

**Sexualidad, género y colonialismo desde la experiencia cultural
de mujeres zoques de Chiapas, México**

**Sexuality, Gender, and Colonialism from the Cultural Experiences
of Zoque Women in Chiapas, Mexico**

Eva Ruth Vázquez García¹

Adriana Terven Salinas²

¹Escuela primaria bilingüe Rosario Castellanos Figueroa, Nuevo San Juan Chamula, Chiapas, México. evaruthvazquezgarcia84@gmail.com,

 <https://orcid.org/0009-0008-0508-7949>

²Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), Querétaro, México. adriana.terven@uaq.mx,  <https://orcid.org/0000-0001-7236-9614>

Resumen

A partir de las experiencias de mujeres indígenas zoques de Chiapas, México, nacidas entre las décadas de 1940 y 1960, y que se dedicaron a la partería, se buscó identificar las normatividades que configuran la opresión de género. El análisis se centra en la sexualidad y el cuerpo, desde la tensión entre el sistema moderno-colonial de género y las concepciones culturales propias. La investigación se sustenta en la documentación de narrativas biográficas en lengua materna, lo que permitió acceder a un

CÓMO CITAR: Vázquez, Eva Ruth y Terven, Adriana. (2026). Sexualidad, género y colonialismo desde la experiencia cultural de mujeres zoques de Chiapas, México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 12, e1328.
<http://dx.doi.org/10.24201/reg.v12i1.1328>

Recibido: 12 de febrero
de 2025

Aceptado: 30 de enero
de 2026

Publicado: 27 de abril
de 2026



corpus de conocimientos, prácticas y creencias relacionadas con la salud de las mujeres y los críos, el cual representa parte de la cultura del pueblo zoque, así como pautas para revelar el orden colonial en la conformación de sentidos de identidad. La puesta en diálogo de perspectivas de género y feministas con el colonialismo fue esencial para incorporar la raza en el estudio de la configuración de órdenes de opresión, así como de ámbitos de pervivencia cultural.

Palabras clave: género; sexualidad; etnicidad; colonialismo.

Abstract

Based on the experiences of indigenous Zoque women from Chiapas, Mexico—born between the 1940s and 1960s and engaged in midwifery—this study seeks to identify the norms that shape gender oppression. The analysis focuses on sexuality and the body within the tensions between the modern-colonial gender system and indigenous cultural conceptions. The research is grounded in the documentation of biographical narratives in the Zoque language, which provides access to a corpus of knowledge, practices, and beliefs related to the health of women and children. This corpus represents part of Zoque cultural life, while also offering analytical cues for revealing the colonial order in the construction of identity. The dialogue between gender and feminist perspectives and colonial approaches is central to incorporating race into the analysis of the configuration of systems of oppression, as well as spaces of cultural survival.

Keywords: gender; sexuality; ethnicity; colonialism.

Introducción

El estudio cultural de la sexualidad femenina en pueblos no occidentales ha sido un tema de interés para la antropología desde mediados del siglo XX, desde donde se han desarrollado diversas aproximaciones enfatizando en aspectos como la contaminación simbólica de la sangre menstrual, o destacando la fuerza creadora de las mujeres en

relación con la naturaleza. Desde la década del 2000, las investigaciones se han interesado por advertir “la construcción del género y del poder en la vida social, y las identidades sexuales” (Vásquez-Santibáñez y Carrasco-Gutiérrez, 2017, p. 101). El presente artículo buscó identificar las normatividades que configuran la opresión de género, a partir del análisis de la sexualidad y su influencia en la conformación de sentidos de identidad, en contextos étnicos e históricos específicos.

Respecto de la postura epistémica, el análisis puso en diálogo aproximaciones desde los estudios de género y feministas con el colonialismo, desde la posición de académicas y activistas indígenas; de esta manera, se aborda un contexto racializado en el que imperan preceptos occidentales provenientes de la religión, la medicina y la educación en convergencia con la cultura del pueblo zoque. En este sentido, las preguntas de investigación giraron en torno a: ¿bajo qué órdenes de opresión se ha constituido el cuerpo y la sexualidad de las mujeres zoques?, ¿cómo influye la normatividad de la sexualidad en la conformación de identidades de género?, ¿cuáles son las creencias, prácticas y conocimientos relacionados con la salud sexual?

El artículo se compone de tres apartados, en el primero se problematiza en torno a la visión asociada con la sexualidad reproductora y sus implicaciones en la vida de las mujeres zoques. Se identifican los mecanismos de imposición, cuya profundidad histórica se advierte en la lengua y en prácticas como la norma de la vergüenza, lo que ha conformado una normatividad de la sexualidad; a partir de ello, se muestra la manera en cómo se producen identidades de género en las que la etnicidad también influye en la constitución del género.

El siguiente apartado indaga sobre las ideas basadas en la peligrosidad del cuerpo de las mujeres, cuya configuración se sostiene en sus procesos fisiológicos. Se destaca la visión ambivalente del cuerpo: peligrosidad/potencia-sanadora; lo cual permitió advertir la tensión entre el mal de ojo desde la perspectiva europea y las concepciones zoques de arraigo mesoamericano, cuyo entramado ha dado pauta a la formación de relaciones históricas de desigualdad. Esto último da cauce al tercer apartado, en el que se presenta un *corpus* de prácticas y conocimientos relacionados con la salud sexual de las mujeres y sus críos, basados en el sistema frío-caliente. De esta forma se pretende contribuir al estudio de los sistemas de opresión y pervivencia cultural, como parte de la historia del

pueblo zoque, desde las experiencias cotidianas y los campos de conocimiento que son propios de las mujeres.

Metodología

El estudio se realizó con siete mujeres con edades entre los 57 y los 81 años, en el momento de la investigación en 2023, originarias de los municipios de Tapalapa y de Ocotepec, al norte de Chiapas, México. Todas ellas son de origen zoque dedicadas a la partería o *unympiwi* como se denomina en lengua materna a quien levanta al bebé, como se traduce literalmente. La estrategia metodológica tuvo como propósito la producción de narrativas biográficas sobre sexualidad, por medio de la realización de entrevistas en profundidad con base en un guion previamente diseñado para indagar y documentar experiencias relacionadas con la menarquia, la menstruación, el embarazo, el parto y el puerperio. Las entrevistas se llevaron a cabo en la casa de cada una de las participantes¹, la comunicación fue en zoque, lo que permitió conocer las vivencias desde los propios referentes lingüísticos y, por tanto, acceder a lógicas culturales. Los testimonios se grabaron en audio, posteriormente se realizó una traducción libre al español y el glosado de palabras clave², lo cual estuvo a cargo de Eva Ruth Vázquez García quien es hablante de zoque y originaria de este pueblo indígena.

1. La sexualidad en la conformación de identidades de género

Frente a la preminencia del enfoque biológico que determina el hecho sexual, coincidimos en la necesidad de abordar la sexualidad desde una perspectiva sociocultural, que permita vincularla con las diversas situaciones en las que se desenvuelven las mujeres. Lagarde (1990) ha mencionado que la condición genérica de las mujeres está estructurada en una sexualidad escindida entre “una sexualidad maternal y una vida reproductora, organizadas en torno a un cuerpo procreador” (p. 163) y una sexualidad erótica. Vance (1997) refiere que desde la teoría feminista se ha señalado la manera en cómo se ha usado “la

¹ Con el propósito de resguardar la privacidad de las mujeres, las menciones a ellas se hacen por medio de pseudónimos.

