacología moderna. Las brujas disponían de analgésicos, digestivos y tranquilizantes. Empleaban el cornezuelo (ergotina) contra los dolores del parto, en una época en que la Iglesia aun los consideraba un castigo de Dios por el pecado original de Eva. Los principales preparados que se emplean actualmente para acelerar las contracciones y prevenir hemorragia después del parto son derivados del cornezuelo. Las brujas y sanadoras empleaban la belladona – todavía utilizada como antiespasmódico en la actualidad – para inhibir las contracciones uterinas cuando existía riesgo de que se produjera un aborto espontáneo. Existen indicios de que la digitalina – un fármaco todavía muy importante en el tratamiento de las afecciones cardiacas – fue descubierta por una bruja inglesa. Sin duda, otros muchos remedios empleados por las brujas eran en cambio pura magia y debían su eficacia –cuando la tenían– a un efecto de sugestión.⁸³

⁸¹ Federici, Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, 2010. Pp. 275-276.

⁸² Loc. Cit. Pág. 264.

⁸³ Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras. Editorial La Sal. Barcelona, 1981 pag.13-14

La caza de brujas no es un cuento, es un episodio turbio de la historia que se ha ignorado explícitamente para borrarlo de la memoria colectiva por ser el evento que creó el mito capitalista de la subordinación natural de la mujer por el hombre; es un periodo histórico donde los profesionales del sexo masculino se impusieron y se apropiaron de los conocimientos ancestrales de las mujeres, de sus úteros para continuar con la producción de mano de obra barata, así como también se apropiaron de sus cuerpos y del trabajo que éstas producían.

En plena “Época de la Ilustración” (siglo XVII) las torturas y ejecuciones contra las brujas continuaban, hecho que se “razonaba” como algo propio de la humanidad cristiana. Tres siglos de propaganda y terrorismo contra el sexo femenino no pueden ser olvidados al momento de hablar de conocimientos medicinales tradicionales, pues esta fue la forma en que la ciencia masculina se personificó a sí misma como la única y legítima vía para llegar a la salud. En este periodo temporal iniciará una etapa en la historia de la medicina occidental que perdurará por siglos, donde las mujeres serán consideradas incapaces de llevar a cabo la labor de aprender y ejecutar la medicina y este acto será escenificado como un “castigo” biológicamente otorgado y posteriormente institucionalizado.

Especialmente la cacería de brujas se expandirá como lo hizo el capitalismo, pero con variantes en distintas partes del mundo. Aparecerán los brujos en África, América, Asia y cualquier territorio colonizado a los que se les perseguirá con la misma doctrina que a las brujas en Europa. Sin embargo el machismo no será propio de la cultura occidental, esta lucha entre grupos diferenciados ha existido más años que el capitalismo en diferentes partes del mundo.

2.2 La apropiación de los cuerpos ajenos

La fórmula capitalista contiene altas dosis de racismo y sexismo sobre las cuales ha basado su reproducción, imprimiendo esta marca en el cuerpo del proletariado, dividiéndolo por géneros y colores en una escala claramente jerárquica, donde el eslabón más alto es ocupado por el “hombre blanco moderno”. Esta separación ha sido científicamente

fundamentada por el “Padre de la biología evolutiva moderna”, y es uno de los pilares teóricos en que se ha justificado históricamente la colonización.⁸⁴

El disciplinamiento de las corporalidades fue fundamental para implementar el sistema capitalista, adiestrando a las y los individuos como fuentes potenciales de trabajo, iniciando teóricamente un conflicto entre la Razón y la Corporalidad, mostrando estos como antagónicos; estarán las fuerzas de la Razón que lucharán contra los bajos instintos de la Corporalidad y para la cultura occidental esta ocurre dentro de una moral judeocristiana.

En el intento de formar un nuevo tipo de individuo, la burguesía entabló esa batalla contra las corporalidades que se convirtió en su impronta histórica. La imagen de un(a) trabajador(a) que vende libremente su trabajo, o que entiende su corporalidad como un capital que ha de ser entregado al mejor postor está referida a una clase trabajadora ya moldeada por la disciplina del trabajo capitalista. Pero no es sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando puede vislumbrarse un(a) trabajador(a) como estx: templadx, prudente, responsable, orgullosx de poseer un reloj y que considera las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista como “leyes de la naturaleza”.⁸⁵

Durante los siglos XVI y XVII el rechazo al trabajo asalariado en Europa era tan intenso que lxs campesinxs y artesanxs expropiadxs de su tierra y modo de vida preferían convertirse en vagabundxs, mendigxs, prostitutxs o criminales antes que acudir a trabajar por un salario de forma “pacífica”, pues este trabajo era completamente violento por la explotación, enajenación y alienación que este siempre implica en el capitalismo. El odio hacia el trabajo asalariado era tanto que preferían la horca (castigo que se implementó como respuesta a la ola de hombres y mujeres que no querían trabajar para un(a) am@) antes que subordinarse. Al mismo tiempo se generaba en la pintura occidental un cambio en la temática al cambiar de las pinturas religiosas a las obras que hacen referencia al cuerpo.

En la época del Renacimiento, se genera una nueva manera de representar el espacio en la pintura y el dibujo: la perspectiva, conformando así, junto con la nueva idea del tiempo como algo medible, las bases de la ciencia contemporánea. Este afán de medir, de

⁸⁴Para mayor información sobre Darwin y sus ideas en: Darwin, Charles. El origen del hombre. Editorial Trilla y Serra. Barcelona, España. 1980.

⁸⁵Federici, Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, 2010. Pág 210-211.

cuantificar y regular la vida social es el resultado de las transformaciones que tienen lugar en las nacientes ciudades, donde actividades como el comercio, la manufactura, la usura, la arquitectura, entre otras, constituían elementos de una nueva economía, una nueva forma de sociedad, con una cultura que se distanciaba de la feudal. En estas pinturas también aparece una nueva forma y concepto de la corporalidad y por lo tanto de la racialización, el erotismo, los cánones de belleza, el género, etc.

Un nuevo proceso comenzó a tomar forma, una nueva concepción de la corporalidad humana y una nueva política sobre este empezaron a gestarse en plena Época Renacentista. El cuerpo pasó al primer plano de las políticas sociales y constituyó una de las principales preocupaciones de la nueva filosofía mecánica.

En *La mecánica del cuerpo* desarrollada por René Descartes, en su libro *Tratado del Hombre* (Traité de l'Homme, 1664), este divide ontológicamente al ser humano en dos planos: uno puramente físico y otro puramente mental; esta publicación marcará un parteaguas y sentará las bases de un nuevo modelo de hacer ciencia. En la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, si no a maximizar su utilidad social. Lejos de renunciar al cuerpo, como lo predicaban algunas religiones, los teóricos mecanicistas trataban de conceptualizarlo, de tal forma que sus operaciones se hicieran inteligibles y controlables. De ahí viene el orgullo con que Descartes insiste en que “esta máquina” (como él llama al cuerpo de manera persistente en el Tratado del hombre) es sólo una autómatas y que no debe hacerse más duelo por su muerte que por la rotura de una herramienta.⁸⁶

Ese gusto de racionalismo cuantificador –señala Pierre Thuillier- contribuye ampliamente al nacimiento de una nueva concepción de “la naturaleza”. En la perspectiva judeocristiana e incluso en las muchas perspectivas paganas “la naturaleza” era percibida como un conjunto de fuerzas actuando de una manera un tanto arbitraria. Visión de campesino, se podría decir, un día hay sol y al otro llueve. Es así y hay que acomodarse. Qué bueno si este año “la naturaleza” se muestra generosa y produce buenas cosechas y qué malo si es lo contrario. Más para los representantes del pensamiento calculador, la idea de una

⁸⁶ Descartes, René. Tratado del hombre. En línea: <https://es.scribd.com/doc/200593534/Descartes-Rene-Tratado-Del-Hombre> Pág. 50-56.

“naturaleza” que obedece a sus propios caprichos se volvió cada vez menos creíble. Preocupados por el “orden” y la “racionalidad”, trasladaron esas exigencias al mundo físico: la naturaleza, al igual que el mundo social, debía con seguridad obedecer a un orden “racional” [...] Por lo tanto, la “realidad” debía plegarse a las normas de los nuevos actores.⁸⁷

Es por esto que la idea de orden racional encontró en la máquina la metáfora perfecta. Así la naturaleza es percibida de forma totalmente instrumental, con fines de explotación, control y dominación, tal y como lo dijo el mismo Descartes al proclamar que los hombres deberían convertirse en amos, poseedores y controladores de la naturaleza. Los humanos mismos son vistos como máquinas y las mujeres como parte de la naturaleza a poseer y dominar.

A partir de la llegada de lxs españolxs y la posterior conquista del territorio y sus habitantes, aparece un nuevo espacio a colonizar en América: la corporalidad indígena.

Desde cambiar el nombre indígena de los pueblos hasta hispanizar los nombres propios de cada sujetx en la comunidad, re bautizándolxs con un nombre merecedor del paraíso, el despojo a lxs indígenas de sus territorios y corporalidades sucede mediante el recurso sistemático de la violencia, donde todo su universo de saberes, prácticas y cuerpo son arrebatados y resignificados a partir de un discurso incipiente patriarcal que se proclama único. La corporalidad se convierte en el principal medio de explotación, en la máquina productiva y reproductiva que necesita el capital para establecerse y controlar todos los medios de su producción. A partir de un discurso civilizatorio destruye todo un mundo de saberes y costumbres incompatibles con la disciplina del trabajo capitalista, donde la corporalidad se reduce a una máquina des-encantada y autómatas, mucho más parecida a un robot que a una divinidad. Atrás quedó la idea del cuerpo como receptáculo de poderes mágicos que había predominado en el mundo medieval y que tenía mucha fuerza entre las poblaciones prehispánicas, pues este concepto intentó ser destruido a partir de la filosofía mecanicista.

También es posible observar que, desde el punto de vista del proceso de abstracción por el que pasa el individuo en la transición al capitalismo, el desarrollo de la “máquina humana”

⁸⁷ Pierre Thuillier, *Le petit savant illustré*. París, Seuil. 1980. Pág. 99.

fue el principal salto tecnológico, el paso más importante en el desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar en el periodo de acumulación originaria, pues: *Podemos observar, en otras palabras, que la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor, ni tampoco el reloj.*⁸⁸

En este contexto, la mecanización de la corporalidad no sólo supuso la represión de los deseos, emociones y otras formas de comportamiento que se señalaban como inadecuadas y listas para ser erradicadas, también significó el nacimiento de un *alter-ego* que respondía a todos los impulsos no mentales e irracionales del cuerpo, para hacer del propio cuerpo una realidad ajena que hay que evaluar, desarrollar y mantener a raya. Esta mecanización representa el inicio de un conflicto histórico entre mente y cuerpo, donde la mente tiene que suprimir al cuerpo y su “instinto natural”. Es el nacimiento del individuo en la sociedad capitalista moldeado por la disciplina del trabajo y su nuevo cuerpo a malbaratar en el mercado laboral.

La conformación morfológica del cuerpo de la mujer incide específicamente en la concepción del individuo y de ciudadana de ésta. Los discursos legales del siglo XVII, XVIII y particularmente el siglo XIX fueron totalmente restrictivos respecto a las conductas de las mujeres y la fuerza del discurso religioso no desapareció del todo. Cuando se examinan ambos con cuidado resulta que los derechos universales del hombre y del ciudadano son, en efecto, pensados para su ejecución y ejercicio por varones. Es el masculino el que aparece como el cuerpo verdaderamente humano. El cuerpo de la mujer, como en el mito bíblico, es sólo un apéndice, un remedo, una carencia del cuerpo masculino.⁸⁹

Históricamente lxs niñxs y las mujeres no han tenido estatus de *ciudadanxs*⁹⁰, los derechos en las ciudades en realidad sólo han protegido a los varones, quienes justificándose con la

⁸⁸ Federici Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2010. Pág. 232.

⁸⁹ Ramos, Carmen. *Cuerpos contruidos, cuerpos legislados. En enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México.* El colegio de México. México, 2008. Pág. 69-72.

2. adj. Perteneciente o relativo a la ciudad o a los ciudadanos.

3. m.yf. Persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos y sometido a sus leyes.

⁹⁰ Ciudadano según RAE: 1. adj. Natural o vecino de una ciudad.

premisa de “igualdad” crearon sus leyes mediante mecanismos injustos puesto que dentro de esta lógica no pueden existir normas de igualdad entre seres diferentes.

Las corporalidades indígenas pasaron por un proceso similar al que tuvieron las mujeres en los albores del capitalismo en Europa y posteriormente. Los hombres del Renacimiento europeo, que durante siglos desembarcaron en lo que ellos mismos llamaron América, atribuyeron los cuerpos indígenas y sus rituales al Demonio, los consideraron incapaces de gobernarse a sí mismos y por ende seres inferiores a los que había que mostrar el camino civilizado.

El mercado capitalista siempre ha necesitado de cuerpos medidos y auto reprimidos para su funcionamiento, de ahí que la medicina contribuyera en el proceso de disciplina que promovió la introyección de normas sociales y morales que aseguraban el cumplimiento de la auto represión para poder alcanzar valores del cristianismo luterano tales como la templanza, la medida, el orden, el ahorro y la capacidad de postergar la realización de los deseos.

2.3 La brujería en el Nuevo Mundo.

A la llegada de lxs europexs, los pueblos autóctonos de América se vieron obligados a entrar en relación con los habitantes provenientes de África, Asia, Europa y obviamente con todas las ideas de su cultura en el contexto en que estas se encontraban en aquel tiempo. Esto significó la influencia recíproca por medio de la cual conocimientos, tradiciones, ritos y ciertas formas represivas que fueron desarrolladas en el Viejo Mundo se trasladaron al Nuevo y viceversa.

En el siglo XVI ya existía en Europa una clase dominante que estaba, desde todo punto de vista –en términos prácticos, políticos e ideológicos- implicada en la formación de una mano de obra a nivel mundial y que, por lo tanto actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional para la elaboración de sus modelos de dominación.

En el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el fin de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento que, según el contexto podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o de relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue sobre todo un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el etnocidio.

La tesis de Parinetto sostiene que fue bajo el impacto de la experiencia americana cuando la caza de brujas en Europa se transformó en un fenómeno de masas durante la mitad del siglo XVI. Esto se debe a que las autoridades y el clero encontraron en América la confirmación de su visión de la adoración al Diablo, llegando a creer en la existencia de poblaciones enteras de brujas, una convicción que luego aplicaron en su campaña de cristianización en Europa. De este modo la adopción de *la exterminación como estrategia política* por parte de los Estados europeos constituyó otra importación proveniente del Nuevo Mundo, que era descrita por los misioneros como la “tierra del Demonio”⁹¹

A la llegada de Cristóbal Colón a América la acusación de adorar al demonio era una práctica común en Europa, al parecer las cruzadas generaron una “sociedad persecutoria” que se desarrolló durante la Edad Media alimentada por el militarismo y la intolerancia Cristiana que miraba al(a) otrx como objeto de agresión. De este modo no resulta sorprendente que caníbal, infiel, bárbaro, razas monstruosas y adorador del diablo fueran “modelos etnográficos” con los que lxs europexs presentaron la nueva era de expansión. Este fue el filtro a través del cual misioneros y conquistadores interpretaron las culturas, religiones y costumbres sexuales de la población que encontraron. Los informantes del Nuevo Mundo escribían sobre poblaciones enteras de adoradores del diablo como es el caso de Francisco López Gomara en su *Historia General de las Indias* (1551) donde declaraba con total certeza que el dios más importante en esa isla [la Española] <es el diablo> y <vive entre las mujeres>.⁹²

⁹¹ Parinetto, Luciano. *Streghe e política. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*. Istituto Propaganda Librería. Milán, Italia 1998. Pág.429-430.

⁹² De Gomara, López Francisco. *Historia general de las Indias*. Pág 49. Signos propios del texto

Durante la Inquisición en América muchos líderes políticos y religiosos del centro de México fueron juzgados y quemados en la hoguera por el arzobispo franciscano Juan de Zumárraga. Las ideas inquisitorias apoyadas por las de los conquistadores ayudaron a que la Corona Española obtuviera la bendición de dios (o para el caso de los católicos su homónimo en la tierra el Papa) y la autoridad absoluta de la Iglesia en América. Esto provocó que la horca, el cepo, los azotes, la prisión, la violación, la tortura y la muerte se convirtieran en armas comunes para reforzar la disciplina laboral en el Nuevo Mundo.⁹³ Al eliminar ante los ojos de la sociedad, y posiblemente de los propios colonizadores, cualquier sanción por las atrocidades que ellos pudieran cometer contra los indígenas, funcionando así como una licencia para matar independientemente de lo que las supuestas víctimas pudiesen hacer.⁹⁴

La persecución contra lxs sanadorxs indígenas mesoamericanxs tuvo las mismas características que lo acontecido en Europa durante la caza de brujas, con la diferencia de que este hostigamiento no tuvo sólo un género como objetivo, aunque, como es de suponerse, las mujeres llevaron la peor parte.

Las mujeres mesoamericanas, tenían sus propias diosas o matronas que presidían su vida femenina. Las diosas veneradas modelaban la actitud mental de la mujer y determinaban el modo en que cada una debía comportarse en todos los actos de su vida.⁹⁵ La cacería de brujas llevada a cabo en América no destruyó la resistencia de lxs colonizadxs, esto fue debido fundamentalmente a la lucha de mujeres, aunado al vínculo de las y los indígenas americanos con la tierra por lo cual las religiones locales sobrevivieron a la persecución, proporcionando una fuerte resistencia anticolonial y anticapitalista.

Mientras en la mitología indígena las diosas y los dioses participan de lo bueno y lo malo (esto es, de lo humano, y al castigar a lxs mortales por sus desobediencias son causa y agente de las enfermedades) en la mitología cristiana el Demonio es causa y agente de todo mal. En la mitología cristiana la mujer generalmente no es capaz de tomar propias decisiones y actuar a plena consciencia pues siempre está a disposición u orden de una

⁹³ Cockroft, James. *Class formation, Capital acumulación and the State*. Monthly Reviews Press. New York 1990. Pag. 19.

⁹⁴ Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Traficantes de sueños. Madrid, 2010. Pág 291.

⁹⁵ Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, Maria. *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*. CIESAS. México, D.F. Pág. 108.

imagen masculina como es el Demonio. Y el mismo Demonio no se puede concebir dentro del hombre, si no que forma parte de la naturaleza externa. Esta situación, a la que se enfrentaron las mujeres durante la conquista y posteriormente durante la colonia, fue muy dura para ellas como resultado de la imposición de un nuevo Dios totalmente masculino con el cuál no se identificaban y al que obligadamente tenían que adorar para evitar azotes o la hoguera.

La incompatibilidad de la magia con la disciplina del trabajo capitalista es el motivo por el cual se lanzó una gran campaña en su contra, un mundo controlado por la magia, donde las personas pueden conseguir sus deseos cantando un conjuro o un hechizo en vez de trabajar para conseguirlo con el sudor de su frente resulta subversivo y peligroso para el estado que no tendría control alguno sobre esa situación, razón por la cual había que destruirla, independientemente de que tuviera efectividad o no.

La lucha de la mujer indígena contra la colonización se ha invisibilizado en los textos y en el imaginario revolucionario, ya sea a propósito o por el lenguaje, debido a que en el idioma español al pluralizar se masculiniza; además es imprescindible recordar que las fuentes escritas fueron redactadas por hombres y precisamente por hombres imbuidos bajo una moral medieval/renacentista que no les permitía ser objetivos.

Los cronistas castellanos cumplieron en muchos casos una función de primigenios “etnólogos”, describieron minuciosamente lo que observaban (aunque se recomienda leer entre líneas puesto que influían en sus escritos diversos factores, como su mentalidad católica, que en la mayoría de los casos les hace tener imprecisos juicios de valor o prejuicios), dándonos datos sobre el comportamiento de éstas comunidades a partir de los cuales se puede trabajar, pero teniendo en cuenta el doble sesgo que subyace a sus escritos, esto es, un etnocentrismo y androcentrismo claramente marcado. Escriben desde su escala de valores, desde todas sus referencias socioculturales, las cuales observan como indiscutibles, por lo que el encuentro con la diferencia provoca rechazo y remarca su identidad frente al (a) “otrx”. Ellos no prestaron mucha atención a la actividad de la mujer, sino en muchos casos escribieron para engrandecer la posición del hombre.⁹⁶

⁹⁶ Robles Santa Ana, Arantxa. Una aproximación al rol de la mujer precolombina en América. Dialnet revista en línea. Universidad de la Rioja. España, 2014.

Fueron las mujeres quienes más tenazmente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente debido a que eran las más afectadas. Tal y como lo refleja la existencia de muchas deidades de importancia en las religiones precolombinas, las mujeres habían tenido una posición de poder en las sociedades. Antes de la conquista, las mujeres en Mesoamérica tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente.⁹⁷ Además de ser agricultoras, amas de casa, tejedoras y productoras de coloridas prendas, también eran alfareras, herboristas, curanderas y sacerdotisas al servicio de las y los habitantes locales.

En Oaxaca, por ejemplo, las mujeres estaban vinculadas a la producción de pulque-maguey, una sustancia sagrada relacionada a Mayahuel, una diosa-madre-tierra que era el centro de la religión campesina.

Durante la última mitad del siglo XVII la caza de brujas en Abya Yala (como denominó al continente el pueblo Kuna en Panamá antes de la llegada de Cristóbal Colón, continente más conocido como América por la herencia colonial⁹⁸) la persecución de sanadoras y sanadores continuó desarrollándose. Como se ha explicado al inicio de esta investigación, en los siglos XVI y XVII se desarrollaron las grandes campañas anti-idolatría, durante el siglo XVIII la Inquisición detuvo, relativamente, el intento de influir en las creencias religiosas y morales de la población nativa de Mesoamérica, aparentemente porque consideraban que ya no representaba un peligro para el dominio colonial. El relevo de la persecución vino de la mano de una perspectiva paternalista que consideraba la idolatría y las prácticas mágicas como debilidades de la gente ignorante, a quienes no valía la pena que la “gente de razón” tuviera en cuenta.

La cacería de brujas y brujos en Abya Yala no tuvo un momento histórico concreto ni un género definido, como en el caso europeo, es decir, nunca se detuvo, más bien se transformó: lo que en un principio fue una persecución por parte de la Iglesia con el tiempo fue una persecución hacia los conocimientos medicinales indígenas por parte de lxs científicxs quienes acusaron a las y los sanadores de irracionales, sin fundamento o

⁹⁷ Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños.* Madrid, 2010. Pág. 304.

⁹⁸ López Hernández, Miguel Ángel. *Encuentros en los senderos de Abya-Yala.* Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador. 2004. Pág. 4.

charlatanes, y posteriormente por parte del Estado mexicano quién no tomó en cuenta a la población indígena que continuaba curándose con métodos provenientes de las culturas indígenas, ignorando y marginando completamente a estxs sanadorxs tradicionales que aún existen, de sus programas oficiales de salud.