² Los zoques vienen de la familia lingüística zoque-mixe, están ubicados al norte del estado de Chiapas, México. Es necesario mencionar que en la lengua zoque no se utilizan artículos femeninos ni masculinos para determinar el género del sustantivo, las traducciones libres al español han sido lo más fieles posible a las expresiones transmitidas, de ahí que tengan errores gramaticales.

reproducción para relacionar el género con la sexualidad, explicando así la inevitabilidad y naturalidad de la subordinación de las mujeres” (p. 104). La autora señala que es necesario ver los sistemas de género y sexualidad de manera separada, y si bien están entramados, uno no explica al otro.

En este sentido, en la investigación realizada nos interesamos por ver cómo se configura la sexualidad en un mecanismo de opresión. Por tratarse de una población diferente a la sociedad occidental se incorpora a la discusión el enfoque del colonialismo. Lugones (2008) señala que el género fue una imposición colonial, introducido por Europa en las sociedades precolombinas como un proceso “de larga duración, entramado en la colonialidad del poder hasta el presente” (p. 99)³. La autora habla del sistema moderno-colonial de género, cuyo dominio se constituye en el control del sexo, sus recursos y productos bajo una ideología biológica moderna; en el caso de las mujeres colonizadas, argumenta que el género se racializó, marcando diferencias respecto de las europeas blancas. En un sentido similar, Cabnal (2010) habla sobre el efecto colonizador presente hoy en día, el cual sentó las bases que coloca a las mujeres indígenas en condiciones particulares de desventaja, frente a otras mujeres no atravesadas por la raza.

Aguilar (s/f) señala que, no tomar en cuenta lo anterior, ha tenido como consecuencia que se considere que la violencia de género es un rasgo indisoluble de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, ocultando su constitución como un fenómeno histórico y situado; de aquí la necesidad del lente del colonialismo para mirar la conformación de la opresión. Este contexto es necesario tenerlo en cuenta, pues es donde se sitúan las vivencias de las mujeres zoques involucradas en esta investigación; en este sentido, al análisis de los sistemas de género y sexualidad, se suma la dimensión de la raza o etnia, para plantear un diálogo entre distintas aproximaciones.

Hablar de sexualidad no es fácil, representa un tema regido por normas de género, las cuales abarcan el ámbito doméstico y el público. Para la región de Los Altos de Chiapas, Velasco-Dominguez (2014) retoma el testimonio de una mujer de entre 64 y 70 años, que corresponde con la generación de mujeres con las que se trabajó en esta investigación, quien menciona que en la escuela no se hablaba del tema de sexualidad, incluso se

³ Lugones (2008) retoma la noción de colonialidad del poder de Anibal Quijano, la cual planteó a partir de la clasificación de la población en términos de raza, lo que posibilitó la constitución del sistema de género.

sancionaba a quienes preguntaran al respecto, lo cual explica que era debido a que los maestros eran indígenas y les daba vergüenza hablar del tema. Lamas (1994) dice que la sexualidad “es construida discursivamente, regulada y reglamentada mediante prohibiciones y sanciones que le dan, literalmente, forma y direccionalidad” (p. 11). Eva Ruth Vázquez García coautora de este artículo, quien labora como maestra de primaria en Nuevo San Juan Chamula, Chiapas, refiere que le pidieron dividir al grupo de quinto grado de primaria entre hombres y mujeres para hablar del tema de la reproducción humana.

Cuestiones como éstas representaron retos metodológicos en la investigación realizada, en cuanto a desentramar la influencia del control social del género, del pensamiento y el actuar de las mujeres participantes quienes, por su generación, sus vivencias relacionadas con la menstruación, embarazos, partos y lactancia fue entre las décadas de 1960 y 1980, época de las “costumbres de antes”. La cuestión de la vergüenza y su relación con la desinformación se observó como un mecanismo de opresión genérica en las participantes; diversos estudios hacen referencia a esto, al señalar el ocultamiento y el no-nombramiento de la menstruación, (véase, López-Hernández, 2017; Vázquez-Santibáñez y Carrasco-Gutiérrez, 2017; Velasco-Domínguez, 2014). El ciclo menstrual se presenta en la vida de las mujeres cada mes durante aproximadamente 40 años; no obstante, en diversas sociedades del mundo la forma de gestionarla ha sido desde el tabú de la menstruación, lo que ha influido en su valoración de manera negativa, así como en la regulación del comportamiento de las mujeres, en particular, el control de su capacidad reproductiva por medio de prohibiciones y sanciones.

En este sentido, la importancia de la menarquia tiene que ver con que representa el momento en que se cristaliza la relación del cuerpo con la reproducción, manifestándose en la vida social de las adolescentes. En cuanto a las experiencias de las mujeres zoques sobre su primera menstruación, coincidieron en hablar sobre su desconocimiento:

Hace mucho tiempo no nos decían, no nos decían; a veces te viene tu menstruación y no sabes que hacer, te sorprende, nadie te dice, no te dicen que ya es la edad de menstruar, no te dicen, sólo te dicen que si vas a platicar con los chamacos te puedes embarazar (Raquel, comunicación personal, 18 de septiembre de 2023).

La narración antigua dice que es por tener relaciones, eso es lo que lo provoca [la menarquia] (Benedicta, comunicación personal, 11 de julio de 2023).

Velasco-Domínguez (2014) explica que, por la norma de vergüenza ante lo sexual, no se informa a las adolescentes de los cambios que tendrán en la pubertad, como el crecimiento de los pechos, la llegada de la menstruación, entre otros; el desconocimiento de esto producía vergüenza, pena, miedo o rareza. Como parte de la desinformación, se observa la regulación de las relaciones sociales, a muchas de las entrevistadas les dijeron que, si hablaban con los jóvenes se embarazaban o les venía la menstruación, lo cual consideraban una sanción. Lagarde (1990) habla de la expropiación de la sexualidad de las mujeres, lo que define genéricamente su condición y modos particulares de vida: la sexualidad procreadora, primero custodiada con la menarquia y después como único designio. Lo anterior se relaciona con la normatividad de la sexualidad, la cual se transmite y sustenta a través de “las relaciones permitidas y las proscritas, los mitos que las fundamentan y los castigos, se vuelven conciencia a través de la religión y de la moral sexual plasmada en las leyes y en las creencias” (Lagarde, 1990, p. 573).

Por su parte, Cumes-Simón (2018) habla de esto como una estructura de dominación sobre los pueblos indígenas, lo cual denomina colonialismo interno, cuando el carácter colonial del Estado y la sociedad instaure sus propios modelos. La profundidad histórica de esto se puede apreciar en la lengua materna: el vocablo en zoque para menstruación es *kaj'ku'y*, cuya traducción es enfermedad, y para embarazo es *nyukubö*, que se traduce como: yo estoy contagiada. En el contexto social, estos estados provocan vergüenza y se entienden como una sanción. Si bien los idiomas originarios revelan los universos semánticos de los pueblos indígenas (Aguilar, s/f), mostrando un conjunto de significados diferentes a los hegemónicos, también nos permiten ver la interiorización del colonialismo, como sucede con estos términos relacionados con la sexualidad de las mujeres zoques.