El desarrollo de la medicina fue un proceso lleno de contradicciones y escollos, corolario de la discusión y la sistematización de los conocimientos sobre el cuerpo y la fisiología normal y patológica. El desarrollo de la medicina científica no implicó un progreso homogéneo de saberes ni un desarrollo lineal de descubrimientos que se fueron sumando al cuerpo de conocimientos médicos. El estado de la medicina académica ha sido el resultado de diálogos, contradicciones, antagonismos, resignificaciones y asimilaciones de saberes diversos sobre el cuerpo y su patología que en conjunto han estado presentes a lo largo de procesos de construcción de una forma de mirar y construir la medicina académica.⁹⁹

Los códigos sociales que la ley establece atraviesan el cuerpo y los liberales del derecho civil del siglo XIX, en el naciente país llamado México, impusieron leyes con el espíritu normativo que se caracterizó, desde los inicios del capitalismo, por la reglamentación de la conducta del cuerpo de la mujer, su sexualidad, capacidad reproductora, condición de dependencia y la necesidad de tutelaje. Asimismo los códigos sociales que se establecieron para las corporalidades indígenas hacían caso omiso a sus necesidades a partir de su cosmovisión de la realidad, fueron considerados cuerpos que había que civilizar y llevar hacia el progreso por medio del mismo tutelaje que necesitaba la mujer en la sociedad patriarcal.

La ciencia médica en el México decimonónico fue un fenómeno dinámico que se caracterizó por diferentes saberes médicos en competencia que pugnaron por conseguir la hegemonía de su discurso y su propuesta para entender, explicar y curar el cuerpo humano. Esto se logró apenas hacia principios del siglo XX.¹⁰⁰ Dichos profesionales al establecer lo admisible e inadmisibile en el funcionamiento normal del cuerpo mostraron una imagen y

⁹⁹ López, Olivia. La centralidad del útero y sus anexos en las representaciones técnicas del cuerpo femenino en la medicina del siglo XIX. En "Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México". El colegio de México. México, 2008. Pág. 148.

¹⁰⁰ Íbidem.

fisiología construida, pautadas por la estandarización y la homogeneización de criterios diversos que no siempre resultaron de reflexiones científicas, si no que estuvieron cargados de juicios ideológicos promovidos por una cultura masculina, clasista y profundamente racista.

La segunda mitad del siglo XIX fue la época del iluminismo médico, cuando los descubrimientos biológicos y fisiológicos modificaron el estado de la medicina. El cuerpo de la mujer siguió cargado con el estigma de su inferioridad; es evidente que el discurso de la medicina cambió la explicación judeocristiana del comportamiento de las mujeres; de seres sin alma presas de sus pasiones sexuales y pecadoras, fueron reducidas a la imagen de mujer útero, determinadas y controladas por su biología. La afirmación de que estaban controladas por su útero propuso una representación emblemática de ellas, que no sólo las imposibilitaba para ejercer control sobre su cuerpo, su comportamientos y sus emociones, si no que las colocaba en la posición de eternas enfermas.¹⁰¹

A consecuencia de una mentalidad cargada de un positivismo científico acorde a la sociedad heteropatriarcal y racista en que vivimos, la brujería continua vigente en el pensamiento occidental contemporáneo, bruja o chamán es un modelo etnográfico actual utilizado para explicar al personaje que se dedica a la salud (personas sabias) en una comunidad negra, indígena o mestiza, un lenguaje cargado de una connotación peyorativa y propia de alguien que habla con desdén es utilizado para referirse a conocimientos que desconoce pero no valida, pues no siguen la “rigurosidad” racional del pensamiento científico. No obstante, en una sociedad como la mexicana la “brujería” sigue estando presente.

2.4 Modelo Médico Hegemónico

A partir de lo anterior podemos decir que la experiencia occidental en medicina durante los inicios del capitalismo fue separada en dos tendencias perceptibles: la medicina áulica, dirigida hacia lo científico racional y la medicina *folk* encaminada hacia lo religioso-

¹⁰¹ Loc. Cit. pág. 157.

emotivo. Para la sociedad occidental la religión cristiana influyó fuertemente en el desarrollo de su medicina.

Fueron los griegos [...] quienes primero prescindieron de los dioses para explicar las causas de la enfermedad, logrando con ello arrancar a la medicina de los templos de Apolo [...] dudan que todo lo que en el mundo tiene lugar sea obra privada de los dioses y hablan de una entidad llamada naturaleza y de un sistema matemático que soluciona el enigma de la vida.¹⁰² Esta filosofía racionalista impregna los pensamientos del griego de Hipócrates de Cos, quién pudo pronosticar, predecir el curso de las dolencias, fundándose así en sólo los datos de la experiencia racional y, sobre esos datos instituir un tratamiento físico. Posterior a Aristóteles, bajo el gobierno de Ptolomeo, la medicina alcanzó su más alto florecimiento en la sociedad griega.

Las sociedades que se caracterizan por ser religiosas han sentido por el cuerpo humano una reverencia que raya en lo sublime y los griegos no fueron la excepción al respecto. Las primeras disecciones a cuerpos humanos en el mundo occidental se llevaron a cabo por el griego Herófilo con quién la medicina helena racional llega a su cima. Este realiza lo que podría considerarse el primer texto de anatomía durante el periodo del declive cultural griego que coincide con la entrada en escena del pueblo romano.

En el período romano Galeno sistematiza todo el conocimiento de 600 años, desde Hipócrates. El ego de Galeno le permitió declarar:

“Nunca hasta el presente, he cometido error alguno, ya sea en el tratamiento o en el pronóstico [...] Si alguien hay que desee alcanzar renombre, lo único que necesita para ello es aceptar lo que yo he sido capaz de demostrar.” Y los médicos que le sucedieron durante cincuenta generaciones siguieron al pie de la letra su consejo. Una circunstancia favoreció el hecho: después de Galeno el mundo occidental volvió a caer en los brazos apasionantes de la religión, esta vez la cristiana, que entre otras cosas ponía un énfasis excesivo en la obediencia a la autoridad, a la revelación escrita. Y Galeno, que había puesto

¹⁰² Aguirre B., G. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. 2a Edición. México, 1973. Pág. 29.

un tono de inefabilidad suprema en sus escritos, fue consagrado como la autoridad máxima de la medicina. Él afirmaba que estaba en lo cierto y se le creyó.¹⁰³

Pero a la caída del Imperio romano, después de varios ensayos, la religión cristiana se apoderó del tratamiento de las enfermedades y basándose en la creencia milagrosa y la eficacia de la oración, por lo que a fines de la Edad Media persiguió todo modelo de curación alternativo, esta persecución cambio el curso de la medicina occidental.

Conforme al dogma católico, la personalidad humana se halla compuesta de dos partes a menudo en conflicto: el cuerpo y el alma, esta separación viene desde antes de Descartes, tal vez incluso antes de Platón. La escisión de la personalidad en cuerpo y alma refleja la dicotomía de un mundo dividido en dos planos también: lo natural o racional y lo sobrenatural o emotivo que es llamado preternatural.¹⁰⁴ Esta dicotomía fue trasladada al Nuevo Mundo y es indispensable para comprender los conceptos que introducen lxs occidentales al intentar explicar las enfermedades y curaciones en seres humanos dentro de una cultura y una corporalidad no occidentales; empezando por que la religión católica instauró la idea de que lxs indígenas americanxs no tenían alma, idea sobre la que se fundamentó posteriormente la esclavitud, servidumbre y encomienda en América.

A partir del establecimiento de la religión católica como única es común que se llevaran a cabo tratamientos médicos por parte de lxs españolæs con la convicción de una etiología mística contrapuesta a otra racional. La “magia”, como denominaban a la técnica que causaba el maleficio o enfermedad en sus diversas formas, es asociada a un Demonio que tiene un pacto expreso de cooperación con la persona que la realiza, por lo que existían dos formas de diagnosticar enfermedades y muertes, una *natural* y otra *preternatural* o mágica. Es esta época es común también que los médicos diagnostiquen que Dios ha enviado, mediante el Demonio, castigos a ciertas personas blasfemas que tienen una abierta historia de pecado permitiendo que el Demonio tome posesión de su cuerpo dando dolencias y malestares. La gente los llama endemoniados y generalmente, en Europa, estos pacientes

¹⁰³ Loc. Cit. Pág. 31.

¹⁰⁴ Loc. Cit. Pág. 27.

pertenecían al género femenino que se hallan en pleno ciclo sexual activo y son presa de profundos deseos reprimidos.¹⁰⁵

Dos fuentes de conocimiento tiene el hombre español del Renacimiento para realizar su diagnóstico y pronóstico de las enfermedades: la razón y la revelación. La primera es privativa del médico, la segunda del zahorí, quién en las enfermedades de causa mística acude a la revelación provocada o divinación, comúnmente considerada por la iglesia como obra del Demonio.¹⁰⁶ Existen diversos tipos de adivinación o revelación como son la *oniromancia* o la interpretación de los sueños, *higromancia* o ver imágenes en el agua, *geomancia* o ver imágenes en la tierra, si las ve en el aire *aeromancia*, por la posición o movimiento de los astros o *astrología*, interpretando los relieves de la mano llamado quiromancia, entre muchos otros. En el caso de las mujeres europeas su arte sanador era la denominada “brujería” como se explicó anteriormente, donde históricamente la bruja era la partera, médica, adivina o hechicera, pero el “mundo de las brujas” fue violentamente aniquilado durante el Renacimiento para allanar el camino del ascenso de la medicina profesional e institucional que erigió una muralla de conocimiento científico indisputable, inasequible y extraño para las “clases bajas”.

El rápido desarrollo del espíritu burgués, la aparición de una moral del trabajo y de una economía urbana, el consiguiente auge de una nueva clase social la “burguesía” frente a la vieja aristocracia feudal y eclesiástica aunado a un notable incremento con que se vive la conciencia de la propia individualidad y en consecuencia el afán cada vez más enérgico de la experiencia personal, serán claves en el desarrollo de la ciencia moderna. La llegada de los ibéricos a América y el comienzo de la penetración colonial de las potencias europeas en la porción no europea del Viejo Mundo infundirán en el hombre (literalmente), ideas expansionistas hacia lugares donde *experimentar* formas de vida ajenas a la propia. Iniciará la dialéctica entre los conocimientos de la cultura occidental y las culturas no occidentales de América. Este espíritu burgués y su afán por descubrir hicieron que su sed de experiencia personal colisionara contra la repetitiva práctica de las doctrinas religiosas

¹⁰⁵ Entrevista oral a Jacqueline Holler en conferencia en el Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM en junio de 2016.

¹⁰⁶ Aguirre B., G. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. 2a Edición. México, 1973. Pág. 36.

llevadas a cabo en las universidades que veneraban la enseñanza de los antiguos. Frente al prestigio de la tradición, la necesidad de la experiencia.

La experiencia planetaria de los viajeros, inquisidores y conquistadores de los siglos XVI al XVIII reflejada en sus crónicas promueve el interés por descubrir un mundo racional que se pretendía *des-encantar* pero a partir de conceptos con fuertes tendencias religiosas católicas. Para los hombres de ciencia las ideas del mecanicismo de Descartes contribuyeron a vaciar a la naturaleza de sus fuerzas ocultas y así reducirla a la “Gran Máquina” que pudo ser conquistada “*penetrada en todos sus secretos*”; de la misma manera el *cuerpo*, vaciado de sus fuerzas ocultas, pudo ser “atrapado en un sistema de sujeción”, donde su comportamiento pudo ser calculado, organizado, pensado técnicamente e “investido en relaciones de poder”.¹⁰⁷ La filosofía cartesiana instauró un nuevo paradigma en la sociedad occidental al imponer la “Razón” en la cabeza. Nace un nuevo individuo occidental que acoge el concepto de “máquina” para referirse a sí mismo y a la naturaleza. El método de la “Nueva Ciencia” inicia junto a un momento histórico donde se está produciendo un nuevo discurso para modelar el cuerpo a las necesidades del trabajo capitalista.

Francis Bacon es uno de los pioneros del pensamiento científico moderno. Filósofo, político, abogado y escritor es considerado el padre del empirismo filosófico y científico. El su libro el *Novum organum* (o *Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza*, publicada en 1620) concibe la ciencia como una técnica que puede dar al ser humano el dominio sobre la naturaleza. Así pues, la inteligencia humana debe apropiarse de instrumentos eficaces para calcular y controlar la naturaleza. Este instrumento son los experimentos, que interpretan y dan forma a los datos de la experiencia sensible: el llamado empirismo.

Bacon estaba a favor de la caza de brujas, este abogado sostenía en los juzgados que sólo mediante la tortura las “brujas” confesarían en el interrogatorio si tenían un pacto con el Diablo y cómo eran sus aventuras sexuales con él. En el libro “La muerte de la naturaleza” (1980) Carolyn Merchant afirma que:

¹⁰⁷ Foucault, Michel. Historia de la sexualidad. Vol 1. Editorial SIGLO XXI de España. Madrid, 2006. Pág. 30.

*Buena parte de la imaginería usada [por Bacon] para delinear sus objetivos y métodos científicos deriva de los juzgados. En la medida en que trata a la naturaleza como una mujer que ha de ser torturada por medio de invenciones mecánicas, su imaginería está fuertemente sugestionada por las interrogaciones en los juicios por brujería y por los aparatos mecánicos usados para torturar brujas. En un pasaje pertinente Bacon afirmó, que el método por el cual los secretos de la naturaleza podrían ser descubiertos estaba en investigar los secretos de la brujería por la Inquisición [...] Su concepto de investigación científica de la naturaleza fue modelado a partir de la interrogación bajo tortura contra las brujas, de donde surge una representación de la naturaleza como una mujer a conquistar, descubrir y violar.*¹⁰⁸

La explicación de Merchant tiene el gran mérito de desafiar la suposición de que el racionalismo científico fue un vehículo de progreso y que el racionalismo terminó con la caza de brujas haciendo énfasis en la profunda alienación que la ciencia moderna ha instituido entre los seres humanos y la naturaleza, puesto que el control y dominio es su impronta histórica. Además ofrece una explicación que conecta la explotación capitalista del mundo natural con la explotación de las mujeres.

La Nueva Ciencia se impondrá sobre la medicina previa y con sus nuevos conceptos “mecanicismo y vitalismo” iniciará la primera etapa de la medicina moderna. En sus inicios los tratamientos de esta medicina consistían muchas veces en administrar remedios hechos con cadáveres humanos. En las prácticas médicas populares en Europa durante los siglos XVI, XVII e incluso XVIII, el consumo de sangre humana (especialmente la de aquellos que habían muerto de un forma violenta) y de agua de momias, que se obtenía remojando la carne humana en diversos brebajes, era una cura común para la epilepsia y otras enfermedades en muchos países europeos.¹⁰⁹ Estas curaciones se suministraban en los círculos más respetables de la medicina.

Si la enfermedad es siempre una afección del cuerpo, como ya Galeno había afirmado —a ningún cartesiano se le ocurriría sostener que la *res cogitans*, el espíritu, pueda ser objeto directo de alteración morbosa—, la *hermeneía* o «interpretación» de un médico doctrinariamente mecanicista, la referencia intelectual del cuerpo enfermo individual que sus ojos «ven» (experiencia clínica) a lo que su mente piensa que esa enfermedad «es» (su saber patológico), por fuerza habrá de exigir una concepción de aquélla como un desorden

¹⁰⁸ Merchant, Carolyn. *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*. The University of Chicago Press. Chicago, Illinois. Pág. 168-72.

¹⁰⁹ Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños*. Madrid, 2010. Pág 303.

morboso del mecanismo que parece ser el cuerpo humano; y si, como la práctica enseña, hay enfermedades cuya causa es un movimiento desordenado de la vida psíquica, ese médico tendrá que ingeniárselas para entender de modo razonable la génesis y el aspecto de esa perturbación patológica de la máquina corporal.¹¹⁰

La mentalidad mecanicista da muy considerable perfección a las rudimentarias máquinas antiguas [...] La invención de aparatos para la más precisa medida del espacio (nonius), del peso (balanzas) y de la temperatura (termómetros); el comienzo de una observación cuantitativa de los fenómenos eléctricos, aplicación de las propiedades de las lentes para el logro de una visión telescópica y microscópica, la iniciación de las técnicas fundadas sobre la transformación de una energía en otra: la conversión de la energía térmica en energía mecánica, las primeras máquinas de vapor, entre otros muchos inventos fueron demostrando la efectividad del método científico moderno. De no pocas de estas invenciones sacará provecho la medicina, ya para la investigación experimental ya para mejorar la exploración diagnóstica y la práctica terapéutica, y todas juntas son parte esencial en la determinación del auge económico y social de la burguesía, protagonista y beneficiaria principal de aquéllas, y en la inmediata preparación del gran suceso histórico que hoy suele denominarse Revolución Industrial.¹¹¹

En el siglo XIX la burguesía es el estamento que asumirá el poder social cuando directa o indirectamente, por sí misma o por su pronta repercusión en toda Europa, la Revolución Francesa y su consecuencia napoleónica acaben con el Antiguo Régimen; toma de poder que no sólo es consecuencia de motivos sociopolíticos, también de fuertes razones socioeconómicas. Con su potente voluntad de empresa, su constitutiva laboriosidad, su ansia de mercados cada vez más amplios y su nativa capacidad para racionalizar la vida, el burgués es, en efecto, el gran protagonista y el gran beneficiario de la Revolución Industrial que durante la primera mitad del siglo XIX va a producirse en el Reino Unido, en los países rectores de la Europa continental y en los Estados Unidos de América [...] Más conservadora o más liberal, la burguesía es la que entonces manda y decide.¹¹²

Tres instancias distintas cooperan en el auge de la producción de máquinas y mercancías a que dio origen la Revolución Industrial: el dinero, ahora bajo forma de «capital», promotor

¹¹⁰ Entralgo, P. Laín. Historia de la Medicina. Salvat Editores. México, D.F 1998. Pág. 284.

¹¹¹ Loc. Cit. Pág. 260.

¹¹² Loc. Cit. Pág.389.

de la empresa y principal beneficiario de sus ganancias; la ciencia tecnificada, en una cadena que va del sabio puro al inventor, y de éste al ingeniero; el obrero manual, cuyo trabajo asalariado compra la empresa al precio más bajo posible. La burguesía se convierte así en «clase capitalista», y el trabajador en parte fungible del «proletariado» o «clase proletaria».¹¹³

Dentro de esta situación, dos hechos de enorme importancia van a producirse. Uno posee carácter preponderantemente socio-político y socio-económico: el proletariado adquiere conciencia de sí mismo y desde ella va a mover la <<lucha de clases>>. La índole del otro es preponderantemente psico-social: el modo habitual de la vida del obrero, en tanto que tal obrero es el espacio de <<alienación>>: el/la trabajador(a) se siente ajeno a lo que con su trabajo produce y sometido a las condiciones del régimen en que vive tiene que trabajar donde pueda, día tras día su existencia es socialmente gobernada desde fuera de ella. Otra novedad surgirá en la conciencia histórica de los hombres de ciencia del siglo XIX: la sustitución de la creencia en el “progreso indefinido” por la doctrina de un movimiento evolutivo que se encuentra viajando hacia un <<estado final>> de la historia, en el cual la humanidad llegaría a la plena posesión de su naturaleza propia.

Hay que subrayar en el pensamiento científico del siglo XIX la importancia de un tercer momento: [...] *la general convicción de que el curso de la historia puede ser racional y científicamente entendido*. Muy distintas entre sí, dos fueron las ideas con las cuales se pretendió resolver ese empeño: evolución biológica y la sucesión dialéctica. Según la interpretación biológico-evolucionista del acontecer histórico éste sería un desarrollo orgánico, semejante al que convierte en encina a la bellota. Para la interpretación dialéctica, en cambio, la historia es el resultado de un diálogo sucesivo, la forma visible de la sucesión racional de «proposiciones» y «réplicas»; o, como técnicamente se dirá, de «tesis», «antítesis» y «síntesis». En la manera de entender esa dialéctica de la historia hubo dos actitudes distintas, e incluso opuestas entre sí: la «dialéctica del espíritu», de Hegel, y — como inversión de la tesis que en el pensamiento hegeliano es más central, la visión del «espíritu» como sujeto del proceso histórico— el «materialismo dialéctico» de Marx.¹¹⁴

¹¹³ Loc. Cit. Pág. 394

¹¹⁴ Íbidem.

Los esbozos de una concepción evolucionista de la especie biológica que aparecen ya en los últimos decenios del siglo XVIII (Buffon, Robinet), pues hasta entonces en todas las mentes perdura la tradicional hipótesis creacionista y fixista: la especie humana habría sido configurada tal y como ahora la vemos, por obra de un especial acto creador de Dios; interpretación literal del relato bíblico, que tanto perturbará durante el siglo XIX la relación entre la ciencia natural y la fe cristiana.

La revolución científica del Renacimiento estableció una nueva astronomía en la que la Tierra dejaba de ser el centro del universo; su defensa valió a Galileo un proceso inquisitorial. Por varios siglos los conocimientos de la Nueva Ciencia que contrastaban con lo predicado por la iglesia terminaban en la hoguera junto con sus escritores. Cuando, en el siglo XIX, el naturalista británico Charles Darwin formuló sobre bases científicas la moderna teoría de la evolución en su obra *El origen de las especies*, también las más fuertes reacciones procedieron de los estamentos eclesiásticos: el modelo evolutivo cuestionaba el origen divino de la vida y del “hombre”.

Una vez más los avances científicos cuestionaban convicciones firmemente arraigadas, dando inicio a un cambio de mentalidad de magnitud comparable al de la revolución copernicana. En libros como *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* y *The Expression of the Emotions in Man and Animals* podemos observar que el objeto de investigación es literalmente el hombre dentro de la selección natural y la lucha por la sobrevivencia; este último concepto fue inspirado en los ensayos de Malthus, un economista que escribe sobre el crecimiento poblacional:

“En octubre de 1838, esto es, quince meses después de comenzar mi indagación sistemática, sucedió que leí por diversión el ensayo sobre la población de Malthus, y comencé a estar bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que se da en todas partes a partir de observaciones a largo plazo de los hábitos de animales y plantas, y de inmediato me impactó el hecho de que bajo tales circunstancias las variaciones favorables tenderían a ser preservadas, mientras que las desfavorables serían destruidas. El resultado de esto sería la formación de nuevas especies. Aquí, por tanto, por fin había una teoría con la que trabajar.”¹¹⁵

¹¹⁵ Documento en línea: «Darwin Correspondence Project - Letter 814 — Darwin, C. R. to Hooker, J. D., (7 Jan 1845)»

El libro *El origen del hombre* será un parteaguas para la historia de la ciencia y por lo tanto de la medicina, además demostrará “científicamente” por primera vez que la imposición del “hombre blanco” había sido un éxito en el transcurso del periodo capitalista, pues este científico argumentaba que el cerebro masculino era más grande y por lo tanto superior al de las mujeres y que la sede de las facultades intelectuales, ósea la cabeza, era comparativamente mayor en los hombres europeos que en las *razas salvajes*, por lo tanto ellos serían la cúspide de la evolución. A diferencia de Darwin, en las culturas de lxs *salvajes mesoamericanxs* la sede de los pensamientos se encontraba en el corazón.¹¹⁶

Por su parte el imperativo de reducir todo saber científico a las pautas mentales de la física, promovieron en Augusto Comte (1798-1857) el designio de construir una ciencia mediante la cual pudieran ser racionalmente conocidos y gobernados el orden propio del cuerpo social (su estática) y su progreso hacia el fin más deseable (su dinámica). Comte afirma que sólo la ciencia positiva o *positivismo* podrá hallar las leyes que gobiernan no sólo la naturaleza, sino nuestra propia historia social, entendida como la sucesión y el progreso de determinados momentos históricos llamados estados sociales. La sociología nace así al servicio de una mentalidad progresista, burguesa y futurista y junto a ella la ciencia positivista.

A finales del siglo XIX la medicina, en un intento de aproximarse a las “ciencias exactas”, y el proceder diagnóstico del médico formado en la mentalidad moderna anatomoclínica orientado hacia la región corporal o hacia el aparato orgánico donde pareciera asentar la lesión básica o el origen de la enfermedad, trataba de evidenciarla mediante los signos físicos y los síntomas equiparables a ellos que ya se conocían o se esforzaba por idear o encontrar por sí mismo otros nuevos mediante el método experimental con influencia positivista. Ramas de la praxis médica que van creciendo en importancia y rigor científico a lo largo del siglo XIX son también la dietética, la fisioterapia, la psicoterapia y la profilaxis. Pero a finales de este siglo la tradicional asistencia médica al enfermo cambiará debido a que la ciencia médica será más acertada pero también más cara. El obrero industrial adquiere cada vez más conciencia de clase y reivindica, dentro de otras cosas, su derecho a ser atendido en sus enfermedades y accidentes: *la activa inconformidad del paciente ante*

¹¹⁶ Treviño, Carlos. Medicina prehispánica de México. Editorial Panorama. México, 1992. Pág. 47.

una doble alienación: ser tratado como simple «objeto cósmico» por una medicina que sólo en la ciencia natural —física y química— veía su fundamento, y ser considerado como simple «objeto económico» por una sociedad que sólo desde el punto del rendimiento laboral —compra de trabajo al menor precio posible— estimaba su vida.¹¹⁷

El modelo médico hegemónico se establecerá como único con gran fuerza en el siglo XX a partir de los autores y teorías previas. Desde la perspectiva Occidental, la separación establecida entre la ciencia y el conocimiento indígena o tradicional lleva implícito un acto de valoración de una parte y de devaluación de la otra, donde uno es racional y el otro irracional generando así desigualdades profundas. Este proceso de estigmatización de una forma de conocimiento, de un modo de vida, de una cosmovisión se halla ampliamente extendida en el mundo a causa del colonialismo y posteriormente por las ideas positivistas de que la ciencia es el único camino para llegar a entender la realidad y por lo tanto la corporalidad humana.

La ciencia en su modo dominante se sesga mediante la propia ejecución de su práctica académica y por las relaciones de poder desplegadas por las instituciones científicas, mismas que intentan validar sus propios objetivos e imponer su verdad como única¹¹⁸ desde los inicios de la ciencia moderna y con mayor fuerza durante el siglo XX.

Según Menéndez (1983) el Modelo Médico Hegemónico (MMH) supone el reconocimiento de tres submodelos: modelo médico individual privado, modelo médico corporativo público y modelo corporativo privado. Los tres presentan los siguientes rasgos estructurales: biologicismo, concepción teórica evolucionista-positivista, ahistoricidad, asocialidad, individualismo, eficacia pragmática, la salud como mercancía (en términos directos o indirectos), relación asimétrica en el vínculo médico-paciente, participación subordinada y pasiva de los “consumidores” en las acciones de salud, producción de acciones que tienden a excluir al consumidor del saber médico, legitimación jurídica y académica de las otras prácticas “curadoras”, profesionalización formalizada, identificación ideológica con la

¹¹⁷ Entralgo, P. Laín. Historia de la Medicina. Salvat Editores. México, D.F 1998. Pág. 542.

¹¹⁸ Toledo, V.M., P. Alarcón. Biodiversidad y Pueblos Indios en México y Centroamérica. CONABIO. Biodiversitas. México, 2002. Pág. 54.

racionalidad científica como criterio manifiesto de exclusión de los otros modelos, tendencia a la expansión sobre nuevas áreas problemáticas a las que “medicaliza”, normatizador de la salud y enfermedad en sentido medicalizador, tendencia al control social e ideológico, tendencia inductora al consumismo médico, tendencia al dominio de la cuantificación sobre la calidad, tendencia a la escisión entre teoría y práctica, correlativa a la tendencia de escindir la práctica de la investigación.¹¹⁹

Así el conocimiento científico se ha robustecido y universalizado mediante el ejercicio de la autoridad. Para el caso de la medicina occidental, dominada por las farmacéuticas en el contexto capitalista actual, la función está en relación a la mercantilización, no directamente a la salud de la comunidad. Como hemos narrado, la ciencia occidental siempre ha estado al servicio de la burguesía, negarlo es pretender olvidar su historia.

Hemos explicado como la institucionalización de la medicina ha generado una persecución por parte de la iglesia católica contra cualquier tipo de conocimiento fuera de su alcance, posteriormente la ciencia arremeterá contra los conocimientos que no pasan por su metodología. El transcurso de la historia de la medicina occidental nos muestra que las mujeres fueron excluidas del gremio científico moderno y cuando les fue permitido incorporarse se les asignó el papel de enfermeras o ayudantes debido a sus “condicionantes biológicas”. Fue hasta mediados del siglo XIX que algunas mujeres en EUA y Europa pudieron matricularse en las universidades de medicina, no sin múltiples impedimentos por parte de sus colaboradores varones.¹²⁰

La hegemonía sólo puede constituirse mediante la confluencia de liderazgos empresariales, capacidades técnicas y logísticas, recursos productivos, pensamiento estratégico y capacidades políticas y coercitivas, y por la construcción, a partir de esa confluencia, de una explicación del mundo susceptible de universalizarse. El hegemón está formado, entonces, por un complejo militar-empresarial-tecnológico-estatal, como ente bi o tricéfalo,

¹¹⁹ Menéndez, Eduardo. Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud. Cuadernos de la Casa Chata. México, 1983. Núm. 179. Pág. 102.

¹²⁰ Ehrenreich, Bárbara. English, Deirdre. Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras. Editorial La Sal. Barcelona, 1981. P.p. 45-61.

constituido a partir de la definición de un conjunto de intereses comunes definidos como vitales o estratégicos.¹²¹

Con fuerza desde mediados del siglo XX el Modelo Médico Hegemónico intenta la exclusión ideológica y jurídica de los otros modelos alternativos, lo cuál en la práctica se resuelve por la apropiación y transformación de los mismos, que cada vez en mayor medida constituyen derivados complementarios expropiados a la sociedad al re-inventarlos como propios de un autor en concreto denominados como “patentes” idea sobre la que se sostiene económicamente una de las industrias más poderosas del planeta: la industria farmacéutica.

2.5 La sabiduría ancestral y la propiedad intelectual.

La sociedad occidental industrial ha presentado una historia humana donde el orden evolutivo es lineal y el progreso continuo, esto basado en el culto a la herramienta como un rasgo exclusivamente humano y sobre el que va montada la idea de que un cambio tecnológico esta aparejado con un acontecimiento evolutivo, desde una perspectiva reduccionista dominante, no compleja y que deja fuera una alternativa más abierta a reconocer alteridades heterodoxas.

El descubrimiento de herramientas de piedra data alrededor de 2.5 a 3 millones de años, cuando el género homo no existe en el registro fósil y son más bien los australopithecus los que abundan quienes no presentan ningún cambio aparente debido al uso de éstas. Las herramientas de tipo olduviano aparecen hace 1.8 millones de años fabricadas por los homo habilis y predominaron durante cerca de 200 mil años hasta que aparecen las de tipo achuleano con quienes coexistieron por 500 mil años más. Y este tipo de herramienta no fue alterado por el humano moderno hace 100 mil años, si no hasta hace 50 mil años cuando surge un nuevo tipo de herramienta. El siguiente cambio vendrá hasta la llamada “Edad de los metales” hace menos de 10 mil años.¹²² Lo anterior muestra que las relaciones entre evolución biológica y cambio cultural son muchos más complejas de lo pensado, la

¹²¹ Ceceña, Ana. Hegemonía y bioprospección. El caso del International Cooperative Biodiversity Group. En línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12499408>

¹²² Carrillo Trueba, César. Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013. Pág 26.

idea de cambio gradual parece ser más bien un prejuicio social aprendido bajo un sistema educativo dominante en el que se debaten teorías gradualistas y catastrofistas para explicar los cambios en el devenir del tiempo tanto geológico como humano, pues el desarrollo tecnológico tampoco sigue esta pauta. Como señala André Leroi-Gouhran:

*El hecho humano por excelencia no es quizá tanto la creación de herramientas, sino la domesticación del tiempo y el espacio, es decir, la creación de un tiempo y un espacio humanos.*¹²³

La perspectiva de este autor permite adentrarse en los procesos que llevaron a la diversificación humana durante la expansión del Homo Sapiens Sapiens por el mundo entero, la cual cobra especial intensidad hace alrededor de 40 mil años y alcanza su auge durante el neolítico. Es en este mismo periodo donde aparecen una serie de figuras antropomorfas denominadas “Venus paleolíticas” que son estatuillas femeninas de hueso, marfil, piedra, terracota y madera datadas en el Paleolítico superior. Estas figuras de mujeres con rostro y extremidades imprecisas reflejan especial énfasis en el vientre abultado, la vulva y los senos con caderas y, en algunos casos, nalgas exageradamente grandes. Fueron encontradas en diferentes zonas del continente Euroasiático y se tienen diversas teorías acerca de ellas, desde ser representaciones que realizaron las mujeres mismas durante su gestación, deidades que representaban la fertilidad, amuletos de protección, entre otras.

A decir de Jacques Cauvin en los inicios de la “Edad de los metales”, alrededor de 9,500 años a.C., tuvo lugar un importante cambio en la cosmovisión de los pueblos cazadores-recolectores que parece estar relacionado con las figurillas femeninas -puesto que previamente predominan las figuras zoomorfas- que poco a poco fueron asociadas a “la idea de fecundidad, maternidad y dominio de las fieras”, conformando un culto a una diosa madre que aparecerá ligada posteriormente al ámbito agrícola.¹²⁴ Es una adaptación más profunda de las sociedades humanas a sí mismas, la cual tiene lugar por medio de nuevas modalidades de vida colectiva. Es un nuevo paradigma que imprimió un nuevo orden a la vida de esos pueblos y su relación con la naturaleza, esto a decir del mismo autor, habría constituido una suerte de “mutación mental”.

¹²³ Leroi Gourhan, André. Le Geste et la Parole. La mémoire et les Rythmes. Albin Michel. París, 1979. En la obra citada anteriormente.

¹²⁴ Cauvin, Jacques. Naissance des divinités, naissance de l’agriculture. Flammarion. París, 1997. Pág 139.

Carrillo Trueba propone que a pesar de la interesante teoría de Cauvin la relación entre estos dos fenómenos no aparece suficientemente clara, sin embargo su valor radica en romper con los lugares comunes y poner en relieve el papel de lo cultural, lo simbólico, mostrando así la complejidad del asunto, esto para evitar caer en la idea simplista de que la evolución humana ha girado en torno a la tecnología.

La sociedad industrial ha impuesto en la historia occidental de la humanidad categorías a partir de los “inventos tecnológicos” de cada cultura, donde: *sólo el cambio cuantitativo en la economía de producción y sus efectos en las estructuras de la sociedad tienen la categoría cronológica de “consecuencias”*¹²⁵ para explicar la evolución humana; a partir de estos se otorga un adjetivo que hace distinción entre las culturas “avanzadas” y las “atrasadas”, se olvida que ese cambio en las formas de producción y realización de herramientas tuvo que ser simultáneamente ideológico y práctico. Además de exacerbar las herramientas y su papel en la historia hace parecer que cualquier instrumento tecnológico creado es intrínsecamente bueno para la sociedad, pues en ello se basa su progreso, su civilización. Estos autores nos proponen revisar en otros ámbitos, distintos a la economía y la tecnología, para investigar sobre la evolución humana.

El cultivo y recolección de plantas medicinales es una práctica primigenia que no ha desaparecido en México. Debido a su importancia milenaria gran parte de la población humana continúa atendiendo sus padecimientos con plantas tomadas directamente de la naturaleza, con una medicina distinta a la científica -85% de los remedios empleados en la medicina llamada tradicional se basa en plantas-; en 1988 se estimaba que 80% de la población del llamado Tercer Mundo acudía regularmente a ésta¹²⁶. En el boletín N° 3953 publicado en 2014 por la Cámara de Diputados se dice que cerca del 80% de la población mexicana utiliza prácticas de herbolaria para atender a sus padecimientos.¹²⁷

¹²⁵ Loc. Cit. Pág. 278

¹²⁶ Norman R. Farnsworth. “Screening plants for new medicines”, Biodiversity, E.O. Wilson (ed.), Washington D.C. National Academy Press, 1998. Pág 23.

¹²⁷ Dato extraído de:

<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2014/Agosto/06/3953-Recorre-a-la-herbolaria-el-80-por-ciento-de-la-poblacion>

La búsqueda y selección de plantas curativas inicia en la época que llamamos prehistoria; es un proceso que forma parte del desarrollo de la medicina en la comunidad primitiva y en el cuál el principio de observación de la naturaleza, causalidad y sobre todo la necesidad, fueron los mecanismos que se pusieron en juego para generar conocimientos que se transmitieran a sus descendientes.¹²⁸ Impulsados por la necesidad de sobrevivir, la lucha por alimento y la experiencia de siglos de afrontar la realidad de la muerte por accidentes, o por la incompresible presencia de enfermedades que poco a poco aprendieron a curar con las plantas, la comunicación entre lxs miembros de la comunidad fue fundamental pues evitaba que cada persona tuviera que repetir la misma experiencia, muchas veces fallida, en la que millones de seres humanos perdieron la vida.

Mediante la transmisión oral de conocimientos sobre las propiedades de las plantas y la aprobación de varios miembros de la comunidad para validarlas como medicinales, inició una configuración teórico-práctica de conocimientos herbolarios donde ciertas especies fueron reconocidas y adoptadas pasando a formar parte de la comunidad como instrumentos culturales.

Para el caso específico de la medicina herbolaria Mesoamericana, el nuevo orden impuesto a la llegada de los españoles destruyó gran parte de la organización cultural y médica de la población indígena de esta parte de América. Mucha de la información que se había obtenido a lo largo de milenios fue destruida u ocultada por los indígenas para evitar los ejemplares castigos que recibían por parte de los celosos representantes de la religión católica.

Aunque el propósito evangelizador haya sido arrancar de raíz los conocimientos místicos, espirituales, ideológicos y medicinales de la memoria colectiva de los indígenas, el resultado de la predicación cristiana fue más un injerto que una amputación¹²⁹. Esto lo podemos observar, por ejemplo, en plantas consideradas sagradas por los pueblos originarios de Mesoamérica como el *Ololiuqui* que en la actualidad recibe el nombre de “semilla de la virgen” o en el uso cotidiano de ciertas plantas curativas como el *Llantén*, de

¹²⁸ Lozoya, Xavier. Los señores de las plantas. Medicina y herbolaria en mesoamérica. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pangea Editores, S.A de C.V. México, D.F., 1991. Pp. 20-22.

¹²⁹ Glockner, Julio. Los sueños del tiempo, en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica. El Colegio Mexiquense-UNAM. 2003

origen europeo y que es utilizado comunmente por habitantes de Oaxaca. De esta manera la transmisión oral de ciertos aspectos prácticos perduró hasta nuestros días, al igual que algunos murales y códices de culturas prehispánicas que aportan fuerza a la memoria.

Pero la visión antropocéntrica moderna, proveniente de la europa renacentista, ha ejercido la hegemonía epistemológica de los conceptos salud, enfermedad y medicina desde la época colonial hasta este momento histórico en México.

En la modernidad occidental, al referirse al conocimiento que poseen otras culturas, por lo general se toma en cuenta como punto de referencia el conocimiento científico. Este separa las prácticas de su contexto cultural. El conocimiento que subyace a tales prácticas es tomado en cuenta o no, pero se suele descontextualizar también, separándolo de la cosmovisión en que se inserta, de los valores que conlleva y otras dimensiones sociales inherentes a toda forma de conocimiento.¹³⁰ Esta ignorancia de la ciencia ha propiciado que la biotecnología y por lo tanto lxs biotecnólogxs no tengan dentro de sus investigaciones parámetros éticos que les permitan comprender que este conocimiento es de carácter popular puesto que fueron concebidos de manera comunal.

La *biopiratería* es el saqueo de los recursos naturales vivos -también llamados recursos biológicos-: todas las plantas y animales de la tierra, del agua o del aire [...] con la finalidad de utilizarlas en investigaciones científicas que permitan producir artículos comercializables de cualquier clase, cuyas ventas generen principalmente ganancia monetaria. Para llevar esto a cabo el primer paso es obtener la materia prima:

1) MATERIA PRIMA. Se consigue cierta cantidad de plantas o animales mediante una búsqueda que suele llamarse *bioprospección*, donde a través de entrevistas a pobladores de la región en cuestión se buscan elementos de flora o fauna que se sepa tienen propiedades curativas.

2) INVESTIGACIÓN. Se investigan estas plantas o animales en el laboratorio, cómo están estructuradas, para qué sirven y cuál es el componente activo que cura o tiene una función específica que se busca.

¹³⁰ Carrillo Trueba, César. Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013.

3) PROPIEDAD. Si la investigación tuvo éxito el investigador o investigadora se registran ante la ley como propietarios de sus descubrimientos; generalmente con estos se crea una “nueva medicina” y en lo sucesivo nadie podrá usarlos sin pagarle un permiso.¹³¹ Esto incluye el uso de la flora o fauna, aunque los pobladores de cualquier lugar de donde se extraen los elementos tengan milenios utilizándolos para curar o alimentarse, nadie podrá hacer uso de ellos sin pagar.

Esta apropiación de los conocimientos es lo que llamamos *patente*, una de las cinco formas de propiedad intelectual que comúnmente se distinguen en la economía de mercado: patentes (productos y procesos); derechos de los fitomejoradores (nuevas semillas y plantas); derechos de autor (trabajos artísticos, culturales, académicos, etc.); marcas registradas (nombres y símbolos comerciales); y secretos comerciales (descubrimientos no publicados ni patentados).¹³²

En la cultura occidental la naturaleza nunca se nos ofrece cruda y completamente desprovista de sentido. Nuestras percepciones están siempre mediadas por aparatos teóricos y sistemas de ideas que nos proveen las lentes a través de las cuales hacemos significar paisajes y objetos¹³³. Aquí la innovación tecnológica y científica es intrínsecamente buena, esto ha generado que el desarrollo científico y tecnológico sea percibido como algo neutro, lo cual a su vez ha ocasionado que esta racionalidad científica se erija como rectora de las relaciones sociales, legitimándolas y purificándolas de toda intencionalidad. Es la imposición de una racionalidad que enmarca a los pueblos del mundo entero y que actualmente se denomina globalización.

El conocimiento de la naturaleza y sus usos diversos es materia prima de industrias como la farmacéutica, una de las más boyantes, y en ello adquieren una importancia mayúscula los saberes acumulados por los pueblos de estas regiones sobre las propiedades o principios activos de las plantas; pero también es materia prima de la ingeniería genética que requiere de amplios acervos de variedades de plantas o animales para trabajar en sus laboratorios.

¹³¹ Castro Soto, Juan. Pukuj.Biopiratería en Chiapas. En línea:
<http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/BCEPCGMAYA.pdf>.

¹³² García, Bibiana. Los Pueblos Indígenas Frente al Nuevo Milenio, pp. 126, 130. En línea:
<http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/BCEPCGMAYA.pdf>

¹³³ Nouzelliles, Gabriela. Introducción, en La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina. Paidós. Buenos Aires, 2002.

Aquí también los conocimientos que tienen los pueblos autóctonos representan una posibilidad de recortar el tiempo necesario para la búsqueda y experimentación y el canal más expedito para formar los bancos genéticos.¹³⁴

Con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994 afloran otros objetivos no explícitos pero que se hacen obvios bajo la lógica de una integración extractivista neocolonial y basada nuevamente en el despojo: por un lado, liberar grandes extensiones de territorio para ponerlas al servicio del libre mercado, y por otro habilitar a la población rural como mano de obra para los mega proyectos e industrias a instalarse en los territorios despojados. Esta lógica de organización del territorio se utiliza como un instrumento de control social para subordinar comunidades a los modelos de desarrollo de las transnacionales, las políticas capitalistas necesitan apropiarse continuamente de nuevos territorios para su expansión, para generar más ganancias, no entienden de otro tipo de relación con el entorno que no sea privada.

Como estrategia a partir del TLCAN se implementaron reformas estructurales que paulatinamente han desaparecido casi por completo los derechos laborales o privatizado los recursos estratégicos, como sucede con las patentes de organismos vivos para medicamentos.

El 15 de diciembre de 1999 se publicó en el Diario Oficial de la Nación la prohibición de 76 plantas medicinales para la elaboración de té o infusiones por ser tóxicas¹³⁵, entre las que se incluyen el epazote (*Chenopodium ambrosioides*), el anís estrella (*Illicium anisatum*) o la árnica (*Arnica montana* L.) entre otras. Esto con la justificación de ser nocivas para la salud por tener efectos tóxicos y acumulativos. Esta ley está vigente. ¿Es la prohibición la solución ante esta problemática? Si trabajar 8 horas diarias en una fábrica resultara tóxico y nocivo para la salud ¿también lo prohibirán?

México tiene una tradición milenaria de medicinas herbales resguardados por conocimientos indígenas ancestrales; las plantas son, desde el inicio, recursos alimenticios y medicinales al mismo tiempo. La dieta y la salud fueron determinando la sobrevivencia

¹³⁴ Ceceña, Ana. El caso del International Cooperative Biodiversity Group. En línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12499408>

¹³⁵ Documento en línea: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/a1512993.html>

de los grupos humanos, que tuvieron lugar de forma natural e intuitiva y en tan elemental principio se fundamenta la historia de todas las civilizaciones.

¿Se pretende prohibir plantas para vender medicamentos? En 2012 se dio a conocer una lista de 200 plantas medicinales que la COFEPRIS (Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios) Y COPARMEX (Confederación Patronal de la República Mexicana) buscan prohibir, supuestamente para llevar un mayor control y evitar la automedicación, el debate se llevó a cabo en la Cámara de Diputados, donde se discutió si esto favorecería a la población o únicamente a las grandes farmacéuticas¹³⁶. Esta lista no fue aprobada, sin embargo se remitió a revisión. En 2015 la COFEPRIS insistió que la prohibición de estas plantas es urgente en cuestiones de salud pública, por lo que en 2015 volvió a poner este asunto a debate¹³⁷. ¿A quiénes beneficia esta prohibición?

El profesor de medicina y farmacología Peter Gotzsche en la Universidad de Copenhague asegura que el uso de medicamentos es la tercer causa de muerte en el mundo, después de las enfermedades cardiovasculares y el cáncer, pues las empresas que fabrican los fármacos no trabajan para mejorar la salud, si no para obtener los máximos beneficios y ganancias.¹³⁸

El uso de plantas medicinales en Mesoamérica, al igual que la medicina tradicional, es parte fundamental de su cultura, de nuestro legado ancestral. Estas plantas han mantenido con vida a todas las comunidades excluidas por parte del Estado mexicano desde hace siglos. La prohibición de su uso es un golpe directo contra las comunidades indígenas quienes aún se alimentan y curan con ellas. Ninguna planta debe ser prohibida pues habitan la tierra desde antes que nosotrxs. La herbolaria es efectiva puesto que su uso milenario la valida, esta y los modelos de medicina alternativos al modelo médico hegemónico deben ser un bien común, respetados e incluidos dentro de los sistemas de salud pública.