Una clave para inferir sobre esto es el de la presencia religiosa de la orden de San Agustín desde el siglo XVI en Tapalapa, Chiapas, cuyas doctrinas, centradas en la sexualidad y el matrimonio, han estado presentes por siglos en el mundo cristiano, “erigidas como fundamento en los tratados morales” (Mora-Montes, 2020, p. 572). Tales doctrinas

estipulan que es pecado venial el acto sexual fuera de la finalidad procreativa conyugal. En el caso de la palabra embarazo, mientras que en Tapalapa tiene un sentido asociado a la vergüenza y a la enfermedad; en Ocotepéc también se documentó el uso de otro vocablo para embarazo: *Tson'oyu'*, que se traduce como: encontrarse de frente con otra persona.

El vocablo que se utiliza en Tapalapa podría denotar la conformación de un neologismo⁴, el cual se constituye a partir de las necesidades del lenguaje para expresar la imposición de nuevas circunstancias, como la impuesta por la moral religiosa. En relación con esta variación lingüística, otra clave se aprecia en la palabra *poya kaj'ku'y*, que fue expresada por una de las participantes y que corresponde a otra manera de nombrar a la menstruación, se traduce como: enfermedad de la luna. La presencia de la palabra *poya* (luna), podría hacer referencia a la concepción mesoamericana que vincula a la menstruación con la luna, la tierra y la fertilidad (López-Hernández, 2011), lo cual dista de la percepción asociada a la sanción, ligada al control de la sexualidad reproductiva bajo el sistema moderno-colonial de género (Lugones, 2008).

Desde el enfoque del colonialismo es posible advertir en las formas en cómo intersecan sexualidad, género y raza, en la configuración de los mecanismos de opresión entre las mujeres zoques de esta generación. Para ahondar en ello, otra experiencia relacionada con la menstruación es la posterior carencia de una gestión menstrual. Entre los testimonios recopilados, se comentaba respecto de la relación entre la vergüenza y la falta de productos como toallas menstruales: “no te sientas porque te manchas y se mancha la silla [...] Mi abuelita iba cambiando de un lado a otro su nagua para que no se viera que estaba sucio” (Elsa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). Situaciones como éstas limitaban las actividades de las mujeres; por ejemplo, las adolescentes no iban a la escuela en esos días. Posteriormente, siendo más grandes de edad, Benedicta comentó: “cuando veían su menstruación, porque la menstruación no hay con que taparlo, no se puede andar (no se puede salir), no se puede trabajar” (comunicación personal, 11 de julio de 2023).

⁴ Estudios sobre neologismos en el náhuatl y el maya en la época colonial documentan la creación de palabras para navío, caballos, borregos, etc., las cuales son parte del repertorio lingüístico actual de estos pueblos (Flores-Farfán, 2013).

Durante los días de sangrado, las mujeres dejaban de realizar sus actividades, principalmente aquellas que se llevan a cabo afuera de la casa; en relación con las reglas vinculadas con el tabú de la menstruación, se encuentran “aquellas que prohíben que la mujer lleve a cabo sus actividades de producción” (Rosas-Riaño, 2019, p. 86), pero en la experiencia de las mujeres zoques, se manifestaba más bien como un impedimento. La falta de productos de gestión menstrual se puede ver como una forma de opresión, ya que además de impedirles salir, esto se refuerza con el tiempo que tenían que dedicar durante el día para lavar continuamente la ropa que se manchaba de sangre.

[...] no había nada, tú tenías tu nagua, tu vestido viejo, eso usabas como sábana porque a cada rato te lo quitaban; la que está menstruando no se le deja, se le está lavando a cada rato, uno se está secando la ropa, otro se está lavando la ropa, no las podían tener así porque se ensucia la ropa y tiene que estar lavando; no usaban pañal [toallas menstruales] puro trapos (Benedicta, comunicación personal, 11 de julio de 2023).

Posteriormente, se tuvo acceso a calzones; las mujeres cortaban pedazos de tela y los cosían dentro de estos para conseguir mayor absorción. Aun con las posibilidades de movilidad que esto podría traer, las mujeres entrevistadas comentaron sobre los embarazos por los que tenían que pasar continuamente. Al respecto, Mónica comentó: “A fuerza tenías que tener hijo, y si vas a tener hijo, era obligado; el mío, cada pronto tuve hijo, cada dos años, cada dos años” (comunicación personal, 12 de julio de 2023). Otra forma de coaccionar que encontramos relacionada con el control de la sexualidad es considerar que, si la mujer no está embarazada es porque está cometiendo adulterio.

Los hombres pensaban que si no se embarazaban era porque la mujer tenía otro hombre o estabas haciendo mal. Te hablo de mí; yo tuve ocho, ocho porque si yo no veía a cada rato un hijo, es que tenía un conocido (amante). Tú tiene a otro hombre que le hablas, por eso no quieres tener hijos, así me decía (Mónica, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Este “confinamiento exclusivo del género femenino en la sexualidad concebida como naturaleza, frente al despliegue social atribuido al género masculino” (Lagarde, 1990, p. 60), se plasma en el siguiente testimonio:

Llegué a probar la planificación; lo hice a escondidas porque yo soy la que va a sufrir y no él. Empecé a tener hijo a cada rato, me levanté y me puse dispositivo, donde me empezó a regañar, me empezó a regañar, casi me saca de la casa. Pelea porque pelea, tienes que tener mi hijo, yo soy el que le va a dar de comer, no tú, así me decía, por eso vi ocho (Mónica, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Las demás mujeres entrevistadas vivieron situaciones muy similares, ya que tuvieron más de ocho hijos. Además de la sexualidad reproductora, lo que expresa Mónica es revelador al sumar la sexualidad para otros (Lagarde, 1990), lo que se advierte en la prohibición del uso de anticonceptivos por parte de su esposo. Lo anterior refuerza la manera en cómo las mujeres son definidas desde la sexualidad, mientras que el hombre se define por el trabajo, lo que también se expresa en el testimonio. Estas experiencias se relacionan con la normatividad de la sexualidad, transmitida “a través de la iglesia, la escuela, los aparatos ideológicos, la familia” (Lagarde, 1990, p. 573); en este caso, hay que considerar nuevamente la presencia religiosa de los agustinos, en cuyas doctrinas se señala que: “El matrimonio es un bien porque permite la procreación. [...] Hay condena para las prácticas anticonceptivas y el aborto” (Mora-Montes, 2020, p. 572).

En suma, las experiencias compartidas relacionadas con el matrimonio revelan condiciones de vida regidas por un sistema de sexualidad influido por ideas religiosas, como las agustinas. A su vez, se advierte un cuestionamiento respecto del mandato de la procreación por parte de las mujeres zoques, cuya actividad en la partería, las llevó a tener otro tipo de concepciones sobre el cuerpo y la sexualidad, a partir de sus propios modelos culturales.

2. Peligrosidad y remedio, una posición de género ambivalente

El interés por el estudio de la sexualidad en la antropología se puede ubicar desde mediados del siglo XX, cuando se buscaba indagar en los aspectos simbólicos atribuidos a los procesos naturales como la menstruación o el embarazo, poniéndose especial atención en los tabúes y cosmovisiones. Entre los estudios clásicos revisados por Douglas (1973), se enfatizó en los valores negativos relacionados con la toxicidad y contaminación

simbólica de la sangre menstrual sobre la comunidad, las personas, los alimentos, las plantas, etc. Al respecto, la autora dice que: “En algunos lugares la contaminación menstrual se teme como un peligro de muerte, en otros, en modo alguno [...]. En algunos, toda excreción es peligrosa; en otros, se trata sólo de un motivo de broma” (Douglas, 1973, p. 164). Actualmente predomina una perspectiva que articula las categorías de género, poder e identidad, lo que ha permitido ubicar el análisis de la sexualidad como parte de las operaciones que estructuran la organización social y la condición subordinada de las mujeres.

En esta sección abordamos las narraciones de las mujeres sobre las creencias relacionadas con la peligrosidad del embarazo, la sangre menstrual y los loquios, las cuales ubicamos como parte de los mecanismos de opresión de género desde la normatividad de la sexualidad. Desde el enfoque del colonialismo, lo anterior configura identidades en la que la raza o etnia influyen en la constitución del cuerpo (Lugones, 2008). En este sentido, sobre las concepciones del cuerpo, Douglas (1973) refiere lo siguiente:

[...] todos los márgenes son peligrosos. [...] Cualquier estructura de ideas es vulnerable en sus márgenes. Era de esperar que los orificios del cuerpo simbolizaran sus puntos especialmente vulnerables. Cualquier materia que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal. El esputo, la sangre, la leche, la orina, los excrementos o las lágrimas, por el sólo hecho de brotar han atravesado las fronteras del cuerpo (p. 164).

Douglas (1973) menciona que hay pueblos en los que las emisiones corporales son fuente de impureza, lo que determina conductas rituales que han estado vinculadas a la menstruación, al parto y a la muerte. López-Hernández (2017) dice que en diversas culturas el cuerpo femenino se percibe como inestable por encontrarse en constante estado transitorio, al pasar por la menstruación, embarazo, parto y puerperio. “Durante estos periodos emana peligro que perjudica a distintas personas susceptibles a él; en otras ocasiones, su propio desequilibrio las hace vulnerables a enfermar y morir” (p. 93). Esta indeterminación, dice la autora, se interpreta como potencialmente peligrosa. Encontramos que, tanto lo que brota del cuerpo por sus orificios como los procesos fisiológicos, conceptualizados como márgenes y transitoriedad, representan vías de

explicación sobre la peligrosidad de las mujeres hacia los demás y hacia sí mismas también.

En particular, nos concentramos en los riesgos y daños sobre sí mismas y hacia los críos. En cuanto a los testimonios relacionados con la vulnerabilidad de las mujeres, están los asociados con el puerperio; durante este periodo, después del parto, se presenta un sangrado o hemorragia denominado loquios, debido a la herida que deja la placenta, dura en promedio cinco semanas y se caracteriza por una sangre roja oscura y de consistencia espesa. Benedicta, en su testimonio, habló sobre el impedimento que tenían las mujeres para salir, ya que el viento les hinchaba la cara. López-Hernández (2017) menciona que, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se piensa que “la pérdida de sangre durante la menstruación y el parto trae como consecuencia una merma en el *tonalli*⁵, por ello, se considera que dichas mujeres lo tienen disminuido y se debilitan” (p. 99). Por su parte, Rosas-Riaño (2019) habla desde la experiencia de las mujeres indígenas amazónicas sobre el aislamiento, el cual está encaminado a “resguardar a la mujer del vacío físico y energético que se produce durante el sangrado” (p. 91).

Si bien se observa una preocupación por la vulnerabilidad de la mujer en el postparto, a su vez se advierte en la peligrosidad que representa; Fidencia habló del aislamiento en el que ponen a las mujeres al construirles un cuarto aparte y de la susceptibilidad que presentan, así como del riesgo que presuponen hacia los demás, como son los niños.

No está permitido salir en el patio; te hacen tu cuartito, te amarran cobijas, allá duermes durante un mes, no te puede ver el sol ni el viento [...], quieres salir, ya no te aguantas ni tus pies porque estás encerrada porque viene el mal de ojo, viene a ver al niño. Por eso te hacen tu cuartito. La que tuvo hijo no puede salir porque *piaktukubia*, si comes cosas, también *piakdukubiaun*, y si *piakdukubia*, te puedes morir⁶ (Fidencia, comunicación personal, 19 de septiembre de 2023).

⁵ El *tonalli* es un vocablo en lengua nahuatl, López-Hernández (2017) explica que hace referencia a una entidad anímica que dotaba a las personas de vigor, calor y valor, y contribuía con el crecimiento.

⁶ El vocablo en zoque *piaktukubia* en su traducción libre al español es: le entra frío al cuerpo.

El riesgo que simboliza el sangrado se ha relacionado con la sangre que corre asociada a la muerte (Douglas, 1973; Godelier, 2005), aunque previamente haya habido un nacimiento; en el caso de la menstruación, es sangre que también pudo producir vida. Lo que se observa es una ambivalencia, “un sistema de fuerzas elementales opuestas ancladas en la dificultad de asimilar que las mujeres sean simultáneamente hacedoras de vida y a la vez portadoras de muerte” (Rosas-Riaño, 2019, p. 84). En el caso de las experiencias de las mujeres zoques entrevistadas, además de los loquios, en sus narraciones también se encuentra la ambivalencia entre la vida y la muerte expresada por medio de la sangre menstrual. Reinoso-Niche (2020) se refiere a esto como una dualidad; respecto de la menstruación, explica que entre los otomíes se cree que la mujer se está limpiando de la suciedad del cuerpo por medio de la sangre menstrual. “A pesar de que tal ‘lavado’ es visto positivamente [...], también se dice que la mujer menstruante contamina lo que se encuentra a su alrededor” (pp. 61-62). Respecto de las narraciones documentadas, Mónica y María señalaron que la primera menstruación o menarquia tiene efectos mortales, principalmente sobre los críos:

Hay gente que trae a su hija de 12 o 13 años, pero si ese la chamaca está menstruando por primera vez, puede que lo mate (al bebé), porque está en su máxima fuerza; por eso sus uñas se ponen rojas (Mónica, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Si lo viene a visitar la que está menstruando, se ennegrece, se hace feo [...] si le agarra la enfermedad al bebé, es capaz que se muera (María, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Entre los síntomas mencionados por las mujeres están: los niños lloran mucho, pujan, gritan, se ponen rojos o morados o pintos; también dijeron que se calientan y se despellejan. Esto se conoce como mal de ojo; en lengua zoque se denomina con el verbo *kene*, que es mirar. Resulta necesario hacer una distinción, Villa-Rojas (2010) señala que la acepción *mal de ojo* llegó con los europeos, así como su asociación con la envidia, la hechicería o el rencor; este término englobó distintas creencias mesoamericanas, como las relacionadas con el calor y su efecto dañino⁷, en las que los estados transitorios como la menstruación (o el hambre, el cansancio, la ira) provocan afecciones. En los

⁷ En el siguiente apartado se habla del sistema frío-caliente relacionado con la concepción de salud-enfermedad de origen mesoamericano.

testimonios de las mujeres zoques se advirtieron concepciones del cuerpo y la enfermedad asociadas con el sistema frío-caliente mesoamericano, entramadas con ideas sobre la envidia: mirar con envidia, es, a su vez, una mirada caliente.