¹³⁶ <http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2014/Agosto/06/3953-Recurre-a-la-herbolaria-el-80-por-ciento-de-la-poblacion>

¹³⁷ <http://www.proceso.com.mx/414742/alertan-que-la-cofepris-insiste-en-prohibir-el-uso-de-200-plantas-medicinales>

¹³⁸ Para mayor información en su libro: Gotzsche, Peter. Medicamentos que matan y crimen organizado. Editorial Los libros del Lince. España, 2014.

3.1 Biopiratería farmacéutica en la Sierra Norte.

*El conocimiento tradicional
no es un conocimiento local,
es el conocimiento de lo universal
expresado localmente.*

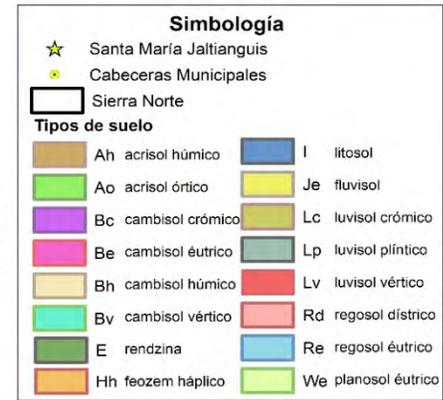
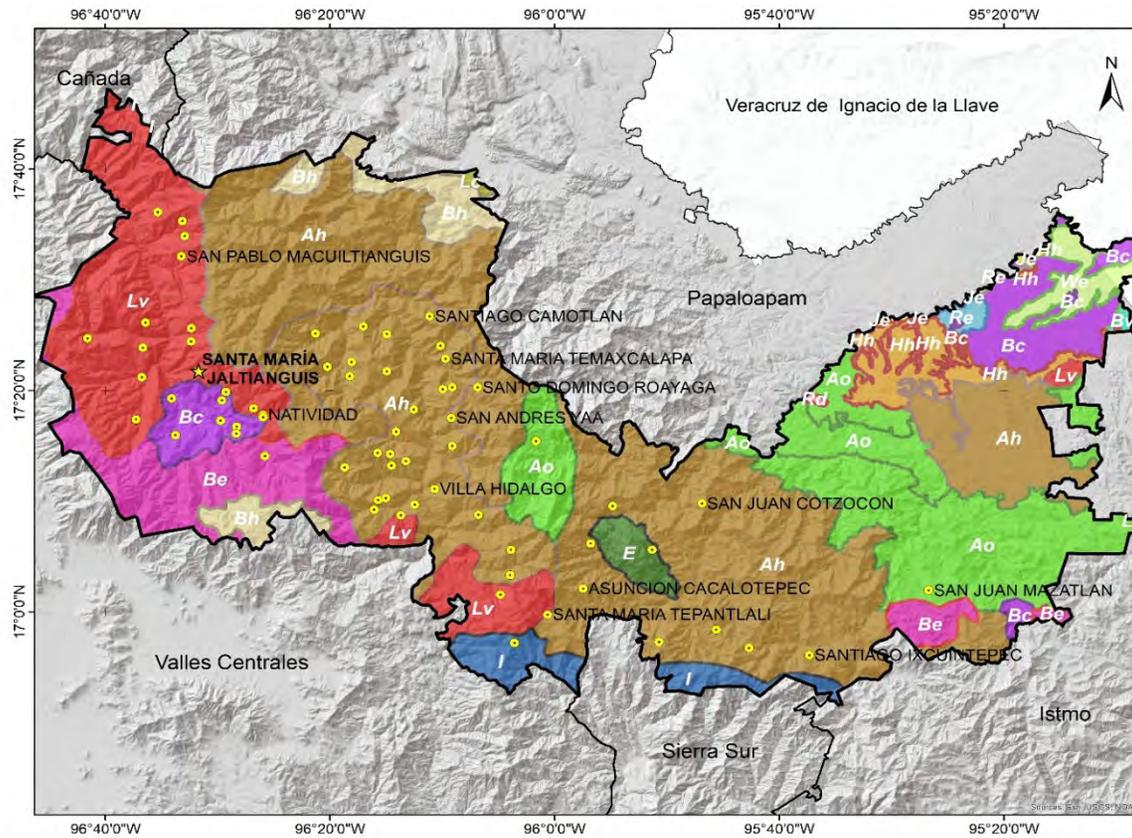
Darrel A. Posey

En México existe una tendencia a la privatización de la tierra y a los recursos naturales impulsada por las políticas neoliberales y los intereses de las empresas nacionales y multinacionales. Los gobiernos mexicanos, desde la implementación del neoliberalismo como modelo económico a seguir en el país, han impulsado políticas de privatización del campo mexicano, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y titulación de Solares, conocido como PROCEDE, es uno de los programas que ha tenido como objetivo a largo plazo desaparecer la propiedad social de la tierra (sea comunal o ejidal) y su régimen comunal territorial, mismas que están vulnerables ante las presiones ejercidas sobre el gobierno mexicano por parte de las empresas trasnacionales. La tierra de los pueblos indígenas es un blanco perfecto para implementar la privatización, expropiación y desaparición a largo plazo de los territorios comunales. Por esta razón es importante la percepción del territorio comunal que tienen los habitantes, que no ha permitido que se vendan las tierras para la explotación de sus recursos naturales por parte de diferentes compañías como las maderables o las farmacéuticas.

La sierra norte de Oaxaca es una región muy rica en biodiversidad, enclavada dentro de un espacio geográfico que comprende el sur de México, donde ocurre un fenómeno muy interesante: la flora y fauna de América del Norte, conocida como región Neoártica, se combina con la flora y fauna de América del Sur o región Neotropical, lo cual la convierte en un importante *banco de germoplasma*.¹³⁹

¹³⁹ Betancourt, Alberto. Cruz, José. Bioprospección transnacional de microorganismos. Del saber indígena al saber trasnacional. UNAM. México, D.F, 2009. Pág. 158.

Tipos de suelo: Sierra Norte de Oaxaca



UNAM



Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Geografía

Nayeli Alejandra Trejo Meneses
Mayo 2017
Elaboración propia con base en CONABIO

El estado de Oaxaca es el cuarto lugar nacional en superficie forestal de bosque mesófilo (templado), caracterizada por la presencia de pino, oyamel, pino-ocote y ayle, entre otras especies afines; tiene además una gran variedad de mamíferos y otros animales que caracterizan su rica fauna.

El noventa por ciento de sus bosques son de propiedad comunal, a diferencia de otros países en donde el Estado o la iniciativa privada son directamente los dueños y principales beneficiarios de los recursos naturales, ya sean maderables o no. Este tipo de propiedad está basado en el Estatuto Comunal que se ejecuta a través de asambleas populares, en las que sólo pueden participar los habitantes de la región, donde se toman decisiones sobre cómo utilizar sus recursos naturales.

Debido a su gran diversidad, en esta sierra se han realizado múltiples estudios de bioprospección por parte de distintos organismos nacionales e internacionales. Se estima que la empresa farmacéutica Sandoz Pharma, que realizó estudios de bioprospección en esta zona se llevó entre nueve mil y diez mil muestras de microorganismos en busca de sustancias activas contenidas en la microflora del suelo de la región, principalmente antibióticos y toxinas, para fabricar medicamentos contra el SIDA y el cáncer¹⁴⁰ incumpliendo el convenio firmado con los habitantes de la región.

Novartis es una compañía farmacéutica que nació en 1996 como resultado de la fusión Ciba Geigy y Sandoz Pharma, su nombre deriva del latín *novae artes*: nuevas habilidades. Y efectivamente, sus nuevas habilidades incluyen la creación de productos farmacéuticos mediante sofisticados procesos y productos tecnológicos, así como la formulación de un discurso ambientalista de punta dentro de la jerga empresarial y entre algunas ONG.¹⁴¹ Entre 1996 y 1997, la Unión de Comunidades Zapoteca y Chinanteca (UZACHI) conformada por habitantes de las comunidades La Trinidad, Santiago Xiacui, Calpulalpam de Méndez y Santiago Comaltepec que se define a sí misma como una Organización no Gubernamental, firmó con la compañía farmacéutica Sandoz Pharma (ahora Novartis) un convenio cuya vigencia finalizó en 1999. El contrato es un caso paradigmático por ser la

¹⁴⁰ Loc. Cit. Pág 159.

¹⁴¹ Loc. Cit. Pág 160.

primera vez que en México, una trasnacional acordó directamente con una comunidad, pasando por alto las funciones de protección y conservación de los recursos naturales encomendadas al Estado-nación y en medio de la ignorancia, deficiencia y ambigüedad de las leyes internacionales y mexicanas.¹⁴²

El contrato tuvo su origen en el interés de la UZACHI por explorar una manera sustentable de obtener beneficios del bosque que había estado en manos de la papelera FAPATUX (Fábricas de Papel Tuxtepec), empresa que se encargaba de producir los libros de texto gratuito de educación básica de la SEP y que por varias décadas estuvo sobre explotando los bosques de la sierra. Un antecedente de UZACHI fue la formación entre 1979 y 1981 de la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez, la cual presentó una demanda contra el “Decreto de concesión de los bosques comunales” en contra de la fábrica FAPATUX. El juez falló a favor de que las comunidades, puesto que se violaba el derecho de los pueblos indígenas de administrar los bosques de propiedad comunal establecido en la Constitución de 1917.

La deforestación de los bosques fue una problemática en casi todo el territorio de Oaxaca, y por esto en la década de los 60's hubo movilizaciones de los pueblos que luchaban por sus derechos territoriales para que se les otorgara la concesión del manejo de sus recursos forestales.

En 1970 fue entregado el reconocimiento oficial de Bienes Comunales por parte de la Presidencia de la Republica a diversas comunidades de la Sierra Norte, donde se hacían valer los derechos para la autogestión del territorio y la apropiación de los recursos del bosque, siendo adaptado el nuevo modelo a las estructuras y tradiciones comunales. Al reconocer el derecho de los bienes comunales, como ya se había mencionado, también se hace válida la tutela sobre el aprovechamiento forestal, sin embargo la fecha limite firmada por parte de las empresas explotadoras concesionadas, terminaba hasta 1981, lo que condujo a que durante todo este tiempo la extracción de madera estuviera restringida, el volumen extraído era controlado por la comunidad y vendido a la compañía papelera, aunque continuaba la deforestación. Este modelo social, económico, político y cultural denominado “bienes comunales” tiene sus bases en un imaginario colectivo, que a través de

¹⁴² Loc. Cit. Pág 162.

las representaciones y por medio de la asamblea, las personas van creando y aceptando cierta identidad que termina en una forma de vida institucionalizada. Este modelo representa un instrumento político el cual está al servicio de una estrategia que responde directamente a los intereses de un grupo en particular, en este caso al de la comunidad en supuesta edad de tomar decisiones, pero, a pesar de las libertades en cierta medida otorgadas sigue inmerso en el sistema económico capitalista que rige al mundo y es manipulado de manera intencional a conveniencia de las empresas privadas.

El empleo de conocimientos indígenas en la bioprospección de organismos vivos acelera la creación de “bancos de germoplasma” y agiliza las tasas de productividad científica, reduciendo drásticamente los costos. Las condiciones de pobreza existentes en las regiones de mayor biodiversidad (como es el caso de la Sierra Norte de Oaxaca) permiten extraer conocimientos a muy bajo costo y aprovechar fuerza de mano barata. De tal suerte que, aunque los contratos establezcan supuestos beneficios mutuos, en la práctica constituyen una manera de encubrir la apropiación privada de conocimientos milenarios.

La farmacéutica Novartis realizó un contrato con la UZACHI que tendría una vigencia de dos años (de 1997 a 1999) y de acuerdo con sus términos la farmacéutica (antes Sandoz Pharma) recibiría durante ese plazo la cantidad de dos mil muestras de organismos vivos, otorgando a UZACHI, 30 mil pesos por cada uno de los años, más diez mil pesos por productividad, con total confidencialidad de la información proporcionada, más el pago de un millón de dólares a las comunidades contratantes en caso de encontrar una sustancia activa susceptible de emplearse comercialmente. La UZACHI recibiría a cambio asesoría para la formación de sus propios técnicos para que fueran ellos mismos quienes realizaran el trabajo. Además la comunidad sería equipada con un laboratorio (para la primer etapa de selección e investigación de recursos genéticos) que quedaría en posesión de la comunidad al concluir la vigencia del convenio. Adicionalmente la UZACHI contaría con un duplicado de las muestras entregadas a Sandoz Pharma, en caso de que la empresa descartara su uso y la comunidad u otro agente le encontraran utilidad comercial o médica a alguna de las sustancias.¹⁴³

¹⁴³ Loc. Cit. Pág. 163.

La farmacéutica no cumplió con el contrato, hasta donde se sabe la investigación culminó con la extracción de diez mil muestras de microorganismos, que fueron transportados a Suiza, en donde se pierden sus rastros; de acuerdo con lo estipulado la empresa debió entregar en 2005 un avance de los resultados científicos y comerciales a la organización zapoteca-chinanteca. Se conoce la falta y los responsables sin embargo para cuando se firmó el acuerdo no existía legislación al respecto. La primera ley respecto a bioprospección en México data de 2005. Las leyes que el Estado Mexicano implementa a nivel nacional no respetan ni atienden las necesidades de los pueblos originarios, generalmente son elaboradas para favorecer a las grandes industrias.

Las corporaciones multinacionales, los estados-nación de los llamados países desarrollados y un conjunto de organismos supranacionales (como el Banco Mundial y el FMI), han comprendido lo estratégico de los territorios donde encuentran los recursos como los centros de biodiversidad genética ubicados básicamente en los llamados países subdesarrollados. Sabemos la relación que existe entre biodiversidad y diversidad cultural, los pueblos indígenas permiten y fomentan la existencia de muchas especies de flora y fauna puesto que su modo de producción, organización social y relación con la naturaleza permiten la conservación de una gran variedad de ecosistemas. Históricamente los pueblos indígenas han sido objeto de despojo, super explotación y exterminio, hoy continúan siendo a través de políticas gubernamentales y prácticas sociales de racismo hacia los sistemas de creencias, conocimientos y prácticas de los pueblos originarios que las empresas transnacionales aprovechan para intentar apropiarse y explotar sus recursos naturales. Una de estas políticas, entre muchas otras pues existen múltiples mecanismos que han contribuido en el empobrecimiento del campo mexicano, es el Tratado de Libre Comercio de América del Norte que ha empobrecido a los campesinos agrícolas obligándolos a migrar y abandonar sus tierras de cultivo, mismas tierras que, desvalorizadas por no ser utilizadas terminan siendo el blanco perfecto para proyectos extractivistas por parte de empresas transnacionales.

3.2 Cultivar es un acto de resistencia

El concepto cultura enraizado en la noción de “cultivo” ha mantenido invariablemente su núcleo semántico. Se trata del *cultivo de humanitas*, de aquello que distingue al ser humano de todos los demás seres vivos, definido como: el conjunto de las costumbres, las artes y la sabiduría que se generaron en este mundo y en general, como la actividad de un espíritu (nous) metafísico encarnado en la vida humana¹⁴⁴.

Aunque la asimilación de la vida moderna y la transformación involuntaria por la modificación del entorno trajeron consigo cambios significativos para los pueblos originarios estos han resistido al saqueo de sus recursos naturales mediante la práctica de su agricultura, lengua, costumbres, medicina, mitos, tradiciones, etc. que están estrechamente relacionadas con su percepción de la naturaleza y el valor que le otorgan a esta.

Parte de esta resistencia se debe a que en Mesoamérica desde el período Clásico existió una fuerte división entre las ciudades y el mundo rural, entre regiones y al interior de cada sociedad, lo cual llevó a conflictos de dominio, rebelión y guerra. Resultado de estas desigualdades las zonas rurales mantuvieron una tradición oral por sobre la escrita o la pictográfica, un calendario más ligado a los asuntos agrícolas, una organización social menos jerárquica y un saber en donde la teoría no se separa de la práctica. Por ello al terminar las épocas de auge, las comunidades de estas áreas se vieron menos afectadas en su modo de vida y de ver el mundo¹⁴⁵. Las sabidurías tradicionales encuentran su raíz en un mundo mítico y los ritos que organizan tales mitos, la percepción del mundo es al mismo tiempo sagrada y secular. Para los pueblos que las practican los seres humanos no estamos separados de la naturaleza. Son sociedades con cosmovisiones relacionadas a los ciclos estacionales, los calendarios agrícolas, rituales y astronómicos, su forma de producir el espacio es un llamado ancestral a cultivar la tierra.

¹⁴⁴ Echeverría, Bolívar. Definición de la cultura. Fondo de Cultura Económica- ÍTACA. México, 2010. Pág. 39.

¹⁴⁵ Carrillo Trueba, César. Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013. Pág.57.

Como explica López Austin:

“sobre el fuerte núcleo agrícola de la cosmovisión indígena pudieron elaborarse otras construcciones [...] A la creación inconsciente, acrecentada por los siglos, se unió otro tipo creativo muy diferente, el marcadamente individualizado, consciente, reflexivo. Sin embargo los principios fundamentales, la lógica básica del complejo, siempre radicó en la actividad agrícola, y esta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días.”¹⁴⁶

A diferencia de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos que están más relacionados a la idea de un tiempo cíclico debido a su proximidad a la agricultura, la cosmovisión occidental se encuentra asentada en una idea lineal del tiempo, y en cuyo devenir, tales separaciones suelen ser resultado de rupturas totales, de revoluciones de distinta índole: neolítica, industrial, científica, etcétera-, pasos en la inexorable marcha del progreso, y son el resultado de lo que distingue a Occidente del resto del mundo: su capacidad de innovar, de “avanzar”¹⁴⁷. La revolución neolítica es un buen ejemplo de ello. En el imaginario occidental la idea del descubrimiento de la agricultura es el inicio de la civilización misma y en la idea de progreso constituye el primer gran paso en la emancipación del “hombre” de la naturaleza en su intento por dominarla. Según esta teoría dice que al llegar la agricultura todas las prácticas anteriores fueron eliminadas, este hecho se ha erigido como un punto de referencia para juzgar a las demás culturas del planeta, para determinar su grado de desarrollo y resulta poco adecuada para dar cuenta de la cantidad de actividades alimenticias complementarias que caracterizan a las culturas indígenas del mundo entero.¹⁴⁸

Existen teorías que aseguran que la agricultura no fue una invención novedosa que llevó en pocos años a la sedentarización de los cazadores-recolectores semi-nómadas, quienes por la necesidad de una mayor cantidad de productos agrícolas habrían empezado a cultivar; más bien, el cultivo de plantas habría sido un recurso que los recolectores usaron para tener una mayor disponibilidad de ciertas plantas predilectas.

La milpa es el sistema agrícola mesoamericano por excelencia, caracterizada por el cultivo en conjunto de maíz, frijol y calabazas. Es un sistema de producción diversificada del que

¹⁴⁶ Austin, López Alfredo. Tamoanchan y Tlalocan. Fondo de Cultura Económica. México, 1995. Pág.16.

¹⁴⁷ Carrillo Trueba, César. Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013. Pp. 72-73.

¹⁴⁸ Esto ha generado que algunas prácticas agrícolas de los pueblos indígenas contemporáneos sean vistas como primitivas.

se obtiene una gran variedad de especies útiles –tanto de plantas como de animales– en las que se basa la subsistencia de numerosos pueblos de México y Centroamérica. Además, la milpa es un sistema de producción diverso: en otras palabras, hay muchas milpas diferentes. En distintas partes del país y en distintas partes de una misma región, o incluso de la misma comunidad, la milpa se lleva a cabo de manera diferente: se siembran variedades o especies distintas de plantas, se manejan de manera distinta las parcelas y se producen alimentos distintos con los frutos que produce.

Esta particular asociación de maíz-frijol-calabaza se da naturalmente. Flannery escribe que el teocintle se asocia con las calabazas y frijoles silvestres y que es probable que este “triumvirato mesoamericano” que vemos en la milpa, sea la domesticación de esta asociación natural, es decir, parecería que a partir de la imitación de los sistemas ecológicos existentes, surgieron las asociaciones que hoy vemos en la milpa.¹⁴⁹

La milpa y el maíz tienen una historia particularmente rica en Oaxaca por su diversidad cultural y biológica. De acuerdo con algunos, el maíz comienza a sembrarse en esta región cuando Quetzalcóatl, convertido en hormiga negra, entra al Monte de los Sustentos de donde toma el maíz que da a la humanidad.¹⁵⁰

Yalalag es una comunidad con una población de mayoría zapoteca enclavada en las montañas del Cempoaltépetl –la Sierra Norte oaxaqueña–. Aunque la milpa no es el cultivo exclusivo del lugar –convive con pequeños sembradíos de caña de azúcar y carrizos–, por todas partes, en las terrazas y en las laderas, hay milpas: “Yalalag tiene al menos mil años de vida, y durante mil años de vida ha estado practicando el cultivo de la milpa”¹⁵¹. De acuerdo con lxs campesinxs, estas semillas de maíz aclimatadas por siglos son más resistentes y productivas en las condiciones de la Sierra Norte que las semillas híbridas y transgénicas. “Ya tienes la certeza de que tu semilla va a germinar (...) y ya sabes que va a soportar las inclemencias del tiempo, la escasez de agua; soporta las plagas, soporta el viento (...) estas semillas soportan, soportan los contratiempos”.¹⁵² Además estas semillas

¹⁴⁹ Flannery, Kent. “The Origins of Agriculture”. *Annual Review of Anthropology* 2 (October 1973). Pp. 271. 291.310

¹⁵⁰ Astorga Diego. Oaxaca. Corazón de maíz. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano. Oaxaca 2016. Pág. 4

¹⁵¹ Loc. Cit. Pág 6. Entrevista a Joel Aquino, habitante de Yalalag por el autor.

¹⁵² Íbidem.

forman parte de la herencia milenaria de los zapotecos: son reliquias vivas. Por eso en Yalalag no se siembran maíces híbridos y los transgénicos están prohibidos. En Yalalag se siembran solamente maíces criollos. Por lo general, en la milpa yalalteca no se usan agroquímicos, ya que los herbicidas impiden la asociación de las distintas plantas que en ella crecen y los fertilizantes hacen a la tierra dependiente. Para fertilizar se usa abono de origen animal y la tierra se labra con ayuda de bueyes.

La milpa en Yalalag va más allá de la cuestión agronómica, la milpa es parte de la organización política y es uno de los pilares de la comunalidad. “La milpa nos sirve a todxs, da colectividad [...] la milpa es la convivencia entre *todxs*”, dice Plutarco Aquino¹⁵³. Es a través de la milpa que las familias de Yalalag se mantienen y obtienen los alimentos que se comparten en las fiestas comunitarias que fomentan los lazos entre yalaltecas.