El mal de ojo podría hablar de la estigmatización de las mujeres, pero a su vez, encierra concepciones del cuerpo provenientes de la cultura zoque, como las relacionadas con las medidas para contrarrestarlo, las cuales, más bien, se relacionan con mitigar el desequilibrio de la temperatura del cuerpo. Al respecto, la mujer es capaz de sanar por medio de otro fluido que sale de su cuerpo, como es la saliva. Mónica y María comentaron lo siguiente:

Si llega una chamaca que está menstruando por primera vez, lo debe abrazar (al bebé), le tiene que poner saliva aquí y aquí (palma de la mano y en donde se dobla el brazo) (Mónica, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Les pregunto si están menstruando porque hay que escupirlos; aquella que esté menstruando sabe que debe escupir al bebé (María, comunicación personal, 12 de julio de 2023).

La saliva representa otro fluido que ha atravesado las fronteras del cuerpo, de ahí que posea también un carácter simbólico. Desde el estudio realizado por Peña-Sánchez (2020) con nahuas de Suchitlán, dice que los fluidos corporales de la mujer tienen una fuerza muy potente, tanto para dañar como para dar alivio; como ejemplo, refiere que le fue manifestado que la saliva de una mujer preñada es tan potente que puede usarse contra la picadura de un alacrán. Las mujeres zoques entrevistadas narraron que cuando una mujer está embarazada y ve a un bebé, éste empieza a llorar mucho, grita y le duele la espalda; se dice que ya tiene *carga*. Si bien los síntomas son similares a los del mal de ojo, otro vocablo en zoque que se utilizó fue: *tsämi*, que hace referencia a una carga pesada. Villa-Rojas (2010) menciona que las mujeres embarazadas y quienes ocupan cargos comunitarios acumulan mucho calor, lo que puede perjudicar a los niños por tener un *tonalli* débil; situaciones que están relacionadas con concepciones mesoamericanas del cuerpo.

Para sanar, Benedicta comentó: “Si viene una mujer embarazada [...] le debe dejar un pedazo de su cabello, le debe poner un poco de saliva en su mano; esa es la costumbre para que no lllore y no se enferme” (comunicación personal, 11 de julio de 2023). Al respecto, coincidieron otras mujeres en sus testimonios, diciendo que a la embarazada le pedían su saliva; en cuanto al pelo, Douglas (1973) lo ubica como parte de los restos corporales, que también incluyen uñas y piel, lo cual también se considera un elemento marginal al cuerpo, siendo el “desperdicio corporal un símbolo de poder y peligro” (p. 141). Estas prácticas rituales de sanación o para mitigar el daño, se acompañan de tratamientos que se pueden ubicar dentro de la medicina casera, la cual es manejada por mujeres parteras.

Estos remedios son parte de la ambivalencia desde la que se construye el cuerpo y que sitúa a las mujeres como potencia y remedio del daño. Al respecto, además de la sanación del mal de ojo y la carga, las parteras zoques cuentan con un amplio desarrollo de prácticas médicas para el cuidado de la salud de las mujeres y los críos, constituyéndose un campo generizado de conocimientos, pues está compuesto por una diversidad de saberes y prácticas en manos de las parteras. A diferencia de la división sexual del trabajo, hablar de división generizada permite enfatizar en el carácter cultural del sexo (Martín-Casares, 2006); es decir, observamos aquello que es producido por las mujeres, en este caso, desde un contexto cultural específico. Al respecto, estas concepciones se relacionan con lo que Cabnal (2010) refiere sobre el cuerpo de las mujeres indígenas, en cuanto a “reconocer la resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora” (p. 22), la cual dista de las ideas occidentales del cuerpo.

3. Sexualidad y salud entre mujeres zoques

En este apartado nos interesa mostrar parte de los conocimientos de la medicina casera que las parteras zoques compartieron en las entrevistas, la cual está enfocada en la salud de las mujeres y de los críos; cuyas prácticas de sanación se ubican dentro del sistema frío-caliente, el cual es ampliamente utilizado por los pueblos indígenas de Mesoamérica. López-Austin (1983) explica que antiguamente el universo estaba ordenado bajo la polaridad frío-calor, lo que incluía al cielo, la tierra y el inframundo, a las plantas, animales y minerales, a los vientos y lluvias, a los días de la semana, también alimentos,

emociones, enfermedades, etc.; todo lo cual poseía propiedades frías o calientes, ya sea de manera metafórica o física. El cuerpo humano igualmente estaba regido bajo esta polaridad, considerándose ciertas partes y órganos como fríos y otros como calientes; es decir, había una correspondencia cósmica.

Ahora bien, respecto de la inestabilidad del cuerpo femenino, percepción que se relaciona con la transitoriedad de sus procesos fisiológicos, como se mencionó en el apartado anterior, entre los otomíes se considera que la menstruación, por ser caliente, provoca el aumento de la temperatura, mientras que el cuerpo de la mujer se ubica como frío; esto genera un desequilibrio tanto en el cuerpo como en el cosmos (Reinoso-Niche, 2020). El desequilibrio térmico es lo que vuelve peligrosas a las mujeres, provocando diversos daños; frente a esto, la medicina indígena busca equilibrar la temperatura, de aquí que el modelo frío-caliente sea parte de esta. Como se pudo documentar con las parteras zoques, la causa de los padecimientos de las mujeres es debido al choque entre las diferentes temperaturas, lo cual difiere de la normatividad de la sexualidad asociada a la sanción, revelando “la memoria cósmica corporal de las ancestras, [...] su memoria corporal particular” (Cabnal, 2010, p. 22).

En este sentido, se advierten otras explicaciones, por ejemplo, cuando la menstruación se vuelva abundante, Elsa dijo: “Así le pasó a una de mis hijas, se fue a sentar en el agua cuando le venía su menstruación [...] se fue a lavar y sentar en el agua, se puso peor porque más le empezó a bajar porque se enfrió” (comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). De igual manera sucede cuando se tienen dificultades para embarazarse. Raquel dijo:

Dicen que no puedes comer limones cuando estás menstruando porque es frío, puede ser que te dañe la matriz por lo ácido y frío. Eso mismo te provoca la enfermedad; puede ser que no embaraces porque viene a acabar la fuerza de la sangre. Así decían las viejitas más antiguas (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2023).

De tal modo se pudo observar que las prácticas médicas de las parteras zoques para sanar a las mujeres buscan mantener o recuperar la temperatura que corresponde a cada elemento. A diferencia de los otomíes, de quienes Reinoso-Niche (2020) nos dice que lo

que se busca es templar y nivelar el exceso de temperatura, entre los zoques se trata de conservar lo caliente y lo frío. En la narración de Benedicta se advierte que la menstruación, que es caliente, se procura con calor; ella agrega que con “pura manzanilla hervida con canela y pimienta, eso tomaban, con un poco de sal entra en calor la menstruación, se abre y baja, así se curaban las mujeres” (comunicación personal, 11 de julio de 2023).

El conocimiento respecto de la atención de padecimientos relacionados con la menstruación es bastante detallado, además de cuestiones sobre la temperatura, se distingue el tono de color de la sangre, lo cual a su vez conlleva un remedio frío o caliente según la coloración que tenga. La narración de Raquel fue reveladora al respecto, en este caso se trata de situaciones graves por exceso de calor o de frío.

[Cuando] está bajando bastante, ya no puedes caminar, ya no puede salir, lo tiene 8 o 10 días, ya va a necesitar medicina; yo le siento su sangre, que es lo que le está provocando. Hay dos cosas: una es que su menstruación le está provocando calor, va a bajar su menstruación, como que negro, pero si es el frío, baja color rojo. Entonces, si baja su menstruación es negro, tienes que darle cosas frescas, remedios no calientes, o su menstruación es por el frío, tienes que darle medicina caliente (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2023).

En cuanto al tratamiento, Raquel dijo que, si es por exceso de calor se le da orégano tomado, y si es por exceso de frío utiliza una mezcla de altamisa, estafiate y hoja de laurel; unas y otras hierbas se consideran frías y calientes. Asimismo, brindó proporciones en algunos de los ingredientes e indicaciones para su toma. En cuanto al mal de ojo y la carga, se relacionan con exceso de calor (y no con la envidia), por lo que su sanación se lleva a cabo por medio de alimentos considerados fríos, en este caso se busca recuperar el equilibrio en la temperatura. De manera similar, Sesia (2016) menciona que entre las huaves del Istmo de Tehuantepec se dan remedios fríos para eliminar el calor excesivo de la matriz provocado por el embarazo, con lo que se disminuyen náuseas y se controla el vómito. La misma autora también menciona al enojo como una emoción que desequilibra el cuerpo en cuanto a lo frío-caliente, lo que puede provocar un aborto.

En relación con los alimentos que las parteras zoques recomendaron para después del parto, coincidieron en el caldo de gallina, “se dice que la gallina es caliente, sólo gallina vieja es la que debes comer” (Raquel, comunicación personal, 18 de septiembre de 2023); “te cubres muy bien y tu caldo de gallina con bastante pimienta y ajo es para que tu matriz quede bien y se desinflame” (Elsa, comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). Entre las hierbas para infusiones se mencionaron el laurel, liquidámbar, manzanilla y espíritu romero. Benedicta narró lo siguiente:

Aquellas que ya tuvieron su bebé, ellas deben comer cosas calientes [...] no toman cosas frías, no agarran fríos cuando han tenido su bebé; cuando nace el bebé, toman atol, avena, pinol blanco, comen gallina vieja, unos 15 días comen caldo de gallina. La que no puede comer a cada rato el pollo, puro huevo, huevo en caldo le pone ajo y epazote; ese es su comida de enferma (Comunicación personal, 11 de julio de 2023).

Entre los huaves, menciona Sesia (2016), durante el puerperio y la cuarentena se sigue una dieta restrictiva, “que toma en cuenta el estado ‘caliente’ en que se encuentra la madre y la prevención a toda costa de la ‘frialidad’” (p. 95). Es a partir de las propiedades frío-caliente que se prohíben y se recomiendan ciertos alimentos. Respecto a este periodo en el que la mujer está vulnerable, Mendoza dice, desde la experiencia de los triquis, que lo frío “puede traer dolor, sangrado o incluso la esterilidad posterior” (Mendoza-González, 2016, p. 86). También se documentaron remedios específicos para cuando no baja la leche. Mónica mencionó hervir laurel para beberlo y lavar los pechos; también habló de preparar “huevo en caldo con ajo, [...] porque el ajo es caliente, eso la compone y le ayuda a bajar la leche, es caldo que va a tomar” (comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Es necesario decir que la documentación de narrativas representó un desafío; si bien la posibilidad de haberse realizado en zoque permitió a las mujeres hablar de este tema, al tratarse de mujeres que gran parte de su vida fueron monolingües, no obstante, se advierte la interiorización del colonialismo, cuando sus testimonios venían acompañados de comentarios que desvalorizaban sus propios conocimientos, dándoles un sentido arcaico: “Antes era diferente, curaban con medicina casera [...] ahora, ya no lo utilizan porque ahora es muy diferente el tiempo, ahora ya no utilizan esas plantas” (Benedicta,

comunicación personal, 11 de julio de 2023). “Ahora ya casi no dicen sobre eso, ya no creen en eso; antes eso era la medicina” (Carmen, comunicación personal, 12 de julio de 2023). Como resultado de esto, consideraban que no era importante hablar sobre su medicina, haciendo referencia a las clínicas, doctores, pastillas y ampollitas; estas palabras forman parte de su léxico en español, incorporado como el relativo a la salud. Vance (1997) señala que la sexualidad es “un campo sujeto a la activa disputa política y simbólica, sobre el cual distintos grupos luchan por instrumentar programas sexuales y cambiar las disposiciones e ideologías sexuales” (p. 109).

Desde la mirada del colonialismo, la sexualidad, como campo de disputa, suma otras particularidades. Cumes-Simón (2018) señala que, en un orden colonial, las poblaciones originarias deben ser controladas por quienes asumen una posición supremacista; dice: “El colonialismo está vinculado al racismo cuando los pueblos racializados como inferiores son tenidos como bárbaros, incapaces de [...] generar sus propios modelos de vida” (p. 188). En este sentido, observamos cómo desde los testimonios de las mujeres zoques se reproduce el poder que ejerce el personal de salud y sus disposiciones. Un ejemplo asociado a esto es el baño de temazcal⁸, las parteras zoques hablaron de la importancia de su uso para controlar el frío y mantener el calor del cuerpo, pero mencionaron que actualmente las mujeres jóvenes ya no lo usan e incluso se bañan con agua fresca después del parto, como recomendación del personal de salud.

Respecto del temazcal, al igual que en otras regiones indígenas del país, fue ampliamente utilizado por las mujeres zoques; Raquel habló de su uso desde que empezó a menstruar: “Mi abuelita me decía que cuando me viniera mi menstruación le dijera para que me bañara en el temazcal; bañarse en el temazcal se siente uno bien, te deja de dolor, entras en calor” (comunicación personal, 18 de septiembre de 2023). Además de aliviar el cólico menstrual, mantener el calor del cuerpo es esencial para el embarazo. Mendoza-González (2016), en la investigación que realizó con triquis de Oaxaca asentados en la Ciudad de México, menciona que le refirieron que con el frío las mujeres no se embarazan; el “calor se procura a través de té con hierbas medicinales calientes, baños de temazcal, masajes, evitar el contacto con el frío al mojarse o ingerir alimentos con esa categoría” (p. 82).

⁸ Es un baño de vapor con antecedentes prehispánicos, se utilizó ampliamente en los pueblos de Mesoamérica, su nombre proviene del vocablo náhuatl *temazcalli*, que se puede traducir como casa del sudor, siendo parte de la medicina tradicional mexicana.

En las comunidades de donde provienen las parteras zoques entrevistadas, protegerse del frío resulta fundamental para mantener el equilibrio de los procesos fisiológicos, de aquí que la mayoría de las prácticas de salud estén dirigidas a evitarlo. Un dato que es necesario mencionar es que Tapalapa y Ocotepéc se ubican en la región de Los Bosques del estado de Chiapas, que se caracteriza por un clima tropical templado húmedo con temperaturas que oscilan entre los 10 y los 18 grados centígrados, por lo que el frío representa un riesgo constante. Si bien el baño en temazcal fue una de las formas de cuidado ampliamente utilizada, durante el trabajo de campo se identificó solamente uno que estaba fuera de uso; anteriormente había en diversas casas, principalmente donde había mujeres que curaban.