Esta colectividad no es exclusiva a la milpa de Yalalag. En Zaachila, en los Valles Centrales, Mercedes García, de la Organización de Agricultores Biológicos (ORAB A.C.), habla de cómo si se pierde la milpa se pierden lazos comunitarios: “La milpa requiere trabajo en conjunto, sobre todo al momento de preparar la siembra y al momento de cosechar; la mano de obra necesaria se consigue a través de la *guetza* –la ayuda mutua o el intercambio de ayuda–; es decir, una persona ayuda a quienes lo ayudan sin necesidad de pagar por jornal, de esta manera se fortalecen los lazos entre ellas. Además de esto, los días de trabajo en que se siembra o cosecha suelen ir acompañados de comidas y pequeñas celebraciones. Con la tecnificación de la siembra y el cambio del sistema diversificado al monocultivo, estos fenómenos sociales se pierden y se erosionan tanto la diversidad genética, como los lazos sociales entre campesinxs.”¹⁵⁴

*“[...] el (la) ciudadanx que tiene su milpa, que está educadx para hacer su milpa, es poseedor(a) de los valores que le permiten servir a la comunidad. En cambio, alguien que no ha sido educadx en el cultivo de la milpa (...) tiene otras aspiraciones, otras inquietudes, entra en choque con los valores de la vida comunitaria”.*¹⁵⁵

En las comunidades rurales de Oaxaca se observa la milpa como agricultura de subsistencia de donde se obtienen aparte de alimento más de 30 especies herbales comestibles, aromáticas, medicinales u ornamentales pero también es muy común observar en los

¹⁵³ Loc. Cit. Pág. 10.

¹⁵⁴ Íbidem.

¹⁵⁵ Entrevista a Joel Aquino por el autor.

caminos montañosos de la Sierra Norte y Sur de Oaxaca personas recolectando hierbas y hojas de árboles, hongos, frutas o semillas, alimentos que comparte el bosque comunal, por su gran diversidad de especies biológicas, con los habitantes que los caminan todos los días. La recolección de plantas es una práctica que continúa existiendo al igual que la milpa en México. En un mundo donde nombrar las cosas y situaciones es crearlas y omitirlas es extinguirlas es necesario expresar que estas prácticas son cotidianas para las y los pobladores rurales de México y que esta relación de las y los indígenas con el bosque es una producción del espacio diferente a la lógica capitalista; estas comunidades continúan construyendo espacios que nos muestran posibilidades viables al capitalismo. Para estas comunidades la naturaleza no es un objeto, es una sujetidad divina y cultivar la tierra es un acto de recreación individual y colectiva para la comunidad.

La relación con los alimentos es parte medular de nuestras relaciones políticas y nuestra salud como seres vivientes, las poblaciones que conservan la agricultura para subsistencia no dependen alimentariamente de una corporación comercial extranjera y multinacional y controlan directamente la calidad de sus alimentos y las medicinas herbales que introducen a sus cuerpos. El alimento es el primer recurso medicinal. La adecuada nutrición y la consecuente salud son circunstancias inseparables para que lxs humanxs alcancen un pleno desarrollo psíquico y corporal. Este principio ha estado presente siempre en la historia de todos los pueblos.

Nuestro cuerpo es nuestro primer territorio y nuestra principal arma para luchar contra las imposiciones capitalistas que lo atraviesan, es nuestro espacio sagrado, el único que verdaderamente somos; la salud también es un acto de resistencia en tiempos donde se intenta hacer un negocio con ella.

La autonomía alimentaria que otorga la milpa a sus practicantes es un acto político de resistencia que impulsa la existencia de los pueblos originarios ante un estado que impone leyes para propiciar su extinción. La milpa es una proclamación de independencia y autonomía cuya base está en la cultura del maíz, estamos hechxs de maíz porque es la base de los platillos típicos de nuestra cocina, de nuestra alimentación, de nuestra vida diaria además de ser el centro de nuestras creencias rurales y la base mitológica de nuestra cultura indígena en Mesoamérica.

3.3 Medicina mestiza en la Sierra Norte de Oaxaca

Los seres humanos intentamos curarnos por vías acordes a nuestra cosmovisión.

Cuando un conocimiento se protege, se renueva y se practica por milenios tiene un valor intrínseco puesto que el conocimiento que surge por medio de la experiencia directa si no sirve se desecha, sobre todo en lo relacionado a la salud, ya que un error puede tener graves consecuencias.

La manera como las diferentes sociedades conciben, entienden y describen la tierra se relaciona con los modos de organización social en sí mismos, con las relaciones de socialidad y de poder que les son propias. Sociedades plurisujéticas, como es el caso de Oaxaca, que reconocen la multiplicidad de agentes sociales, tienen un modo de relacionarse con la naturaleza y crear el territorio muy distinto al de sociedades como la capitalista, que tiende a la objetivación para establecer su dominio¹⁵⁶.

La imposición de la cultura occidental homogeneizante pone en riesgo la existencia de otras visiones de entender el mundo. La validez que la ciencia occidental otorga a un conocimiento como verdadero o no esta mediada por una relación de dominio porque existe una autoridad que determina lo que es verdadero para todos y lo que no, es una centralización del poder consagrada al mantenimiento de una estructura existente. Establecer un único modo de medicina para tratar enfermedades resulta en la pérdida de la memoria biocultural de otras muchas vías existentes para llegar a la salud.

Es difícil precisar los servicios médicos a los que tienen acceso los zapotecos, por los siguientes motivos: la fuente más confiable para esto último es el Anuario estadístico del estado de Oaxaca de 1993; sin embargo, este documento no separa grupo étnico, sino que agrupa los servicios por regiones. Los datos relativos a la región que corresponde a este estudio son los correspondientes a la Sierra norte (también llamada Sierra de Juárez) donde

¹⁵⁶ Ceceña, Ana Esther. Gasparello, Giovana. Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2009. Pág. 69-71.

existen 78 unidades médicas de consulta externa: 34 del IMSS-Solidaridad, 40 de la SSA, dos del IMSS y dos del ISSSTE.¹⁵⁷

Paralelamente a los servicios de salud oficiales, los zapotecos cuentan con la atención médica que les brindan sus propios terapeutas tradicionales. En los últimos años, estos hombres y mujeres de conocimiento se han agrupado en tres corporaciones para promover y defender sus prácticas curativas: a) la Organización de Médicos Indígenas Zapotecos de la Sierra de Juárez (OMIZSJ), fundada en diciembre de 1991, con sede en Calpulalpan de Méndez, Oaxaca, e integrada por 45 médicos tradicionales provenientes de los municipios de El Rincón e Ixtlán; b) la Organización de Médicos Indígenas Mixes, Zapotecos y Mixtéeos (OMIMIZAMI), esfuerzo pluriétnico consolidado en julio de 1991, que agrupa a 23 terapeutas tradicionales de los municipios de Matías Romero, Santa María Petapa, Santo Domingo Petapa y San Juan Guichicovi, con sede en esta última cabecera municipal; y c) la Organización de Médicos Indígenas Zapotecos y Mixes (OMIZYM), constituida en noviembre de 1990, con local en Santa María Guienagati, e integrada por 43 miembros.¹⁵⁸

La llamada “Medicina tradicional”, “Prácticas Médicas Tradicionales” o “Modelo Alternativo Subordinado” (MMS) se desarrolla y persiste alternativamente y al margen de los servicios de la medicina moderna. Está conformada por un conjunto de contenidos científicos, técnicos y simbólicos que le dan significado y constituyen un sistema médico a nivel técnico, ideológico y cultural. Funciona con una dinámica propia que tiene su expresión en nociones y prácticas, orientadas en primera instancia a la conservación de un estado de bienestar físico y emocional, y en segundo lugar, a la curación de estados de enfermedad que son transmitidos informal y generacionalmente.¹⁵⁹ Estas alternativas institucionales han sido estigmatizadas por el Modelo Médico Hegemónico y en los hechos ha sido subordinada ideológicamente.

En México, gracias a la riqueza cultural que existe y a la capacidad de los pueblos indígenas de resistir durante cinco siglos la imposición ideológica occidental y de

¹⁵⁷ Datos extraídos de:

www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=zapoteco&mo=&demanda=&orden=&v=

¹⁵⁸ Íbidem.

¹⁵⁹ Guzmán Medina, María Guadalupe. Prácticas médicas tradicionales en Yucatán. Del saber indígena al saber trasnacional. UNAM. México, D.F., 2009. Pág. 200.

reinventarse constantemente, en la actualidad la medicina tradicional y sobre todo la herbolaria son de uso común, es una realidad visible en los pueblos de Oaxaca.

La situación social y económica que prevaleció durante la colonia dió lugar al origen de una medicina mestiza. La metamorfosis histórica de la medicina mágico-religiosa indígena, funcionó como una forma de control social y de defensa hacia patrones culturales ajenos, pero a su vez, permitió la reinterpretación y adición de un conjunto de rasgos culturales de los europeos¹⁶⁰. Lxs sanadorxs se apropiaron de los métodos curativos que les parecieron útiles que trajeron lxs europexs y cambiaron de nombre a sus diosxs para evitar ser castigados, pero sin modificar los rituales y curaciones. Sin embargo a través del tiempo la conceptualización del binomio salud-enfermedad, con sus implicaciones filosóficas y religiosas y el marco conceptual y orgánico de la medicina autóctona, se desmembraron, quedando sólo restos que permanecieron como parte de la ideología de la población cristianizada, que se transculturaba bajo la sostenida influencia de lxs colonizadores.¹⁶¹ Esta combinación permitió que la dualidad de lo irracional de la medicina indígena y lo racional de la medicina aúlica española convivieran sin sentir contradicción alguna. Por esto autores como Anzures definen la medicina tradicional como:

La confluencia resultante de los procesos de mestización de la medicina indígena prehispánica y de la medicina ibérica colonial, como una nueva forma derivada de ambas corrientes y enriquecida con nuevos aportes, cuyos contenidos y utilización no están restringidos a los grupos indígenas, sino que forman parte del acevo curativo de los grupos campesinos mestizos y de ciertos sectores populares urbanos. Pero sigue siendo una medicina “no oficial”, “no legalizada”, “no civilizada y culta”, “no universitaria” “ni científica” a los ojos de la sociedad dominante.¹⁶²

Una de las características más notables de los practicantes del sector curativo tradicional que los distingue de la medicina moderna es no poseer una educación formal al respecto, ni la autorización legal para su práctica por parte del Estado. El reconocimiento y legitimación es otorgado por la comunidad, quienes en la sierra norte, generalmente los denominan tías o tíos como símbolo de respeto.

¹⁶⁰ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1963. Pág. 114.

¹⁶¹ Lozoya, Xavier. *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*. Folios Ediciones S.A. 2ª edición. México, 1984. Pág. 260.

¹⁶² Anzures, Bolaños M. *La medicina tradicional en México*. Secretaría de Educación Pública. México, D.F. 1983. Pág. 106.

Es importante resaltar que esta “medicina mestiza” no fue homogénea debido a la gran diversidad cultural y geográfica de mesoamérica y a lo apartado que estuvieran los grupos indígenas durante la colonia de las ciudades, lo que propició que posterior a la Independencia entraran en un contacto superficial con la medicina científica positivista. Esto generó que las poblaciones que permanecieron alejadas de los centros urbanos mantuvieran ideas, ritos y prácticas originales, como resultado de una pobre integración al nuevo contexto cultural.

En México se conocen numerosas plantas que por milenios han sido empleadas como medicamentos. Los conocimientos sobre estas plantas se mantienen sobre todo en el medio rural. Se han mantenido por la tradición cultural, la comunicación oral y el por el poder mágico-místico en la práctica de lxs sanadorxs en la comunidad. Son utilizadas comunmente y muchxs mujeres y hombres de las comunidades conocen sus propiedades y saben identificarlas perfectamente puesto que es parte de su legado cultural.

La sabiduría popular ha sido menospreciada por la ciencia positivista y la academia pero no por ello ha sido menos transmitida. A diferencia de las culturas europeas que conservan su historia en libros, arquitectura, esculturas, pinturas, entre otras formas y debido a la destrucción masiva de códices, textos, templos y demás construcciones materiales durante la colonización, las culturas autóctonas de la región de Mesoamérica han conservado sus conocimientos milenarios a través del lenguaje, mitos, danzas, festividades, sus prácticas colectivas, agrícolas y religiosas donde dichas expresiones conformarían su “biblioteca del saber”. Es por ello que es importante establecer una relación directa con las comunidades al pretender comprender sus conocimientos y problemáticas puesto que hay poca información, los libros muchas veces son sesgados y describen a través de filtros conceptuales que pueden no ser los más acertados.

Las relaciones de dominio y control de la naturaleza establecidas por la sociedad capitalista han limitado nuestra capacidad de entenderla. Así mismo, la relación con nuestra propia naturaleza, nuestra corporalidad, ha sido interrumpida y controlada de igual modo mediante la relación de dominación-explotación que ejercen los poderes capitalistas sobre las comunidades humanas, animales, edafológicas, vegetales, entre muchas otras.

La ciencia en su modo dominante se sesga mediante la propia ejecución de su práctica académica y por las relaciones de poder desplegadas por las instituciones científicas, mismas que intentan validar sus propios objetivos e imponer su verdad como única¹⁶³. Así el conocimiento científico se ha robustecido y universalizado mediante el ejercicio de la autoridad. Para el caso de la medicina occidental, dominada por las farmacéuticas en este contexto capitalista, la función esta en relación a la mercantilización no directamente a la salud de la comunidad.

La sabiduría local de los pueblos de Oaxaca se basa en la experiencia concreta y las creencias compartidas por los individuos acerca del mundo circundante, mantenida y robustecida por testimonios a través de la experiencia cotidiana y personal determinada por la forma de vivir y mirar las cosas. Es menos arraigada en conocimientos epistémicos pues se basa en conocimientos directos, empíricos, repetitivos y prácticos.

Si existe una memoria colectiva de especie esta se encuentra más en el conjunto de sabidurías que aun existen como múltiples “formas vivientes” del conocer que en la acumulación detallada, masiva, descomunal y a veces inexpugnable de los conocimientos científicos (observaciones, datos, mediciones); más aun cuando este último se ha ido orientando por la especialización, la parcelización y fragmentación de la realidad e incluso por su mercantilización¹⁶⁴.

Las comunidades indígenas están en constante lucha pesto que intentan ser expropiadas de la tierra y por lo tanto de las condiciones naturales para su reproducción, separadas de su corporalidad, han sido acusadas de irracionales, su sabiduría ha sido menospreciada y su concepción de la realidad señalada como falsa, pero al mismo tiempo han nutrido a la ciencia occidental con sus saberes locales desde que estas tierras fueron invadidas por la expansión europea hasta nuestros días.

Por su pluralidad cultural y exclusión económico-política, el estado de Oaxaca es una de las regiones del país que ha mantenido mayor arraigo en el conocimiento tradicional de plantas medicinales y que ha mantenido viva su forma de curar y hacer medicina. Esto que alguna vez se nos mostró como una aparente desventaja hoy se nos presenta como una gran

¹⁶³ Toledo, V.M., P. Alarcón. Biodiversidad y Pueblos Indios en México y Centroamérica. CONABIO. Biodiversitas. México, 2002. Pág. 18.

¹⁶⁴ Loc. Cit. Pág. 104.

oportunidad, como una alternativa para la comprensión holística del cuerpo y la salud. Esto nos lleva a aproximarnos y analizar el caso de una comunidad enclavada en las pendientes de la Sierra Norte de Oaxaca y su particular forma de hacer medicina y curar.

3.4 El caso de Santa María Jaltianguis.

3.4.1 Concepción mítica del origen de Santa María Jaltianguis

*“A lo largo de la historia
(la historia es el archivo de los hechos cumplidos por el hombre
y todo lo que queda fuera de él pertenece al reino de la conjetura,
de la fábula, de la leyenda, de la mentira),
la mujer ha sido,
más que un fenómeno de la naturaleza,
más que un componente de la sociedad,
más que una criatura humana,
un mito”.*

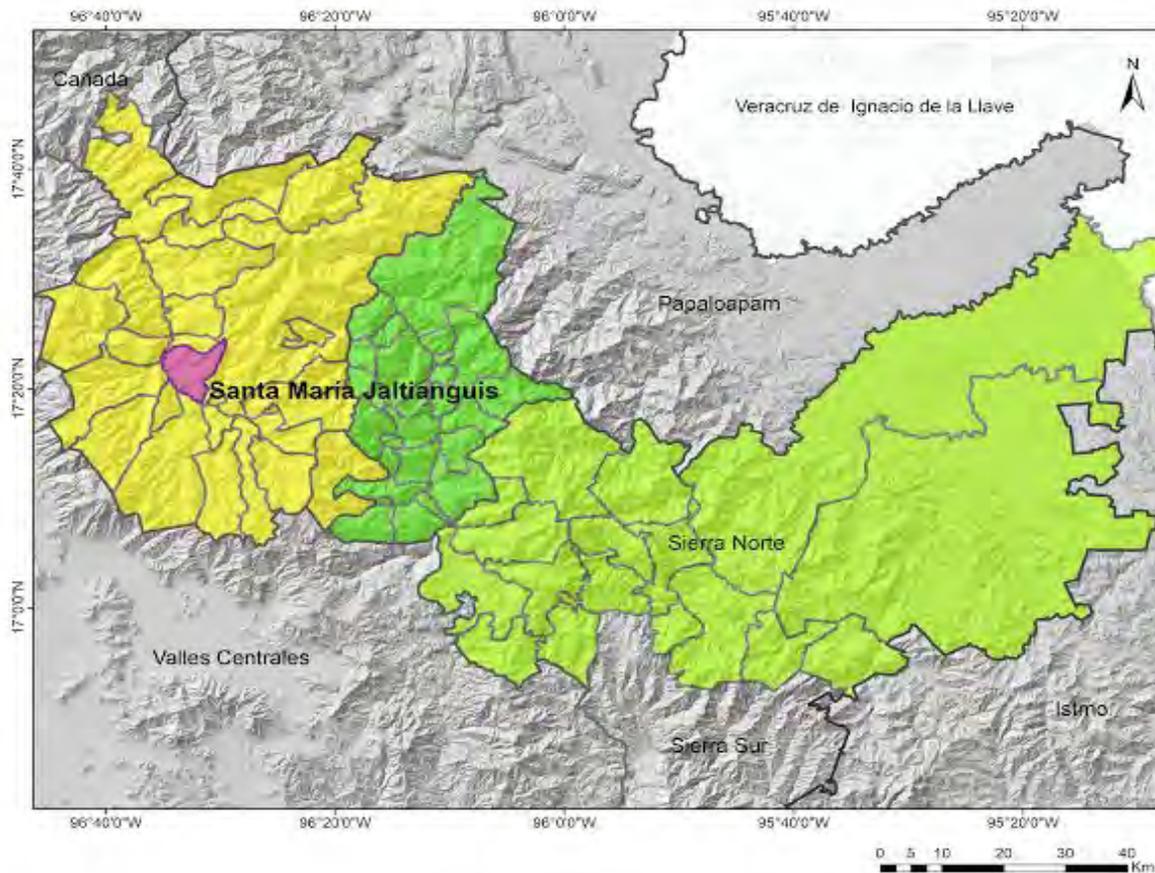
Rosario Castellanos

Para lxs seres humanxs religiosxs *el espacio no es homogéneo*: presenta rupturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes a las otras [...]. Hay pues un espacio sagrado, y por consiguiente, <<fuerte>>, significativo, y hay otros espacios no consagrados y por consiguiente sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. [...] Digamos que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una <<fundación del mundo>>. No se trata de una especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución de un mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el <<punto fijo>>, el eje central de toda orientación futura. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo.¹⁶⁵

Santa María Jaltianguis es una localidad ubicada en la Sierra Norte del estado de Oaxaca que culturalmente pertenece a la familia zapoteca.

¹⁶⁵ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1998. Pág. 6. Los signos son del autor.

Ubicación de Santa María Jaltianguis



Regiones de Oaxaca





UNAM



Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Geografía

Nayeli Alejandra Trejo Meneses
Mayo 2017
Elaboración propia con base en INEGI

Según el censo de INEGI para 2015 Santa María Jaltianguis contaba con 499 habitantes. Los primeros pobladores de Santa María Jaltianguis fueron originarios del poblado de Teocuiculco y otros pueblos cercanos, este acontecimiento surgió antes de la llegada de los españoles. Los habitantes opinan que debido a la necesidad de encontrar otras tierras para cultivar, algunas familias salieron de estos primeros lugares, comenzando de esta manera a conformar el poblado de Quelabes, conocido así por estar ubicado cerca de un cerro de areniscas, el término está asociado al zapoteco arcaico.

En un principio Quelabes sólo era una ranchería pero con el paso de los años se fue poblando de tal manera que llegaron a tener una organización por cuatro barrios, estos se distinguían por sus templos, por la presencia de las escuelas, casas y tierras para cultivar; el centro de éstos cuatro cuadrantes se conoce como Natze, que significa en zapoteco, “espinozo.” El origen de la comunidad de Natze se remonta al año 1657.¹⁶⁶

El nombre de Jaltianguis viene del náhuatl y significa “mercado de arena”. Los nombres nahuas de pueblos zapotecos (o mixes, mixtecos, chontales, etc.) son usados en español y su introducción o por lo menos su establecimiento, provienen de la primera época de la conquista española y es posible considerar que los acompañantes de habla nahuatl, llegados con los españoles a territorios oaxaqueños, se limitaron muchas veces a traducir a su idioma terminos originales del zapoteco, el nombre en nahuatl se propagó entre los hablantes del castellano y posteriormente se establecieron como los nombres oficiales.

Natze estaba situado a 4 km. al poniente del actual pueblo de Jaltianguis, al pie del cerro conocido como el Campanario, en el cual aún es posible observar las huellas de su primitivo templo o estanque de agua y los trazos de barro, que ahora se aprovecha como camino hacía algunas parcelas familiares.

Según relatos recabados en 2014 con habitantes de la región, en el año 1767 la imagen de la virgen de la Concepción desapareció de la iglesia de Natze y fue encontrada en un ojo de agua en la montaña, razón por la que el pueblo se mudó al nuevo lugar, ya que según su

¹⁶⁶ Jiménez Luna, Feliciano. Santa María Jaltianguis Ixtlán, Oaxaca compendio de datos geográficos, demográficos, históricos, socioeconómicos, estadísticas y variedades de este pueblo. Ixtlán, Oaxaca 1995. Pág 26.

entendimiento de la situación la virgen quería que le construyeran una iglesia ahí. A partir de la idea de que este nuevo territorio les es asignado de manera divina los habitantes se identificarán con aquel ojo de agua que les fue otorgado y se asentarán en los alrededores del manantial, aprovechándolo como un recurso de vital importancia y respetándolo por su origen divino. Este es el origen del poblado de Jaltianguis y esta su concepción mítica.

Los pobladores actuales de Jaltianguis saben de esta historia, sin embargo algunos suponen que el cambio de ubicación de los primeros pobladores fue debido a la escases de tierras productivas para la agricultura y por la desaparición de la actividad pesquera en Río Grande, también se vincula con la aparición de una epidemia que acabó con gran parte de la población, pero sobre todo se piensa que la razón más importante fue por la presencia de manantiales que se encuentran en la actual ubicación y que representaron una fuente de provisión para la población de agua limpia y pura, lo que trajo como consecuencia a su vez la reducción de los contagios por enfermedad y una mejor oportunidad para que se asegure un desarrollo y crecimiento de los pobladores. Lo cierto es que muchas comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca conocen la concepción mítica de su comunidad, es una historia que le otorga una identidad propia a cada pueblo zapoteco ubicado en la sierra, aunque compartan una lengua, costumbres, tradiciones, etc. les otorga singularidad.

En el municipio de Jaltianguis se puede observar como los habitantes llevaron a cabo una apropiación del espacio relacionada estrechamente a la cosmovisión zapoteca. Sus prácticas espaciales son una muestra de que el espacio no tiene un significado individual, al contrario, la función de las actividades en grupo ha servido y sirve para reforzar la integración de la comunidad, fortalecer la unión de la sociedad. El bosque, el agua, la agricultura y el trabajo aún son compartidos y respetados como símbolos de identidad.

3.4.2 Cosmovisión del territorio comunal

Según Floriberto Díaz cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos:

- Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.
- Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.

- Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.
- Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.¹⁶⁷

A partir de estos conceptos y para entender la cosmovisión del territorio comunal indígena en Oaxaca es necesario introducir el concepto de “comunalidad”. Para Maldonado la comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indígena; más que un gusto por lo gregario, es en realidad un componente estructural de los pueblos indígenas. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social.¹⁶⁸

Un antecedente importante en la ubicación de claves para reconstruir la sociedad a partir de aspectos de lo que hoy se llama comunalidad, con bases en la propiedad comunal de la tierra en Oaxaca, producto de los ideales revolucionarios, se encuentra en el mazateco Ricardo Flores Magón, quién orientaría su lucha revolucionaria en busca de Tierra y Libertad antes que Emiliano Zapata (con cuyo movimiento sostuvo relaciones) y basado explícitamente en la forma de organización de las comunidades originarias como experiencia histórica que permitiría construir una vida confederal autogestiva después de la revolución libertaria.¹⁶⁹

En el aspecto comunitario, destaca la estrecha relación entre poder y territorio, al grado de que el poder indígena no puede ser entendido si no es en el marco de su ejercicio en un espacio propio, y el territorio indígena debe ser entendido como un espacio de poder comunal. Así, el ámbito de la comunidad es el ámbito de su asamblea, es decir el territorio en el que ejerce el poder ese sujeto colectivo que es la comunidad a través de su órgano

¹⁶⁷ Díaz, Floriberto. Comunidad y comunalidad. CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS Cultura indígena. Diálogos en la acción, segunda etapa, DGCPI. Oaxaca, 2004. Pág 367

¹⁶⁸ Maldonado Alvarado, Benjamín. Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca. Centro INAH Oaxaca. Oaxaca, 2002. Pp. 14-18.

¹⁶⁹ Maldonado A, Benjamín (2010). Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México, La nueva educación comunitaria y su contexto. México, Distrito Federal, 2010. Pág 45.

específico que es la asamblea.¹⁷⁰ Dicho lo anterior podemos entender los elementos que definen la comunalidad:

- *La Tierra como madre y como territorio.*
- *El consenso en asamblea para la toma de decisiones.*
- *El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.*
- *El trabajo colectivo como un acto de recreación.*
- *Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.*¹⁷¹

Bajo este enfoque de comunalidad es que viven, conviven y se organizan como sociedad las personas de Jaltianguis, es parte de su sello cultural ya que desde niños crecen practicando costumbres que fortalecen la colectividad, formándose una identidad basada en su entorno social, donde lo colectivo prima sobre lo individual.

La cosmovisión de las sociedades se encuentra en función del tiempo y espacio, para entender la cosmovisión actual de una sociedad se debe de entender primero el contexto histórico en que se ha ido formando, las personas que habitan Jaltianguis tienen una cosmovisión de su territorio muy particular que los diferencia de otras sociedades, las cosmovisiones originarias están basadas precisamente en la idea de que la vida se hace no por una relación binaria Humano – Naturaleza en la que el humano domina lo natural, sino que se crea por una relación tripartita entre humanos-naturaleza–fuerzas divinas, y éstas no pueden ser dominadas por los humanos, de manera que la relación entre las tres partes debe ser de convivencia y mutuo conocimiento¹⁷². La cosmovisión de Jaltianguis se basa en esta relación tripartita y las personas tienen un respeto hacia su entorno natural, basado en prácticas religiosas ancestrales. Mediante estas prácticas religiosas es que llegan a una convivencia relativamente armónica con su medio natural y social.

La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de estos con todos y cada uno de los elementos

¹⁷⁰ Maldonado Alvarado, Benjamín. Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca. Centro INAH Oaxaca. Oaxaca, 2002. Pp. 14-18.

¹⁷¹ Díaz, Floriberto. Comunidad y comunalidad. CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS Cultura indígena. Diálogos en la acción, segunda etapa, DGCPI. Oaxaca, 2004. Pág 366.

¹⁷² Loc. Cit. Pp. 37-51.

de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no nos referimos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil.¹⁷³

Parte de la cosmovisión que tienen los pobladores de Jaltianguis se identifica con la preservación de su entorno y sus recursos naturales, la cual probablemente se reforzó durante las movilizaciones de los pobladores contra la papelera FAPATUX para exigir que se ejerciera su derecho a decidir sobre el aprovechamiento de sus recursos maderables. Conocen la importancia que tiene cuidar sus bosques, aguas y suelos, haciendo un uso comunitario de ellos, donde el espacio natural es apropiado por la sociedad, no de manera individual si no colectiva.

La religión juega un papel muy importante sobre la cosmovisión del territorio, es la católica la que predomina en Jaltianguis. La influencia de la iglesia se ve presente al ser un elemento constructor de las actividades sociales y por lo tanto del espacio; pero su influencia va más allá, ya que el máximo cargo al que se puede aspirar en la comunidad es ser sacristán mayor, quién también tiene un cargo político e interfiere en las decisiones del pueblo.

Aunque profesan la religión católica el origen zapoteco está presente, por lo que dentro de su cosmovisión se encuentran prácticas de este origen. Estas actividades son relictos de la comunidad fundadora de Jaltianguis, prácticas que tienen relación a la forma de comprender la naturaleza, otorgándole un valor divino a hechos y fenómenos naturales, un ejemplo son las personas dedicadas a la agricultura que realizan una ceremonia previa al inicio de la temporada de siembras, la cual consiste en elaborar una pequeña ofrenda con abundante comida para posteriormente enterrarla en el suelo con el fin de alimentar y dar gracias al espíritu que cuida de la tierra el cual denominan “chaneque” para que de esta manera esté contento y los bendiga con una buena cosecha.

¹⁷³ Maldonado Alvarado, Benjamín. Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca. Oaxaca. Centro INAH Oaxaca. Oaxaca, 2002. Pp. 14-18.

¹⁷³ Díaz, Floriberto. Comunidad y comunalidad. CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS. Cultura indígena. Diálogos en la acción, segunda etapa, DGCPI. Oaxaca, 2004. Pág. 367



Ofrenda para el chaneque en Santa María Jaltianguis, previo a la siembra.

El territorio comunitario y regional, en general el territorio étnico, no sólo es comunal por su tipo de propiedad agraria sino también por la expresión de la fuerza religiosa, sobrehumana, que hay en él. La historia del origen de Jaltianguis nos lo ejemplifica: el primer lugar a donde llegaron los primeros pobladores fue al pie de una colina pero la imagen que tenían como virgen decidió trasladar el poblado a lo que ahora es Jaltianguis, apareciéndose por un acto sobrenatural junto a un ojo de agua, según relatos recabados en el poblado.

A pesar de que aún se conservan una gran cantidad de prácticas basadas en el origen zapoteco estas se encuentran bajo amenaza de pérdida ante la dinámica global ya que los pobladores llevan varios lustros abandonando estas tierras en busca de otros objetivos, principalmente económicos, que han tenido como consecuencia la migración. En Jaltianguis, como en gran parte de los territorios étnicos de México, la migración ha sido la respuesta de las y los indígenas ante un Estado que ha abandonado el apoyo a las tierras de cultivo para subsistencia y que ha puesto a competir a los agricultores indígenas en posición de desventaja en el mercado global.

La imposición de doctrinas machistas como el asignar al espacio del hogar a las mujeres, restringir su presencia en lo urbano, no permitirles poseer ninguna propiedad, entre otras,

que se adoctrinaron durante la colonia tuvieron éxito pues al conformarse México como nación las mujeres fueron consideradas ciudadanas de segunda, prácticamente sin derechos.

La lucha contra la codificación del autoritarismo patriarcal en la casas del país mexicano viene desde el siglo XIX a través de las pocas mujeres que se atrevían a denunciar a sus maridos por malos tratos, pese a que recibían ásperas o frustrantes respuestas del sistema judicial. Las reformas liberales afectaron a las mujeres al privatizar la violencia conyugal y eliminar como motivo de divorcio la violencia cotidiana y sólo dejar la extrema.¹⁷⁴

A partir de la expropiación de la tierra a los latifundistas durante la Revolución Mexicana, posterior a la promulgación de la Constitución de 1917, comienza una etapa de reparto agrario entre la población para impulsar la productividad agrícola. La tierra siempre es y ha sido la base de la alimentación y por lo tanto de la vida. La madre-tierra nos provee de alimento pero es la madre-mujer quién siembra, cuida, cosecha y cocina los alimentos. Sin embargo el reparto agrario únicamente otorgaba derechos y propiedad de la tierra a nombre de hombres, lo que propició otro despojo contra las mujeres, esta vez de tierra.

Como hemos mencionado en los puntos anteriores, lxs habitantes de Santa María Jaltianguis se identifican con los elementos de su territorio (el campo, el río, los ojos de agua, la iglesia, entre otros) estos elementos forman parte de su cosmovisión, se relacionan con ellos de manera directa o indirecta todos los días y son las referencias más comunes cuando hablamos de su espacio vivido, de la forma que tienen de percibir su entorno.

Todos los elementos de apropiación de espacio que ellxs utilizan y que son los que les dan las bases para poder hablar de un territorio comunal, están basados en un documento que se llama Estatuto Comunal, este documento es (o debería ser) elaborado por hombres y mujeres mayores de edad que habitan y prestan sus servicios en la comunidad. Se entiende además como un conjunto de acuerdos de asamblea de hombres y mujeres, escritos de manera ordenada en un documento que sirve para proteger y cuidar los recursos naturales de la comunidad y dar orden al interior de ella; *“es un documento jurídico que describe un conjunto de normas formuladas por la asamblea, con la finalidad de ordenar la vida*

¹⁷⁴ García Peña, Ana Lidia. “Violencia conyugal y corporalidad en el siglo XIX”. *En enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El colegio de México. México, 2008. p. 121.

interna de la comunidad, reglamentar los derechos y las obligaciones de los comuneros y las comuneras y sobre todo establecer reglas para proteger los recursos naturales de la comunidad. Elaborar el estatuto comunal es una de las obligaciones de la asamblea general de comuneros y comuneras, establecido en la legislación agraria vigente.”¹⁷⁵

Para llevar a cabo estos ideales, en Santa María Jaltianguis se ha adoptado por un modo de organización política dividido en dos, ya que por un lado están las reglas en el “espacio urbano”, como ellos han descrito al área donde se encuentran las viviendas de los habitantes, dictadas por el presidente municipal apoyado por todo su equipo de colaboradores, mientras que por otro lado las reglas del “espacio comunal” que es donde propiamente se encuentran la mayoría de los recursos naturales que ellos usufructúan, que son dictadas por el comisariado comunal. La elección de cada uno de los integrantes de estos equipos de trabajo es elegida por la asamblea general, que se lleva a cabo cada año, y donde todas las personas mayores de 18 años deben participar como votantes y como elegibles para ocupar cualquiera de los cargos que sean necesarios.

Sin embargo dentro de la asamblea las mujeres experimentan desigualdad. Destaca que en Santa María Jaltianguis actualmente la mayoría de los cargos municipales y comisariales son desempeñados por hombres, dentro del cabildo la secretaría es la única mujer y Jaltianguis nunca ha tenido una presidenta municipal. La “cuota de género”, un derecho muy reciente en Oaxaca que reconoce la necesidad de la participación de las mujeres, estipula que la asamblea debe estar constituida en un 50% hombres y 50% mujeres (o mínimo un 30%) pero esto no garantiza que las decisiones se tomen en igualdad de oportunidades. En diversas entrevistas realizadas en Jaltianguis, Ixtlán de Juárez y Guelatao se mencionó que la participación de las mujeres no es a conciencia pues debido a su falta de participación se implementó una multa económica para las mujeres que no se presentaran, por lo que las mujeres se sienten obligadas a asistir. No obstante, la asistencia no significa que las mujeres quieran opinar, participar o ser elegibles pues tras siglos de opresión, discriminación por su género, desvalorización de su trabajo, despojo de tierras y no remuneración económica de sus actividades muchas de ellas no se sienten capaces de asumir un cargo o si quiera de emitir su opinión.

¹⁷⁵ Carbajal Morales, Erika. Pasos básicos para elaborar un estatuto comunal. En línea: <http://tequiojuridico.org/tequiojuridico/2013/02/Estatuto-Comunal.pdf>

En varias entrevistas con mujeres de Jaltianguis (de las cuales no quiero develar su nombre por obvias razones) realizadas entre 2015 y 2017 se mencionó que la violencia en las familias es muy común, pero menos que antes, y que aún se dan “*tremendas golpizas a las mujeres por desobedecer a su marido*”, otra mujer al preguntarle sobre la asamblea dijo “*voy porque no quiero que me multen*”. En entrevistas en Guelatao en febrero de 2017 surgieron frases como: “*experimento una sensación de incomodidad cuando se me otorga un cargo*”, “*se da menos importancia a los cargos que ejercen las mujeres*” y “*hay mayor reconocimiento de los hombres en asamblea*”. También es importante resaltar que las mujeres, además de su cargo, continúan con las labores del hogar y del campo mientras ejercen, lo cual multiplica la carga de trabajo para ellas, pues el contexto machista en el que viven no desaparece.

En consecuencia, la comunalidad aún es una utopía en construcción, pues en la toma de decisiones en asamblea existe un proceso de sexismo al momento de valorar las opiniones, además de una división sexual de labores dentro del cabildo y en el debate de la comunalidad no existen mujeres indígenas de la sierra norte escribiendo al respecto. Mientras no exista respeto e igualdad en lo que respecta a la opinión, decisión y participación de las mujeres en la comunidad indígena, la comunalidad estará incompleta.

3.4.3. Mecanismos de identidad y cohesión social vinculados al territorio

La identidad indígena contiene una gran cantidad de determinantes dentro de una sociedad pero se pueden reconocer bajo cuatro elementos predominantes: la relación con el territorio, la lengua, la organización social y la educación. Dentro de estos elementos podemos decir que Jaltianguis tiene una identidad serrana, organizándose y estructurando su espacio con base en sus condiciones materiales y simbólicas. La lengua es otro elemento formador de identidad, para la comunidad de Jaltianguis son el zapoteco y español. Aunque predomina el español muchos hablan y entienden las dos lenguas, hay quienes solo entienden el zapoteco sin poder hablarlo pero hablan español y quienes solo hablan español. El zapoteco predomina en adultos de edad avanzada quienes la mayor parte del tiempo se comunican en este idioma, mientras que personas de otras edades solo lo entienden y otras han perdido el

interés en aprender a hablar zapoteco. Sin embargo durante las estancias pude observar que los jóvenes continuamente hablan en zapoteco entre ellos y con la gente mayor. A pesar de que las clases en la escuela son impartidas en español, la lengua zapoteca sigue vigente en las generaciones jóvenes, la cual es utilizada como un mecanismo de identidad que se ejecuta cuando están presentes hispanos hablantes, a sabiendas de que no son entendidos por ellos.

La organización social y la educación son los elementos más importantes en la formación de la identidad de un individuo en Jaltianguis. La educación no solo entendida como la escolar, también la que se imparte en el núcleo familiar pues es la forma en que se va moldeando la percepción del entorno, de esta educación depende cómo va a comprender y pensar cada persona a lo largo de su vida.

En Jaltianguis la iglesia también es un elemento encargado de la educación de los niños, al ingresar como monaguillos o al tomar el catequismo (que es prácticamente obligatorio) se les inculca la religión católica.

La educación va cambiando dependiendo del contexto histórico social. En las personas de edad avanzada se nota que su educación fue más cercana a la tradición zapoteca y esta se ha ido perdiendo a través del tiempo debido a la llegada de medios masivos de comunicación que han mostrado a los habitantes otro estilo de vida. También cambia debido a la migración, ya que los habitantes que vuelven a la comunidad después de vivir en las ciudades regresan con más ideas y deseos cargados de cultura occidental. En las generaciones jóvenes se nota una pérdida de interés sobre su cultura y lengua originarias. Esto genera un impacto sobre la construcción de su espacio: las casas ya no son de adobe, sino de cemento y ya no se construyen mediante el tequio, ahora se paga por construir las, el tejido social se ve mermado pues se refuerza la idea de competencia en lugar de la ayuda mutua, la agricultura es poco redituable, los jóvenes perdieron el interés por la milpa y por lo tanto poca gente siembra, ahora una actividad económica principal de los jóvenes que se quedan en la comunidad se encuentra en la explotación maderable. Es muy común que la gente tenga familiares en EUA y que los más jóvenes aspiren a irse también.

Como antecedente de estos pueblos mestizos con ascendencia indígena, durante la época prehispánica la tierra, el agua, la biodiversidad y los bosques formaron el principal

patrimonio material de los pueblos indígenas en la Sierra Norte de Oaxaca. La agricultura y los recursos naturales se aprovechaban según esquemas de bajo impacto, toda vez que su uso se insertaba en lógicas de economía de autosubsistencia local.¹⁷⁶

Los derechos indígenas son básicamente derechos colectivos, es decir, derechos de personas que no se piensan a sí mismas sin la colectividad a la que pertenecen, por lo que constantemente están expresando su voluntad de formar parte de esa colectividad a través de su participación en el poder comunal (participación en la asamblea y en los cargos civiles y religiosos), en el trabajo comunal (tequio y ayuda mutua interfamiliar), en el disfrute comunal (participación en las fiestas) y en el uso y defensa del territorio comunal. Una comunidad indígena no es sólo un conjunto de familias que tejen redes comunitarias y comparten una cultura, sino que está formada por personas que de diferentes formas establecidas expresan mediante trabajo gratuito y reciprocidad su deseo de ser parte de esa colectividad.¹⁷⁷

La cultura comunal que se aprecia en la sierra norte del estado de Oaxaca, en especial en la región de Ixtlán, comúnmente se asocia a actividades donde los pobladores trabajan en conjunto por un bien común. El tequio, la Guelaguetza, el sistema de cargos, la estructura y organización del gobierno comunal son algunas de las actividades que llevan a cabo los pobladores para darle forma y estructura a una organización comunal más sólida que no reciben precisamente una remuneración económica. Estas relaciones sociales concretas producen un espacio donde la acción colectiva tiene mayor valor que la acción individual, lo que facilita la vida en común de las personas que habitan ese territorio, donde prevalece una profunda cultura del apoyo mutuo que se concreta en formas de trabajo no asalariado, lo que contribuye a su reproducción comunitaria y a la producción de un espacio destinado al uso y aprovechamiento comunal.

La comunidad en Mesoamérica ha enfatizado históricamente diferentes formas de legalidad, que en conjunto han dado legitimidad a los sistemas políticos internos y externos. En un contexto en el cual ley y justicia no son sinónimos, la ecuación entre los dos conceptos es equilibrada mediante mecanismos particulares propios de cada comunidad.

¹⁷⁶ Gazca Zamora, José. 2014. Gobernanza y gestión comunitaria de recursos naturales en la Sierra Norte de Oaxaca. *Región y Sociedad*. Año XXVI. No. 60. Pág. 92.

¹⁷⁷ Maldonado, Benjamín. Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca. Centro INAH Oaxaca. Oaxaca, 2002. Pág. 8.

Dichos mecanismos son instrumentos que aseguran la reciprocidad social dentro de un marco más amplio. La reciprocidad se considera obligatoria porque el cosmos es visto como un todo orgánico y los seres que lo habitan como mutuamente dependientes. Si un segmento no cumple con sus obligaciones, el conjunto se debilita y los efectos comienzan a concatenarse de modo que el resultado final es catastrófico. Esta percepción de los derechos y las obligaciones fue la base de los sistemas jurídicos y no puede ser vista de manera autónoma ni fuera de un marco cultural específico.¹⁷⁸

El tequio es una de las instituciones mejor identificadas y con mayores fuentes de información a lo largo de la historia. Este es el trabajo gratuito que todos los ciudadanos tienen obligación de dar para realizar obras de beneficio comunitario. En diferentes formas, aparece como un elemento fundamental para estructurar la sociedad. Las sociedades indígenas tienen una concepción específica y propia de los derechos y las obligaciones de los individuos con respecto a la comunidad. El tequio es uno de los principales instrumentos de la solidaridad social dentro de las corporaciones tradicionales. Un concepto que permite identificar principios de comportamiento basados en la ética compartida y que nos servirá para explicar y analizar los mecanismos de solidaridad comunitaria hasta nuestros días.¹⁷⁹

Las instituciones son “estructuras de tipo normativo, regulativo y cognoscitivo que dan estabilidad, coherencia y significado al comportamiento social. Son transportadas por diferentes medios, cultura, estructuras y rutinas.” Por otro lado también vale la pena mencionar que las prácticas organizativas son las distintas estrategias y acciones de los individuos para sostener y desarrollar su subsistencia cotidiana y otros proyectos de vida. Las prácticas organizativas pueden evolucionar para conformar patrones establecidos, (procesos de institucionalización) y de esta manera dar lugar a nuevas instituciones.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Carlos Brokmann Haro, La estera y la silla. Individuo, comunidad, Estado e instituciones jurídicas nahuas. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México, 2006. Pp. 78-79.

¹⁷⁹ Carlos Brokmann Haro. Comunidad, derechos y obligaciones. El tequio como mecanismo de solidaridad social. Artículo completo en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhumex/cont/15/art/art7.pdf>

¹⁸⁰ Appendini, Kirsten. Nuijten, Monique. El papel de las instituciones en contextos locales: cuestiones metodológicas. Pág. 258. En línea: http://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/9_El_papel_de_las_instituciones.pdf.

En ese sentido las instituciones que están presentes en la vida cotidiana de los habitantes de Santa María Jaltianguis son las que poco a poco van determinando sus usos y costumbres y entre otras se pueden identificar algunas como: la familia, el matrimonio, la comunidad, el hogar, el sistema de cargos indígenas, el gobierno local, los mercados de trabajo, la empresa forestal, los derechos por sus recursos naturales, las reglas y leyes, la iglesia, el tequio, las curanderas, parteras y las relaciones de género.

Cualquier persona que haya vivido, aunque sea una corta temporada en Oaxaca, sabe la importancia y la seriedad con la que lxs oaxaqueñxs se toman las fiestas.

Las fiestas en las comunidades (no las ceremonias cívicas, sino las festividades patronales y religiosas) son comunales por varios motivos: uno es que se organizan siempre en un contexto de comunalidad, es decir, de ayuda mutua y reciprocidad; y otro es que, aunque se trate de fiestas familiares como bodas o bautizos, las puertas de la casa están abiertas a recibir a todo el que quiera asistir, y no son selectivas. En el modo de vida comunal, las fiestas juegan un papel trascendental porque también son los momentos en que se vive la expresión de la identidad en varios aspectos reunidos, como la música, danza, vestido, gastronomía, lengua y comunalidad. Y estos momentos duran varios días cada uno y son bastante frecuentes, pues debemos considerar que si bien son varias las fiestas comunitarias y familiares que se organizan anualmente en cada comunidad, no son las únicas en las que se participa, pues la gente de cada comunidad asiste a fiestas de las comunidades vecinas. Esta relación festiva intercomunitaria es la que, junto con la relación de intercambio comercial, han constituido la base principal en la construcción social de las regiones interétnicas.¹⁸¹

Jaltianguis no es la excepción. Las actividades festivas, sobre todo las religiosas, se organizan igualmente mediante la participación comunitaria. Los miembros de la comunidad se preparan con antelación de un año para organizar las fiestas patronales.