El baño de temazcal puede llegar a tener una temperatura de 35 grados centígrados, lo cual se consigue por medio de vapor. En las comunidades donde se realizó trabajo de campo se construían con piedras unidas con barro formando una media esfera; la entrada estaba definida por un horcón de madera soportado por orquetas. En el interior con piedras pómez sobrepuestas, se formaba un arco (semejante a un horno); estas piedras eran elegidas cuidadosamente para que no explotaran por el calor. En el suelo se ponían tablas para que se acueste o se siente la persona. Benedicta describió su funcionamiento y uso de la siguiente manera:

[En el interior] tiene un horno, le tiran agua a las piedras [para que] suelten el calor, suba el vapor y el calor lo abanican *kaebu*⁹ para que el vapor baje y sude. Esa era la medicina antes [...]. Allá dentro sólo los bañan, sudan, sentados, la que compró hijo (la que está embarazada), allá dentro les dan masajes para componer a la criatura haya dentro, con la medicina caliente le dan masajes en su vientre, las bañan. Después que ya se bañaron, las sacan bien tapadas con cobijas bien grandes, bien cubiertas. Dentro del temazcal están aproximadamente una hora sudando allá dentro del temazcal; ya que sudaron las limpian y las sacan del temazcal [...]. Por

⁹ El vocablo zoque *kaebu* hace referencia a la mujer enferma en relación con la menstruación, el embarazo y el puerperio.

ejemplo, el que va a tener bebé, cada tres día se baña [...]; aquí se le llama *pakipukpabunde*¹⁰ (Comunicación personal, 11 de julio de 2023).

Mendoza-González (2016) dice que entre los triquis se reconoce que el baño caliente mitiga el dolor y que arregla el cuerpo; “se considera que después del parto todo queda ‘fuera de su lugar’, y el calor lo compone todo, le da fuerza a la mujer y le ayuda a tener más leche” (pp. 86-87). Chirix-García (2009) habla de las mujeres kaqchikeles de Guatemala, quienes usan el temazcal como remedio para las enfermedades de origen frío y también durante el embarazo y el puerperio; en su interior las mujeres son atendidas durante el parto por las comadronas. Las parteras zoques coincidieron en decir que antes, cuando sabían que estaban embarazadas, a los tres o cuatro meses se empezaban a bañar en el temazcal; Raquel mencionó el uso de hierbas durante el baño, como laurel y liquidámbar, para que la barriga entre en calor y el bebé se acomode en una buena posición. Después del parto, los cuidados basados en calor continúan; para desinflamar la matriz se utiliza el laurel en el temazcal y también se bebe un vaso caliente. Por su parte, Carmen habló del uso de plantas como la hoja de pimienta y hoja de laurel, las cuales se hierven para bañar a la mujer; comentó que el temazcal “es para que entren en calor, para que se le ponga compresas a su barriga, se le da masajes y baje su *ungoigtan* (corresponde a la placenta), así le decimos nosotros, para que baje, entre en calor” (comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Mónica explicó que se hervían dos cubetas de veinte litros con hojas de liquidámbar, laurel y hoja de pimienta; esta agua se vertía sobre las piedras calientes del temazcal y se abanicaba para que baje el vapor. Esto provocaba mucho sudor. “Bastante se suda, como decían las viejitas, con agua fría no sale la tierra, con eso te va sacar la tierra (la placenta) porque estás sudando bastante, tres veces le tiran agua a las piedras calientes para que suelte el vapor” (comunicación personal, 12 de julio de 2023). En esta narración se distingue otro paradigma de la medicina zoque, en la que hay una correspondencia entre el cuerpo y la tierra; asociado al pensamiento mesoamericano. Reinoso-Niche (2020), cuando habla del cuerpo entre los otomís, nos dice que “el cuerpo es el reflejo del cosmos, y viceversa; existe una relación íntima entre ellos, es decir, un diálogo de reciprocidad” (p. 56). Esta concepción también se aprecia en las formas de curación del mal de ojo y de

¹⁰ El vocablo zoque *pakipukpabunde* se refiere a la acción del cuerpo de agarrar fuerza y resistencia al dolor del alumbramiento.

la carga en los bebés cuando se ponen rojos o pintos en tonos colorados. Benedicta explicó: “Se pone rojo, se vuelven pintos por eso puro rojo, maíz rojo, cebolla roja y flor roja, ese se hierva, se les baña con agua tibia y se les hace tomar; con eso se cura el bebé” (comunicación personal, 11 de julio de 2023). Raquel dijo que se pueden bañar con cebolla morada y muicle.

Este diálogo de reciprocidad o analogía entre la enfermedad y el elemento curativo también se documentó en la prohibición de actividades para prevenir daños a los críos; Benedicta comentó que no se pueden tocar limones ni naranjas porque se abre la cabeza, tampoco se puede cortar leña porque vibra la cabeza. Elsa mencionó que no se puede partir calabaza, chayote y leña, al igual que limones y naranjas, porque se hunde la cabeza. Estos frutos asemejan la cabeza del bebé y evitar cortarlos busca proteger su mollera, la cual es el espacio suave y flexible que se ubica entre los huesos del cráneo en la parte superior, lo cual facilita la salida del bebé durante el parto. Esta abertura se cierra conforme crece, en un periodo de 12 a 18 meses, lo cual requiere de cuidados. Aunado a esto, para que el crío agarre fuerza, necesita calor. Mónica dijo que las mamás no pueden comer frutas como el limón y la naranja, porque “los bebés a través de la leche lo absorben y luego les da dolor; no deben comer cosas frías, las frutas no deben comerlas porque son frías” (comunicación personal, 12 de julio de 2023).

Chirix-García (2009) dice que la corporalidad “conectada con la naturaleza, con la lógica de la temperatura—frío-caliente— e interrelacionada con la intimidad [...] son valores que se expresan cotidianamente, a pesar del sexismo, la violencia y la cosificación de los cuerpos” (p. 156). Al respecto, las mujeres zoques también han desarrollado una medicina casera basada en el sistema frío-caliente, desde el cual clasifican al cuerpo, los elementos naturales y los padecimientos, la preparación de alimentos, remedios y tratamientos. Se trata de un campo de atención especializado en la salud de las mujeres y los críos, basado en la división generizada del conocimiento. Esta documentación constituye parte de la cultura del pueblo zoque, en particular, la que generan las mujeres desde sus propios campos. La enfermedad y la curación revelan visiones del cuerpo y la sexualidad diferentes a las impuestas por el orden colonial, bajo un entramado de concepciones en tensión.

Conclusiones

Este artículo se centró en la relación entre la sexualidad y la identidad de género a partir de las experiencias de siete mujeres zoques de Chiapas, que se dedicaron a la partería, lo que nos permitió conocer estilos de vida de una generación nacida entre 1940 y 1960, quienes, en mucho, albergan conocimientos, prácticas y creencias culturales relacionadas con la salud de las mujeres y los críos. El proceso de documentación y análisis nos llevó a la formulación de tres ejes: 1) la sexualidad y la conformación de identidades de género; 2) la ambivalencia del cuerpo; y 3) la salud entre mujeres indígenas. El contexto de estudio planteó la necesidad de poner en diálogo perspectivas de género y feministas con el colonialismo, al tratarse de comunidades indígenas atravesadas por el orden colonial, en particular, el sistema moderno-colonial de género.

El control del sexo, sus recursos y productos nos permitió identificar una normatividad de la sexualidad destinada a la procreación sostenida moralmente. Desde este planteamiento, el primer eje de análisis abordó el colonialismo del cuerpo, cuyo enraizamiento se advierte en la lengua materna en la que vocablos en zoque asocian la menstruación y el embarazo con la enfermedad y con la vergüenza, lo que funge como medios morales de control y justificación de la violencia hacia las mujeres. Frente a esto, la documentación de otros vocablos en zoque para menstruación y embarazo, con connotaciones diferentes, dejaron ver cómo la opresión se interioriza a lo largo del tiempo; pero también, evidenciaron la presencia y permanencia de diferentes concepciones del cuerpo y la sexualidad desde la cultura zoque.

El segundo eje profundiza sobre esto, al mostrar el complejo entramado entre el orden colonial interiorizado y las creencias asociadas al cuerpo de origen mesoamericano. Al respecto, se advirtió en cómo la peligrosidad del cuerpo de las mujeres cuando menstrúan o están embarazadas se vincula con el mal de ojo importado de Europa; y no así, en primera instancia, con el calor producido por estos estados asociado a un desequilibrio de la temperatura dentro del sistema frío-caliente. Lo anterior, ha configurado identidades de género desde la etnia, estigmatizando a las mujeres colonizadas, cuando sus significados corporales difieren de la concepción biológica occidental. No obstante, la sanación representó un punto clave, ya que, desde las creencias zoques, lo que se busca

es nivelar la temperatura del cuerpo; este remedio se inscribe, en todo caso, en un modelo de salud indígena.

La medicina casera, como fue denominada por las mujeres zoques, representó un campo de atención generizado, ya que está en manos de las parteras. En el tercer eje se presenta un *corpus* de conocimientos y prácticas relacionado con la salud de las mujeres y de los críos; no obstante, su documentación presentó desafíos, al considerarse de poca relevancia. Esto se explica por la influencia de la medicina como un campo institucional hegemónico; al respecto, la investigación advirtió en la importancia de la lengua materna para llevar a cabo estos registros, ya que la medicina casera se configura desde la cultura zoque, sin encontrar correspondencia con la lógica médica.

El análisis desde estos ejes permitió identificar cómo se configura la opresión a lo largo de la vida de las mujeres indígenas; a partir de la conformación de sentidos de identidad en la que interseca la sexualidad normada con su correspondiente racialización. Las mujeres participantes, así mismo, mostraron desacuerdos, principalmente en torno al mandato de la procreación, lo que se relaciona con su actividad como parteras, la cual, las llevó a conocer el cuerpo más allá de doctrinas morales religiosas, como es a partir de las concepciones culturales propias. La documentación de una medicina casera, consideramos, forma parte de la cultura del pueblo zoque, en particular, la producida por las mujeres.

Fuentes Consultadas

Bibliográficas

Cabnal, Lorena. (2010). 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* (pp. 11-25). Madrid: Asociación para la Cooperación con el Sur. Las Segovias. <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- Chirix-García, Emma Delfina. (2009). Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (30), 149-160.
<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/417/292>
- Cumes-Simón, Aura Estela. (2018). *Amicus curiae*. Análisis antropológico y de género en el caso de violación sexual contra niña mam y su resolución con base en el derecho comunitario indígena. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (57), 180-195.
<https://doi.org/10.29340/57.1958>
- Douglas, Mary. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Flores-Farfán, José Antonio. (2013). La variedad misionera del náhuatl en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1555-1571). *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 233-266.
<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77714/68760>
- Godelier, Maurice. (2005). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 10, 3-31.
https://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/debate_feminista/article/view/1792/1602
- López-Austin, Alfredo. (1983). La polémica sobre la dicotomía frío-calor. En Xavier Lozoya y Carlos Zolla (Eds.), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México* (pp. 73-90). México: Folios Ediciones.
- López-Hernández, Miriam. (2011). Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos. En María J.

- Rodríguez-Shadow y Miriam López-Hernández (Eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad* (pp. 231-250). México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- López-Hernández, Miriam. (2017). La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 24(70), 89-112. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/12000>
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf
- Martín-Casares, Aurelia. (2006). *Antropología del género. Cultura, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer/Ediciones Cátedra.
- Mendoza-González, Zuanilda. (2016). Salud materno-infantil en un contexto intercultural. En Roberto Campos-Navarro (Coord.), *Antropología médica e interculturalidad* (pp. 79-90). México: Facultad de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/McGraw Hill.
- Mora-Montes, José Ma. (2020). San Agustín y el placer del acto sexual matrimonial. *Estudio Agustiniano. Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, 55(3), 567-604. <https://doi.org/10.53111/estagus.v55i3.56>
- Peña-Sánchez, Edith Yesenia. (2020). Cuerpo, mujeres y partería entre los nahuas de Suchitlán, Comala, Colima. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(11), 114-131. <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/issue%3A3001>
- Reinoso-Niche, Jorgelina. (2020). Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(11), 54-69. <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/issue%3A3001>
- Rosas-Riaño, Diana. (2019). Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. *Maguaré*, 33(1), 75-107. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>

Sesia, Paola. (2016). Obstetricia tradicional en el Istmo de Tehuantepec. Roberto Campos-Navarro (Coord.), *Antropología médica e interculturalidad* (pp. 91-103). México: Facultad de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/McGraw Hill.

Vance, Carole S. (1997). La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 12(1), 101-128.
<https://doi.org/10.24201/edu.v12i1.989>

Vásquez-Santibáñez, María Belén y Carrasco-Gutiérrez, Ana María. (2017). Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del norte de Chile. Un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 49(1), 99-108.
<https://www.chungara.cl/Vols/2017/49-1/06-VASQUEZ-CARRASCO.pdf>

Velasco-Domínguez, María de Lourdes. (2014). *Sexualidades entre las normas comunitarias y la individualización: experiencias de mujeres indígenas de tres generaciones originarias de Los Altos de Chiapas*. (Tesis de maestría en Estudios de Género). México: El Colegio de México.
<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/df65v810t>

Villa-Rojas, Alfonso. (2010). Breves consideraciones sobre la creencia del “mal de ojo”. *Anales de Antropología*, 19(2), 147-161.
<https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/16482>

Electrónicas

Aguilar, Yásnaya. (s. f.). “Mujeres indígenas y lucha antipatriarcal. Tres acercamientos”. *Noticonquista*. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2925/2922>

EVA RUTH VÁZQUEZ GARCÍA

Es originaria de pueblo Zoque de Chiapas y hablante de la lengua indígena. Tiene estudios de licenciatura en Ciencias de la Educación con línea terminal en psicología educativa por la Universidad Valle del Grijalva y cuenta con el título de maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe por la Universidad Autónoma de Querétaro; sus intereses de investigación se centran en temas de educación indígena, género y etnicidad. Actualmente se desempeña como docente en la escuela primaria bilingüe Rosario Castellanos Figueroa ubicada en Nuevo San Juan Chamula en el estado Chiapas, México, donde imparte las materias de ciencias naturales en quinto y sexto año de la educación básica, contando con una trayectoria de 16 años de servicio.

ADRIANA TERVEN SALINAS

Es doctora y maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sus estudios de licenciatura son en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y cuenta con una especialidad en Ética de las Investigaciones por la Universidad Autónoma de Querétaro. Es profesora investigadora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Sus líneas de investigación se centran en temas relacionados con el reconocimiento de derechos y pueblos indígenas, pluralismo jurídico, violencia de género y estudios sobre el cuerpo y la sexualidad. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2.