La fiesta es el momento de reconocimiento y convivencia de lxs habitantes, algunxs harán su aparición a través del baile, la comida, la palabra o el servicio. Será el momento en que

¹⁸¹ Maldonado Alvarado, Benjamín Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 159-160. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México. En línea: <http://www.redalyc.org/pdf/286/28643473009.pdf>.

los roces o problemas se dejarán de lado para llevar a cabo la apropiación de un espacio y un momento juntos, en comunidad.

El alcohol está muy presente en las fiestas, generalmente mezcal y cerveza, y en este aspecto son los hombres quienes sobresalen por su manera de beber y embriagarse.

La división sexual de actividades se hace notoria. Las mujeres generalmente son las encargadas de cocinar y atender a los comensales hombres, aunque hay excepciones.

3.4.4. Curar: una función social y solidaria entre las mujeres de Jaltianguis.

*“Soy heredera de la cultura zapoteca, tengo el conocimiento de su esencia para que se multiplique, se pueda difundir y compartir. Aprovechémoslo para que no se pierda esa esencia poderosa que resistió la conquista y se mantiene viva. Se trata de una comunicación amorosa por la vida, la salud, el respeto a las personas y a la naturaleza”*¹⁸²

escribe Ángela Méndez Hernández, curandera zapoteca.

Conocí a Ángela Méndez Hernández y María del Carmen López Santiago en una práctica para la clase de “Planeación general y regional” en la comunidad de Jaltianguis, Oaxaca en abril de 2014. Curanderas de tradición zapoteca formaron la asociación "Flora zapoteca", junto con Adalberto Alejandrina Hernández Hernández, de donde surgió el libro *Herbolaria Oaxaqueña para la Salud* con el apoyo del Instituto Nacional de las Mujeres, proyecto que inició con base en la idea de que la visión comunitaria de la salud era la fuente idónea para sistematizar experiencias que permitieran comprender el uso y la aplicación de la flora medicinal a partir de la concepción del mundo de las curanderas oaxaqueñas. La información plasmada en esta obra, se integró durante los talleres que indígenas mixes, zapotecas y mixtecas realizaron de 2005 a 2009 en la sierra de Oaxaca.¹⁸³

María del Carmen es partera en la comunidad de Jaltianguis, ella dice que ha traído a este mundo alrededor de 80 “chamaquitos” y se siente orgullosa al decir que nunca se le ha muerto ninguno. A diferencia de los médicos, ella acude a la casa de la mujer embarazada y la masajea de vez en cuando para acomodar el feto o para ayudar a la futura madre a calmar

¹⁸² Méndez, Ángela. López, María. *Herbolaria oaxaqueña para la salud*. Instituto Nacional de las Mujeres. México. 2009. Pág. 17.

¹⁸³ Loc. Cit. Pp. 8.-12.

sus dolores. Al preguntarle qué le da a las mujeres para ayudarlas a parir, me dijo que les pone un huevo crudo en la boca para que les den arcadas y empiecen a pujar. Después del alumbramiento recomienda dar temazcal y masajes con rebozo a las mujeres para su recuperación, además de baños con diferentes plantas aromáticas como las rosas.

En la práctica de campo de 2014, Angela y María del Carmen, en un ejercicio de cartografía social, nos ayudaron a realizar un mapa sobre la cosmovisión del territorio comunal. Realizar con María del Carmen el mapa de espacios sagrados fue una experiencia de comprensión de los significados que cada persona puede otorgar a un espacio de acuerdo a su contexto socio-cultural. Ella considera el nacimiento del río como el lugar más sagrado de toda la comunidad y nos dijo que cada año va a dejar una ofrenda a ese lugar. Otros lugares de importancia son donde crecen ciertos tipos de plantas que son curativas, el camino al nacimiento de agua y la iglesia por supuesto.

La cartografía social es una herramienta para detectar formas de percepción y representación espaciales de la comunidad de acuerdo a ciertos temas y bajo criterios convencionales de representación. En el ejercicio de cartografía social realizado en Jaltianguis en 2014 con lxs niñxs, estxs mostraron empatía por los sitios con vegetación y fauna tales como el río, el bosque y el nacimiento de agua en la montaña. Al preguntarles por su sitio favorito en la comunidad la mayoría respondió que era el río.

La herbolaria es una tradición médica muy antigua. Las mujeres indígenas han sido las protagonistas de esta práctica, que se ha constituido como un método altamente efectivo. La Organización Mundial de la Salud (OMS) reconoce su efectividad al incluirla en los esquemas públicos de salud.¹⁸⁴

En la primavera de 2015 realicé una visita corta a Guelatao donde me entrevisté con Ángela y le comenté mi interés por abordar el tema de la medicina zapoteca y la herbolaria. En esta misma visita estuve alrededor de dos semanas viviendo en la Sierra Sur de Oaxaca donde entrevisté a varias personas en El Manzanal acerca de hongos comestibles y psicotrópicos y realizamos una caminata de reconocimiento; en la Doncella entrevisté a la curandera Laura, en San Mateo Río Hondo entrevisté a Doña Lucha y en San Miguel Suchixtepec a doña

¹⁸⁴ Méndez, Ángela. López, María. Herbolaria oaxaqueña para la salud. Instituto Nacional de las Mujeres. México. 2009. Pág. 7.

Mari, en su tienda de víveres, lugar donde cura. Curiosamente en la Sierra Sur, cada vez que preguntaba por “curanderxs” la gente siempre me remitía a los domicilios de mujeres que sabían curar. En el total de entrevistas realizadas en Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales de 2015 a 2017 todas fueron mujeres zapotecas, lo cual me llamó mucho la atención. Con esto no quiero decir que sean únicamente mujeres las que curan (porque conocí a un hombre mixe sanador en Estancia de Morelos en la Sierra Mixe) sencillamente esta fue mi experiencia en campo con la comunidad zapoteca.

El sentir de las mujeres oaxaqueñas en torno a la herbolaria, se plasma en el conocimiento que han desarrollado sobre cómo utilizarlas para aliviar el dolor físico y espiritual de quienes acuden a ellas y, sobre todo, en su relación con las plantas. Su acercamiento y aprecio por la naturaleza, se refleja en como aprovechan sus recursos sin dañarla.¹⁸⁵

María del Carmen Santiago además de partera es también sanadora. Al inicio de la investigación en Jaltianguis en 2015 me resultó un poco difícil e interesante encontrar a otras sanadoras en la comunidad, puesto que yo preguntaba a las mujeres si ellas conocían “curanderas” o “curanderos” a lo que ellas generalmente respondían que no. Pensé que tal vez la tradición se había perdido y Carmen y Ángela eran una excepción. Sin embargo a través de los días viviendo en la comunidad vi como las mujeres masajeaban, utilizaban plantas, ungüentos y daban limpias a otrxs como algo cotidiano, sin llamarse a sí mismas o entre ellas curanderas.

La sanación es un ejercicio constante entre la comunidad que no está directamente relacionado con ir al “doctor”. Muchas veces no se hacen como tal citas, pues un momento de cura puede surgir espontáneamente en una plática, o posterior a que te llevaste el “susto” y las mujeres de Jaltianguis lo llevan a cabo en cualquier lugar, siempre y cuando tengan los instrumentos, como diferentes hojas o ramas de árboles, huevos, mezcal, cera, etc.

Se trata de mujeres sabias que por generaciones han cultivado esta tradición, para sanar enfermedades o “sacar los sustos”, como se les llama en diversos contextos. Sus acciones curativas, más que proporcionar un simple té o dar una “limpia” constituyen un ritual en la vida cotidiana de diversas regiones y comunidades que estrecha redes sociales.¹⁸⁶ Una de las características de este ritual curativo es que las mujeres zapotecas en Jaltianguis no

¹⁸⁵ Íbidem.

¹⁸⁶ Loc. Cit. Pág. 8. Los signos son de la autora.

realizan las sanaciones por una suma de dinero acordada previamente; algunas veces lxs asistentes entregan a cambio algún producto, otrxs ofrecen masajes posteriores a su recuperación, algunas veces dinero y otras veces sólo se entrega la gratitud y el reconocimiento a cambio.



Vecina de Carmen curándola.

En México los estudios sobre medicina indígena se han focalizado básicamente en los elementos racionales de las prácticas curativas soslayando el contenido profundamente emocional de los conceptos referentes a la causalidad de las enfermedades, a los medios que utilizan para sanarlas y a la manera peculiar de atenderlas.¹⁸⁷

En Jaltianguis la gente acude a casa de Carmen para sanarse de malestares tales como “mal de aire” o “susto”. Carmen Santiago explica lo siguiente:

Mal de aire: una mirada pesada de alguien lo ve, se siente uno mareada, cansada. Alguien envía mala energía a través de la mirada. Se limpia la energía haciéndose una limpia con albahaca.

Susto: cuando alguien tiene una impresión muy fuerte, se espanta; son emociones atoradas por pelear con alguien, sobre todo con la pareja o en la familia. Las depresiones también son sustos.

¹⁸⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1963. Pág36.

Durante mi estancia en casa de Carmen en 2016, que fueron 18 días en abril, a través de la observación participativa fui testigo de 3 momentos de sanación por parte de Carmen y uno por parte de su vecina hacia ella.

El primer caso fue una niña, llevada por su madre, a la que Carmen diagnosticó empacho, sobó su estómago con un ungüento y recetó manzanilla en infusión. La madre le preguntó a Carmen cuánto le debía, a lo que ella respondió: *no me debes nada*.

El segundo caso fue de una mujer mayor que llegó diciendo que padecía susto por haberse caído, esta sin duda fue la curación que más me impactó, pues a pesar de que casi todo se hablaba en zapoteco (algunas veces hablaban en español) Carmen hacía preguntas a la mujer, para proceder a pasarle un huevo alrededor del cuerpo, romperlo en un vaso con agua y confirmar que era susto. Realizó una “limpia de susto” mediante un ramo de plantas seleccionadas y soplo de mezcal, para posteriormente colocar agua en dos platos hondos de barro, sobre uno de ellos colocó cera legítima derretida. Limpió los platos cubiertos con el ramo de plantas seleccionadas para la curación el cual contenía ruda, chamizo, cerezal, duraznal, naranjo y pirul. Esta es una combinación de plantas dulces, amargas e insípidas que sirven para armonizar el ambiente. Mientras limpiaba los platos rezó un “*Ave María*” y posteriormente dijo: “*vente, vente Cleotilde* (el nombre de la persona asustada) *no estés en el aire, en el frío, en el agua, en la montaña, vente, vente*” esto en español mientras meneaba las plantas. Destapó el plato que contenía la cera con forma de tortilla y la sacó para proceder a la interpretación de esta con la asustada y con todos los presentes. Carmen preguntó a Cleotilde si veía algo o sentía algo al ver la cera y comenzó un intercambio de interpretaciones, sentimientos, sensaciones y recuerdos para tratar de encontrar el lugar y el momento donde ocurrió el susto o los sustos. Carmen nos preguntó a todos los que estábamos en la casa que veíamos en la cera y todos dimos nuestra interpretación. La cera reveló que el susto había sido cerca del agua, Cleotilde recordó que se había caído cerca del tinaco de su casa; pero la cera también reveló que existían varios sustos, por lo que el procedimiento se repitió una vez más. Es importante mencionar que las curaciones durante mi estancia se realizaron en la cocina, a la vista de todos los que habitábamos la casa, mientras su hija hacía de comer o su nieto ponía la leña en el fuego. Esta curación fue a cambio de una canasta con huevos que llevó Cleotilde y tía Carmen le recomendó hacerla otras dos veces más.

La tercera curación fue un masaje que le dio a su vecina en una pierna con una pomada que tenía y al final le dio un macerado de hierbas en alcohol para que se pusiera en la noche antes de dormir. A cambio, unos días después, su vecina volvió para sobar a Carmen en el brazo y el hombro ya que ella se quejaba de un dolor en esa zona.



Carmen interpretando la cera legítima con ayuda de todxs lxs presentes en la curación.

Otra curación me la realizó a mí. Después de una fiesta en el pueblo a la que asistimos estuve un par de días cansada y tía Carmen lo notó. Me dijo que posiblemente me habían “ojeado” en la fiesta porque habían notado que yo no era de Jaltianguis, por lo que me sugirió pasarme un huevo por el cuerpo para ver que tenía, a lo que yo accedí. Al romper el huevo en un vaso con agua este se veía opaco y con ciertas formas extrañas blanquecinas en la clara, parecidas a la saliva, por lo cual ella me dijo que alguien me había mirado mal, por lo que yo tenía “mal de ojo”. Me pasó un ramo con una mezcla de hierbas dulces, amargas e insípidas alrededor de todo el cuerpo, prendió copal y me puso ramitas de albahaca sobre las orejas. Al finalizar tiró el huevo a unas plantas que tiene afuera de su casa y le echó agua. Me dijo que pusiera atención a mis sueños y que ella haría lo mismo. Durante los tres días posteriores me preguntó en las mañanas que había soñado y ella me contó sus sueños, el primer día soñó conmigo.

Lo anterior nos muestra que la cualidad de la experiencia somática en la cultura zapoteca está estrechamente relacionada a lo que ellxs llaman “alma” y lo referido a los agentes de la enfermedad no están directamente relacionados a lo material del cuerpo. Otra particularidad

es el uso del conocimiento medicinal como algo común y la importancia de la sanación mutua para construir confianza y generar relaciones sociales fuertes. También el papel que desempeñan elementos de la naturaleza como el agua, el huevo, la cera, los ramos de plantas, etc. sobre esta práctica cotidiana como elementos que armonizan o equilibran el cuerpo.

Durante las visitas en invierno y primavera de 2017 Carmen también me realizó limpias y curas de susto. Confirmé lo importante que es el contenido de los sueños posterior a las curaciones y la manera tan clara que tiene de recordarlos. La vi recetar y regalar ciertas plantas medicinales y supe de curaciones que vecinas realizaban a su hija Aurora por un *“tremendo susto que no le permitía comer y casi la mata”* y masajes que le daban a Carmen por sus dolencias corporales. Su hija Aurora también asiste a sus vecinas cuando están enfermas y atiende las dolencias de su hijo mediante esta tradición medicinal.

A partir de estas experiencias es posible afirmar que las enfermedades que tratan las sanadoras de Jaltianguis contienen un fuerte componente emocional y psicológico que se manifiesta somáticamente. De igual manera lo tienen las curaciones pues, además del uso de plantas para la elaboración de ungüentos, tés y maceraciones, suceden los rituales con el uso de plantas dulces, insípidas y amargas para equilibrar el ambiente donde ocurre la curación. Los actos performativos con oraciones o la interpretación de la cera son otra parte importante de los rituales y los sueños se manifiestan como una racionalidad alterna para la comprensión de la enfermedad o *“susto”*, lo que revela la importancia de la psique emocional y onírica propia de la psicología colectiva zapoteca al momento de llevar a cabo la sanación.

3.4.5. Nuestra casa: el cuerpo como espacio de re existencia

La corporalidad no puede ser concebida sin un espacio y un tiempo a través de los que ejerce el movimiento que le otorga la energía. El cuerpo es el territorio que habitamos toda nuestra vida y es el territorio-tierra donde el cuerpo existe y convive con otras corporalidades. El cuerpo es lo que somos. Lo que pensamos es producto de nuestra materialidad concreta: reacciones químicas neuronales, donde la cultura favorece cierto tipo

de pensamientos y no otros, y somos también lo que llamamos “naturaleza”, la otredad que nos envuelve, de la cual nos alimentamos y a la que nos reintegraremos al morir.

Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder, controladas por grupos de personas concretas, van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad.¹⁸⁸ Es en los cuerpos donde las opresiones del sistema dejan marca, pero es también en el cuerpo donde reside la fuerza y energía para sanarnos y liberarnos. Y me refiero a todos los cuerpos, pues es desde la pluralidad que han sido construidas las múltiples opresiones del sistema patriarcal, del colonialismo, del racismo, del capitalismo, del antropocentrismo y todos los tipos de sistemas opresivos existentes hasta este siglo XXI. Estos cuerpos viven en un territorio ancestral que comparten con la naturaleza al mismo tiempo que son parte de la naturaleza misma.

Por ello es necesario recuperar el “*territorio-cuerpo*”, pues es dentro de nuestra corporalidad donde se ha manifestado la opresión propia del colonialismo y el capitalismo por lo cual la resistencia, como desobediencia contra las herencias que ha dejado el patriarcado, necesariamente requiere pasar por la sanación de la corporalidad para dejar de ser un territorio explotado; pasar a la reapropiación somática y espiritual.

Como hemos explicado, el Modelo Médico Hegemónico se presenta como el método único e indiscutible para atender las dolencias del cuerpo a través de la academia y la institucionalización; en ese sentido su historia nos muestra que sus recursos económicos y legitimidad fueron otorgados por la burguesía para que contribuyera con sus modelos de dominación del cuerpo, especialmente el de las mujeres por su capacidad reproductiva.

Las culturas originarias, a través de los tiempos han demostrado que son milenarias en su existencia, formas de vida y territorialidad. Esto es demostrable en términos de comprobación a partir de la existencia de elementos materiales como centros ceremoniales. También pueden verse manifestaciones culturales muy antiguas que perviven en prácticas actuales de los pueblos, y en términos de elementos inmateriales siguen estando presentes en la vida cotidiana, por ejemplo la oralidad, el conocimiento de la cuenta del tiempo (como llevar registro de los días, sus significados, su relación con las energías lunares para

¹⁸⁸ Paredes, Julieta. Hilando fino: desde el feminismo comunitario. Editorial El Rebozo, Grietas y Lente Flotante. Querétaro, México, 2012. Pág. 93.

los ciclos de la siembra y la cosecha), y prácticas de su medicina originaria. A su vez la ciencia positivista occidental, ha emitido afirmaciones teóricas antropológicas, sociológicas, arqueológicas, etnológicas, lingüísticas, geográficas, etc., que confirman la existencia milenaria, a partir de sus afirmaciones como academia.¹⁸⁹

En ese sentido la medicina tradicional se presenta como una opción viable en comunidades donde sigue vigente y es utilizada por las personas de manera cotidiana, pues sus enfermedades y curaciones responden a su ecosistema y cultura.

El impacto de la cultura occidental sobre los conocimientos medicinales de las comunidades zapotecas es más visible en las poblaciones urbanizadas de Oaxaca, donde la mayoría de lxs jóvenes no hablan zapoteco y muchas veces visitan al médico al enfermar, sin embargo alguna vez han sido curados mediante algún método de la medicina tradicional zapoteca o si quiera saben de su existencia. En las poblaciones rurales esta medicina se ha mantenido con fuerza por lo cotidiano de su uso; la marginación de los pueblos rurales permitió que los métodos curativos y la sanación de sus cuerpos estuvieran en sus manos y/o en las de la comunidad, lo que generó una organización autónoma de las comunidades para atender sus enfermedades desde los paradigmas normativos de su comprensión de la salud y de sus cuerpos.

En la Sierra Norte de Oaxaca se encuentra el Centro de Desarrollo de Medicina Indígena Tradicional, por parte de la Organización de Médicos Indígenas Zapotecos de la Sierra de Juárez (OMIZSJ) en el municipio de Capulalpam de Méndez. Una opción institucionalizada de su medicina para la comunidad zapoteca. Aquí se ofrece el servicio de temazcal y cura de susto al costo de \$300 y \$150 respectivamente; a pesar del significado del reconocimiento institucional de esta medicina estos precios son muy elevados para la mayoría de la población que vive en Sierra Norte de Oaxaca, quienes desde la colonización han sido empobrecidos monetariamente. En este contexto es que las mujeres sanadoras de la Sierra Norte se desenvuelven; actúan “*por necesidad*” como ellas dicen al preguntarles - *¿por qué aprendieron a sanar?*- y al preguntarles *cómo* señalan que aprendieron

¹⁸⁹ Cabnal, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Pág. 12. En línea: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

observando o siendo enseñadas por su madre, abuelx, tíx, o como Carmen por su suegra. Ellas están capacitadas empíricamente para sanar las enfermedades entre ellas y para lxs demás, pues debido a que el Estado las ha marginado de la medicina occidental, ellas han continuado practicando su propia medicina tradicional por siglos.

La sanación y la salud son una cuestión social y política. Es necesario socializar la sanación, hacerla cotidiana y no privada para dejar de pensar nuestra salud como una responsabilidad de otrxs y como una mercancía para lucrar con ella, como el capitalismo promueve; necesitamos concientizarnos de nuestro cuerpo desde nosotrxs mismxs y otorgar tiempo al cuidado del mismo.

Las mujeres, debido a nuestra condición de sujetas de la reproducción de la vida, somos más propensas a empatizar con el cuidado de la naturaleza y por lo tanto del cuerpo-territorio, puesto que dentro de nosotras creamos la vida; sin embargo con esto no quiero decir que los hombres no tengan esa sensibilidad del cuidado de la naturaleza. Para el caso concreto de la medicina tradicional en Jaltianguis, son generalmente las mujeres quienes se quedan en casa a cuidar a lxs hijxs y por lo tanto a atender sus enfermedades observando como otras mujeres lo hacen, aprendiendo y aplicando las curaciones directamente a sus hijxs o llevándolos con las mujeres sabias u hombres sabios de su comunidad quienes en muchos casos no realizan esta labor por una remuneración directamente económica, sino por solidaridad con lxs otrxs.

Sin embargo, fuera de idealizar este modelo recordemos que las mujeres ya incorporadas desde la colonia a la matriz productiva del país sin derechos y sin remuneración por su trabajo, en el neoliberalismo tendrán multitareas muy importantes para el capital, como salir a paliar el hambre de sus familias, porque los llamados proveedores, sus maridos, habían sido despedidos, estaban desempleados y muchos de ellos deprimidos en sus casas. Las mujeres cubren las necesidades de seguridad social que el Estado no cumple. Por añadidura, son orilladas a trabajar como mano de obra barata.¹⁹⁰

Julieta Paredes muestra la manera en que este patrón se reproduce sistemáticamente en lugares distantes de Abya Yala:

¹⁹⁰ Paredes, Julieta. Hilando fino: desde el feminismo comunitario. Editorial El Rebozo, Grietas y Lente Flotante. Querétaro, México, 2012. Pág. 52.

*El peso pesado de las reformas económicas neoliberales cayeron fuertemente sobre las mujeres de clases bajas e indígenas empobrecidas, en el llamado tercer mundo, del cual es parte nuestro país. Por eso, desde nuestro feminismo autónomo boliviano de aquellos años, solíamos decir respecto al “desarrollo sostenible”, que el desarrollo es de los países del primer mundo y a nuestros pueblos toca sostenerlo. En este panorama, no es raro entonces que los intereses y las búsquedas de las mujeres hayan sido muy diferentes dependiendo de la clase y de la cultura a la que pertenecen [...] ni tampoco que las mujeres de clases medias y altas salieran beneficiadas a partir de la época neoliberal y que se sigan beneficiando del trabajo manual y doméstico de las mujeres jóvenes indígenas.*¹⁹¹

A este panorama agreguemos el estereotipo de cuerpo, vestimenta e ideal de belleza pues el colonialismo interno ha generado además un imaginario estético, racista, prejuicioso y discriminador, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos, especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena. [...] Con los cuerpos marcados por el colonialismo, las mujeres hemos recorrido la historia, relacionándonos unas con otras y relacionándonos como mujeres con los varones también. Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor por supuesto.¹⁹² Este colonialismo se manifiesta somáticamente en las mujeres de Jaltianguis quienes en convivencia con los hombres de la comunidad suelen ser discretas y silenciosas pero en contacto con otras mujeres suelen ser risueñas y muy comunicativas; las relaciones sexo afectivas son aceptadas únicamente dentro del matrimonio y muchas veces la violencia física y/o económica suele ser tratada como algo relativamente normal dentro de este. Muchas mujeres al salir de sus comunidades y migrar a las ciudades dejan de usar ropa bordada o cortan su cabello para no ser reconocidas como “mujeres de pueblo”, además de evitar hablar su lengua materna.

Necesitamos sanar las heridas que el colonialismo dejó en nuestros cuerpos, socializar la información sobre salud, cotidianizar las curaciones, reapropiarnos de los conocimientos medicinales ancestrales que gravitan a nuestro alrededor actualmente. Además es necesario recuperar los ciclos naturales del cuerpo a través de un cambio de ritmo que difiera del ritmo acelerado de las ciudades donde la gente no tiene tiempo para pensar, ni sentir, ni escuchar sus ritmos internos, hacer consiente nuestra respiración, saber distinguir la localización de nuestros órganos, saber expresar nuestros sentimientos y nuestras

¹⁹¹ Loc. Cit. Pág. 54.

¹⁹² Loc. Cit. Pág. 48.

necesidades somáticas, entre muchas otras posibilidades necesarias para el reconocimiento y la reconexión con nuestro cuerpo-territorio. Es precisamente en este reconocimiento y cuidado corporal que es necesaria la resistencia contra las grandes agroindustrias que enferman nuestros cuerpos, a partir de la soberanía alimentaria y la re apropiación de la tierra mediante el cultivo para la regeneración y reconexión con nuestra madre tierra, puesto que la relación alimento-ambiente-cuerpo-territorio son indisociables para la salud física-mental-espiritual-emocional- de nuestra corporalidad.

La re-existencia del cuerpo es una apuesta por la desobediencia civil, por la transgresión de los cánones estéticos y los patrones alimenticios de consumo chatarra que nos enferman y que contaminan la tierra. Es una apuesta a la rebeldía por ser felices y sanxs en un sistema que quiere que vivamos enfermxs odiando, rechazando y ocultando nuestros cuerpos buscando cambiarlos hasta la muerte. Es comenzar a vivir y disfrutar realmente la existencia somática, dar el siguiente paso de la resistencia y permitimos existir en un nuevo paradigma donde verdaderamente decidamos sobre nuestros cuerpos; los cuerpos sanados están siendo emancipados. La salud en tiempos de guerra contra lxs cuerpxs es transgresiva. Estar felices y sanxs es un acto de rebeldía.

La resistencia es una de las útiles herramientas de la desobediencia sin embargo es sólo una parte, es momento de transgredir hacia una verdadera existencia de nuestro ser, fuera de considerarnos sólo una máquina automática. Es en nuestra memoria corporal donde reside la sabiduría de nuestrxs ancestrxs, en nuestra conciencia sobre la situación hegemónica mundial la fuerza para no reproducir en nuestras vidas los patrones que no queremos. Por supuesto es necesario reconocernos como seres que forman parte de la naturaleza junto con muchos millones de seres y dejar de considerarnos superiores.

En mi última entrevista con Ángela Méndez Hernández en la primavera de 2015, después de mirar una noticia en el periódico sobre la destrucción de un manglar, hablamos de la desensibilización y desconexión que lxs humanxs tenemos con la naturaleza que nos rodea a lo que Ángela concluyó: *"lxs tiernícolas (como llamaba cariñosamente a lxs humanxs) actuamos así porque tenemos miedo de la naturaleza interna y externa que es misteriosamente incontrolable, aunque nos guste creer lo contrario, dentro de nosotrxs sabemos que es así"*

Las comunidades indígenas tienen conocimientos milenarios que han resguardado por siglos; muchos se perdieron, otros se transformaron, otros probablemente estén intactos y otros sean adoptados, pero lo que es una realidad es que estas personas tienen mucho que decir y nosotrxs mucho que escuchar puesto que han permanecido en un silencio forzado por cientos de años, es momento de prestar atención sin prejuicios. Jaltianguis es sólo uno de los muchos ejemplos de comprensión del cuerpo, naturaleza, sociedad, territorio, espacio, medicina y enfermedad que tiene la población rural mexicana como producto de la interacción de distintas culturas y del consecuente mestizaje.



Ángela Méndez Hernández en entrevista en Jaltianguis.

CONCLUSIONES

*... es la naturaleza y no el alboroto de las multitudes
quién puede guiarnos hacia la verdad,
y para iniciarse en los misterios de la ciencia
es preciso retirarse a la soledad y
desarrollar la inteligencia por la reflexión.*

La libertad podría renacer del amor a la naturaleza.

Eliséé Reclus.

El sistema antropocéntrico patriarcal en el que vivimos lxs occidentales actualmente se basa en la idea de la superioridad humana frente a otras especies y la ciencia ha tomado el papel que hace siglos ocupaba la religión católica, ahora adorando nuevos dioses: tecnología y dinero.

El reconocimiento de lxs seres humanxs con la naturaleza como parte de una totalidad en constante cambio y movimiento donde no existen jerarquías, más bien todxs somos componentes de una misma unidad o vivir como si el mundo estuviera dirigido por una serie de fuerzas divinas, diosxs y factores sobrenaturales donde lxs humanxs no somos actores principales, sino más bien secundarios, son y fueron desde hace siglos pensamientos y formas de vida que transgreden la ética católica y por lo tanto fueron perseguidos en ambos continentes (Europa y América) durante una ardua campaña que ha durado siglos.

Una cultura se impuso sobre las otras; el pensamiento cristiano, y posteriormente el científico racional, intentaron eliminar lo pagano, lo incivilizado, lo otro, sin embargo todos estos pueblos pelearon para sobrevivir y tuvieron procesos de intercambio, negociación y autodescubrimiento desde una visión impuesta. Mediante la transmisión oral de su cultura, el apoyo mutuo, la práctica agrícola, médica y ritual oculta lograron permanecer hasta este siglo XXI con una visión del mundo y forma de vida diferente a la capitalista.

Durante este proceso de investigación analizamos a través de diferentes escalas el encuentro de la cultura zapoteca y la occidental para culminar con un estudio de la sociedad

actual mestiza de Santa María Jaltianguis y así aproximarnos a su perspectiva de espacio-cuerpo-territorio desde un análisis geográfico.

Este análisis hizo énfasis en la corporalidad e historia femenina dentro de la cultura zapoteca y occidental previo y posterior a la época colonial donde el proceso de sometimiento de los cuerpos de las mujeres tuvo auge en el episodio de la historia conocido como “Caza de brujas”. Esto con el fin de proponer un modelo comparativo entre el proceso de dominación de la naturaleza con el del cuerpo de la mujer que progresiva y simultáneamente han ido ocurriendo desde esta época por parte de la ciencia, la cual se erigió como modelo rector de las relaciones sociedad/naturaleza, como pudimos observar en la historia del Modelo Médico Hegemónico. El discurso de la corporalidad se transforma en la metáfora de la *máquina perfecta* donde los cuerpos se convierten en el principal medio de explotación moldeado por la disciplina del trabajo. También comparamos la cacería de brujas con la persecución de sanadorxs indígenas en el Nuevo Mundo para exhibir como esta estrategia es repetida por las autoridades con la finalidad de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí en ambos continentes.

Con el objetivo de indagar sobre el papel de las mujeres en una cultura diferente a la occidental, re pensar como pudo ser la relación entre géneros en Mesoamérica y aportar al debate sobre la situación actual de las mujeres en las comunidades zapotecas y su importancia dentro de las luchas por la defensa del territorio y la transmisión de conocimientos ancestrales, analizamos particularmente la escala cuerpo desde su perspectiva, como mujeres sanadoras que realizan una labor social importante (como es sanar enfermedades y ayudar en las labores de parto) muchas veces de manera gratuita, dentro de un sistema machista que nos las toma en cuenta al momento de tomar decisiones en lo que respecta al territorio comunal y su propio cuerpo, cuando en muchos casos ellas conforman más del 50% de la población total en sus comunidades.

Es complejo abordar un tema como la corporalidad en la medicina zapoteca desde la academia que está enmarcada dentro de la cultura occidental, puesto que en nuestra racionalidad no tenemos aún muchos parámetros para la comprensión de la otredad, palabras occidentales no pueden dar cuenta de lo que pasa en una cosmovisión ajena. Este

hecho constituye la fuerza política de estas comunidades puesto que la racionalidad occidental no ha logrado penetrar todos los ámbitos del conocimiento, aún hay muchas incógnitas para nosotrxs que las personas en comunidades indígenas ya tienen resueltas, pero desde nuestra perspectiva son inexplicables. El/La investigador(a) nombrará las cosas y las explicará desde su cosmovisión porque no tiene otra, desgraciadamente le será imposible hablar y entender desde la otra cosmovisión, aunque su objetivo sea ser neutrx no podrá serlo. Sin embargo el proceso de investigación dará lugar a nuevos cuestionamientos en el intento de plantear y explicar una problemática, además hace reflexionar sobre los conocimientos previamente adquiridos para tratar de comprenderla, lo cual es sumamente enriquecedor para el/la que investiga. Para la/el geógrafx la práctica de campo es el momento donde ocurre la comprensión de la teoría en el espacio y para esta investigación la observación participativa fue de vital importancia, ninguna de las anteriores reflexiones habría surgido dentro de un aula o una biblioteca.

Como explicó el geógrafo anarquista Pior Kropotkin en el siglo XIX, el apoyo mutuo ha sido y es fundamental para la evolución y existencia humana. Las comunidades indígenas zapotecas son muestra de ello pues esta idea no le es ajena, la llevan a la práctica desde hace siglos mediante el tequio y la guelaguetza, es parte de su legado ancestral. Mediante el apoyo mutuo han logrado la supervivencia de su cultura, gracias a su capacidad de pensarse a sí mismxs como una unidad, reinventándose para sobrevivir organizadxs en conjunto.

La visión comunitaria de la salud que tienen las sanadoras oaxaqueñas es otro ejemplo de apoyo mutuo y solidaridad que existe entre la comunidad zapoteca. Su concepción del mundo y el cuerpo donde la salud humana precisa de un equilibrio interno y externo permite comprender su relación con la naturaleza, donde esta es educadora e instrumento para equilibrar el alma y sanar al mismo tiempo. Plantas, animales y minerales compartimos un mismo espacio, como partes complementarias de un gran cuerpo al que llamamos planeta Tierra.

La mezcla del mundo onírico con la realidad material, su relación con seres sobrenaturales que habitan el bosque o el agua, la invocación a elementos de la naturaleza o animales que se presentan para sanar son parte de esa otredad a la que las mujeres de Jaltianguis

pertenecen pues es parte de su cultura y a la que lxs nacidxs en las sociedades industriales urbanizadas en México nos es difícil comprender y penetrar, sin embargo esto no deja de ser una realidad para ellas y de coexistir con la nuestra.

Nuestro mundo ha sido desencantado y nuestros cuerpos domesticados para que podamos funcionar como máquinas autómatas al servicio del capital. La educación académica ha contribuido a este adiestramiento, es momento de cuestionarnos todo. Cómo somos y como vivimos está en pugna entre cómo deseáramos ser y como anhelamos vivir, es momento de caminar hacia la síntesis final entre el espacio interior y el exterior donde la naturaleza será nuestra verdadera educadora y el apoyo mutuo el pilar de nuestra siguiente evolución. La geografía no convencional tiene mucho que aportar en estos tiempos de crisis civilizatoria. Nuestra realidad demanda una geografía al servicio de la naturaleza y la sociedad, no del capital.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzálo. *Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* Instituto Nacional Indigenista. México, 1963.
- Anzures, Bolaños M. *La medicina tradicional en México.* Secretaría de Educación Pública. México, D.F. 1983.
- Astorga Diego. *Oaxaca. Corazón de maíz.* Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano. Oaxaca 2016.
- Austin, López Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan.* Fondo de Cultura Económica. México, 1995.
- Ávila, Alfredo, “Sin independencia no hay soberanía”, en Schiavon, Jorge, et. al. *En busca de una nación soberana. Relaciones internacionales de México, siglos XIX Y XX,* CIDE-SER, México, 2006.
- Bernal, Ignacio. *Formación y desarrollo de Mesoamérica. Historia general de México.* El colegio de México. México, D.F. 2001.
- Betancourt, Alberto. Cruz, José. *Bioprospección transnacional de microorganismos. Del saber indígena al saber transnacional.* UNAM. México, D.F, 2009.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada.* CNCA/Grijalbo. México, 1990.
- Carlos Brokmann Haro, *La estera y la silla. Individuo, comunidad, Estado e instituciones jurídicas nahuas.* Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México, 2006.
- Carmagnani, Marcelo. *El otro occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización,* FCE, Colegio de México, México, 2004, cap. 1 “La inserción”, pp. 15-69
- Carrillo Trueba, César. *Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo.* UNAM. Programa Universitario México Nación Multicultural: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. México 2013.
- Cauvin, Jacques. *Naissance des divinités, naissance de l’agriculture.* Flammarion. París, 1997.
- Ceceña, Ana Esther. Gasparello, Giovana. *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México.* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2009.
- Cockroft, James. *Class formation, Capital acumulación and the State.* Monthly Reviews Press. New York 1990.
- Descola, Philippe. *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas.* Editorial Siglo XXI. México, DF, 1996.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Ediciones Trilce. Montevideo, Uruguay, 2010.
- Douglas, Mary. *Como piensan las instituciones.* Editorial Alianza. Madrid, 1996.
- Díaz, Floriberto. *Comunidad y comunalidad, en Culturas Populares e Indígenas. Diálogos en la acción, segunda etapa.* DGCPI. México. 2004.
- Ehrenreich, Bárbara. *English, Deirdre. Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras femeninas.* Editorial La Sal. Barcelona, España. 1981.

- Echeverría, Bolívar. Definición de la cultura. Fondo de Cultura Económica-ÍTACA. México, 2010.
- Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1998.
- Entralgo, P. Laín. Historia de la Medicina. Salvat Editores. México, D.F. 1998.
- Federici, Silvia. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, 2010.
- Flannery, Kent. Marcus, Joyce, The cloud people. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations. Percheron Press. Eliot Werner Publications, Inc. U.S.A. 1983.
- Flannery, Kent. "The Origins of Agriculture". *Annual Review of Anthropology* 2 (October 1973).
- Foucault, Michel. Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002.
- García Moll, Roberto. El mundo mixteco y zapoteco. Editorial Jilguero. México, D.F. 1992.
- Gómez Muñoz, Maritza. Saber indígena y medio ambiente, en La complejidad ambiental. CEIICH/UNAM. Siglo XXI. México. 2000.
- Gotzsche, Peter. Medicamentos que matan y crimen organizado. Editorial Los libros del Lince. España, 2014.
- Glockner, Julio. Los sueños del tiempo, en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica. El Colegio Mexiquense-UNAM. 2003
- Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario. Fondo de Cultura Económica. México, 1991.
- Guatarri, Félix. Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Traficantes de sueños. Madrid, 2001.
- Guzmán Medina, María Guadalupe. Prácticas médicas tradicionales en Yucatán. Del saber indígena al saber transnacional. UNAM. México, D.F., 2009.
- Harvey, David. Breve Historia del Neoliberalismo. Editorial Akal. 2007
- Holland, W.R. Medicina maya en los altos de Chiapas. INI. México, 1978.
- Jiménez Luna, Feliciano. Santa María Jaltianguis Ixtlán, Oaxaca compendio de datos geográficos, demográficos, históricos, socioeconómicos, estadísticas y variedades de este pueblo. Ixtlán, Oaxaca 1995.
- Kirchhoff, Paul. Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, en Suplemento de la revista Tlatoani Núm. 3, ENAH. México D. F., 1960.
- Leis, Hector Ricardo. El ambientalismo está muerto, viva el ambientalismo, en La modernidad insustentable. Las críticas del ambientalismo a la sociedad contemporánea. Nordan-Comunidad. Montevideo, 2004
- Le Goff, Jacques. Por un autre Moyen Age. Gallimard. París, 1977.
- Lefebvre, Henry. La producción del espacio. Capitán Swing Libros. Madrid, 2013.
- Leroi Gourhan, André. Le Geste et la Parole. La mémoire et les Rythmes. Albin Michel. París, 1979.

- López Austin, Alfredo. El conejo en la cara de la Luna. Ensayo sobre mitología de la tradición mesoamericana. INAH. CONACULTA. Ediciones Era. México, D.F., 2014.
López Austin, Alfredo. Los mitos del tlacuache. Alianza Editorial. México, D.F. 1990.
- López Bárcenas Francisco, “De la autonomía al indigenismo”, Massiosare, Suplemento de La Jornada, México, 30 de julio del 2000.
- López Hernández, Miguel Ángel. Encuentros en los senderos de Abya-Yala. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador. 2004
- Leroi Gourhan, André. Le Geste et la Parole. La mémoire et les Rythmes. Albine Michel. París, 1979.
- Kirchhoff, Paul. Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, en Suplemento de la revista Tlatoani Núm. 3, ENAH. México D. F., 1960.
- Lozoya, Xavier. Los señores de las plantas. Medicina y herbolaria en mesoamérica. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pangea Editores, S.A de C.V. México, D.F., 1991.
Lozoya, Xavier. La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México. Folios Ediciones S.A. 2ª edición. México, 1984.
- Maldonado A, Benjamín (2010). Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México, La nueva educación comunitaria y su contexto. México, Distrito Federal, 2010.
Maldonado Alvarado, Benjamín. Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca. Centro INAH Oaxaca. Oaxaca, 2002.
- Mancano, Bernardo, 2009. Territorio, teoría y política. En Georgina Calderón y Efraín León. Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. ITACA. México.
- Mauro Marini, Ruy. Dialéctica de la dependencia. Ediciones Era. Decimoprimer reimpresión. México, 1991.
- Mead, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1981.
- Merchant, Carolyn. *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*. The University of Chicago Press. Chicago, Illinois.
- Menéndez, Eduardo. Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud. Cuadernos de la Casa Chata. México, 1983. Núm. 179.
- Norman R. Farnsworth. “Screening plants for new medicines”, Biodiversity, E.O. Wilson (ed.), Washington D.C. National Academy Press, 1998.
- Nouzelliles, Gabriela. Introducción, en La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina. Paidos. Buenos Aires, 2002.
- Méndez, Ángela. López, María. Herbolaria oaxaqueña para la salud. Instituto Nacional de las Mujeres. México. 2009
- Paredes, Julieta. Hilando fino: Desde el feminismo comunitario. Editorial El Rebozo, Grietas y Lente Flotante. Querétaro, México, 2012.

- Parinetto, Luciano. Streghe e política. Dal Renacimiento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude. Istituto Propaganda Librería. Milán, Italia 1998.
- Pierre Thuillier, Le petit savant illustré. París, Seuil. 1980.
- Pinkola Estes, Clarissa. Mujeres que corren con los lobos. D Ediciones B, S.A., 1998 Bailén, Barcelona, España, 2001.
- Porto Golcalves, Carlos Walter. El desafío ambiental. México, PNUMA, 2006.
- Ramos, Carmen. García Peña, Ana Lidia. Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México. El colegio de México. México, 2008.
- Riva Palacios, Vicente. México a través de los siglos. Editorial Cumbre, Tomo III. México, 1989.
- Reclus, Élisée. El arroyo. Editorial Media Vaca. Valencia, España. 2001.
- Rosas, Alejandro. Remedios para cuerpo y alma. Ambar diseño editores. México, D.F. 2007.
- Rossell, Cecilia. Ojeda Díaz, Maria. Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca. CIESAS. México, D.F 2003.
- Riva Palacios, Vicente. México a través de los siglos. Editorial Cumbre, Tomo III. México, 1989.
- Robles Santa Ana, Arantxa. Una aproximación al rol de la mujer precolombina en América. Dialnet revista en línea. Universidad de la Rioja. España, 2014
- Soriano Hernández, Silvia. Lucha y resistencia indígena en el México colonial. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. San Cristobal de las Casas, Chiapas, 1994.
- Stanley, J., Barbara H. Stein. La herencia colonial de América Latina. Siglo XXI. México, 1975.
- Stornaiolo, Ugo, La vida cotidiana de los antiguos pueblos americanos, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2010.
- Toledo, V.M., P. Alarcón. Biodiversidad y Pueblos Indios en México y Centroamérica. CONABIO. Biodiversitas. México, 2002.
- Treviño, Carlos. Medicina prehispánica de México. Editorial Panorama. México, 1992.

Enlaces relacionados:

-  Appendini, Kirsten. Nuijten, Monique. El papel de las instituciones en contextos locales: cuestiones metodológicas. Pág. 258. En línea: http://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/9_El_papel_de_las_instituciones.pdf .

- ✚ Cabnal, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Pág. 12. En línea: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- ✚ Carlos Brokmann Haro. Comunidad, derechos y obligaciones. El tequio como mecanismo de solidaridad social. Artículo completo en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhumex/cont/15/art/art7.pdf>

- ✚ Carbajal Morales, Erika. Pasos básicos para elaborar un estatuto comunal. En línea: <http://tequiojuridico.org/tequiojuridico/2013/02/Estatuto-Comunal.pdf>

- ✚ Castro Soto, Juan. Pukuj.Biopiratería en Chiapas. En línea: <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/BCEPCGMAYA.pdf>

- ✚ Ceceña, Ana. Hegemonía y bioprospección. El caso del International Cooperative Biodiversity Group. En línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12499408>

- ✚ Descartes, René. Tratado del hombre. En línea: <https://es.scribd.com/doc/200593534/Descartes-Rene-Tratado-Del-Hombre>

- ✚ Documento en línea: «Darwin Correspondence Project - Letter 814 — Darwin, C. R. to Hooker, J. D., (7 Jan 1845)»

- ✚ García, Bibiana. Los Pueblos Indígenas Frente al Nuevo Milenio, pp. 126, 130. En línea: <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/BCEPCGMAYA.pdf>
<http://www.jornada.unam.mx/2008/03/29/index.php?section=cultura&article=a08n1cul>

- ✚ Servicios Médicos zapotecos. Datos extraídos de: www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=zapoteco&mo=&demanda=&orden=&v=

- ✚ Maldonado Alvarado, Benjamín *Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 159-160. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México. En línea: <http://www.redalyc.org/pdf/286/28643473009.pdf>.

- ✚ Malleus maleficarum en línea: http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/bitstream/handle/123456789/169/El_malleus_maleficarum.pdf;sequence=1

- ✚ Servicios Médicos zapotecos. Datos extraídos de:
www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=zapoteco&mo=&demanda=&orden=&v=
- ✚ Sobre ley de prohibición de plantas medicinales 1999: Documento en línea:
<http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/a1512993.html>
- ✚ Sobre privatización de plantas medicinales en México:
<http://www.proceso.com.mx/414742/alertan-que-la-cofepris-insiste-en-prohibir-el-uso-de-200-plantas-medicinales>
<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2014/Agosto/06/3953-Recurre-a-la-herbolaria-el-80-por-ciento-de-la-poblacion>