

LA CONEXIÓN CUERPO-CASA-TERRITORIO EN LAS CONCEPCIONES CHATINAS DE LA SANGRE Y EN LA NOCIÓN DE PERSONA¹

Mirna Liliana Cruz Ramos
NIIAP-CONAHCYT, INPI
mirncruz@gmail.com

RESUMEN

Entre los chatinos la sangre como fluido corporal explica las relaciones de parentesco consanguíneo y, a su vez, estas relaciones de parentesco explican la construcción de una persona, entendida como la suma de una estructura física (cuerpo), y una estructura simbólica individual (entidad anímica) y otra colectiva (entidad anímica familiar-comunitaria), todo esto dentro de un territorio geográfico y simbólico que, del mismo modo que la persona y la familia, está animado o vivo.

PALABRAS CLAVE

CHATINOS, MESOAMÉRICA, CICLO DE VIDA, REPRODUCCIÓN BIOLÓGICA, REPRODUCCIÓN SOCIAL

ABSTRACT

Among the Chatinos, blood as a bodily fluid explains blood kinship relationships and, in turn, kinship explains the construction of a person, understood as the sum

1 Este artículo deriva de las ponencias presentadas en el XII Simposio de Estudios Oaxaqueños del Instituto Welte, realizado del 5 al 8 de diciembre de 2018 en la ciudad de Oaxaca, y en el VII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, realizado del 27 al 30 de junio de 2022 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través del Doctorado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras. Los resultados de toda la investigación están publicados en Cruz (2020).

of a physical structure (body), an individual symbolic structure (psychic entity), and another collective (family-community soul entity). Then, the person lives in a geographical and symbolic territory that, in the same way as the person and the family, is animated or alive.

KEYWORDS

CHATINOS, MESOAMERICA, LIFE CYCLE, BIOLOGICAL REPRODUCTION, SOCIAL RE-PRODUCTION

Este trabajo deriva de una investigación que aborda los significados que le dan a la sangre distintos actores médicos tradicionales y biomédicos, a partir de enfermedades biomédicas y de filiación cultural que me permitieron reconocer al cuerpo como una estructura física, pero también simbólica (Cruz, 2020). Los actores citados representan a los modelos médicos reconocidos por la antropología médica (Kleinman, 1986; Menéndez, 1992; Zolla y Carrillo, 1997) y son considerados en su rol profesional, pero también personal (como personas socioculturalmente situadas). La pregunta guía de la investigación fue: ¿cómo abordan la sangre los modelos tradicional y biomédico, y cuál es su noción de cuerpo y persona en el proceso salud/enfermedad/atención? Este artículo sólo trata la explicación de los médicos tradicionales, a quienes nombro en el texto utilizando nombres ficticios para asegurar el anonimato de quienes así lo solicitaron, y nombres reales para quienes lo autorizaron.

El objetivo de este artículo es plantear, a partir del significado de la sangre en el ciclo de vida chatino, una primera aproximación a su noción de persona, como la articulación de elementos físicos y simbólicos, individuales y colectivos del cuerpo, la casa y el territorio. Atiendo las explicaciones de 25 médicos tradicionales con distintas especialidades, así como la experiencia cotidiana de la construcción de la persona y el cuerpo, esto último particularmente en Cieneguilla, agencia municipal de San Juan Quiahije. Mucho agradezco el apoyo recibido por hablantes bilingües para la traducción cotidiana y a la maestra Epifania Méndez Vásquez y su hijo, Abraham López Méndez, por sus clases de lengua chatina y la traducción al chatino de algunos conceptos fundamentales para este trabajo.

Lo aquí expuesto es resultado de varias estancias de trabajo de campo, distribuidas entre 2016 y 2017, en tres municipios chatinos que representan dos de las tres variantes del idioma chatino: Santa Cruz Zenzontepec, que representa la variante de Zenzontepec; y Santos Reyes Nopala y San Juan Quiahije, de la variante de Yaitepec (cf. Greenberg, 1981; Bartolomé y Barabas, 1996).² Previo a esta investigación, entre 1997 y 2000, participé en varios proyectos académicos que me permitieron recorrer los municipios que concentran gran parte de la población chatina y que le dan contexto a este artículo.³

Según el Censo de Población del INEGI (1995), en la región chatina había 33,758 hablantes de chatino, de los cuales 16,552 eran hombres y 11,206 mujeres. Veinte años después, la Encuesta Intercensal 2015 registró un total de 80,259 habitantes en los municipios con mayor población hablante de lengua chatina: 38,096 son hombres y 42,163 mujeres. De este total, 95 por ciento habla chatino, ya sea como única lengua (monolingüismo) o como lengua materna en hablantes bilingües (INEGI, 2015).

La casi totalidad de la región chatina se ubica en el suroeste del estado de Oaxaca, sobre las alturas y estribaciones de la Sierra Madre del Sur, cuyos picos sobrepasan los 2,900 m s. n. m.; esta orografía es determinante para un relieve abrupto, con pequeños valles que descienden en tierras cálidas costeñas. Dentro de esta ubicación climatológica y orográfica es posible distinguir dos grandes zonas de asentamiento: un área central de mayor altura (alrededor de 2000 m s.n.m) con climas templados, húmedos y semifríos, con temperaturas medias que oscilan entre 14 y 12 grados centígrados. Aquí se concentran los pueblos de Juquila, Yaitepec, Yolotepec, Quiahije, Amialtepec e Ixpantepec. En segundo lugar, un área periférica circundan-

2 La tercera variante es la de Tataltepec de Valdés, hablada por los habitantes del municipio del mismo nombre. Es necesario aclarar que geopolíticamente este municipio está aislado del resto y su acceso es por la región costera de Tututepec.

3 De 1996 a 1997 colaboré con Jorge Hernández Díaz, del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, en el proyecto “Situación de los productores de café en la región chatina”; de 1998 a 1999 hice trabajo de campo para mi tesis de maestría en Sociología, con atención al desarrollo regional en el mismo instituto, titulada “Estrategias de reproducción cotidiana y medicina doméstica en la región chatina”. En ese caso me concentré en la agencia de Cieneguilla, perteneciente al municipio de San Juan Quiahije, Juquila. Posteriormente, de 1999 a 2000 realicé trabajo de campo en esta misma agencia para el proyecto “Significados e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales”, de El Colegio de México, dirigido por Claudio Stern y donde participé como investigadora adjunta.

te con alturas de 500 a 1,500, con climas cálidos y semicálidos, cuyas temperaturas medias varían de 22 a 16 grados; el área incluye a los pueblos de Panixtlahuaca, Tepenixtlahuaca, Tataltepec, Tlapanalquiahuitl, Temaxcaltepec, Ixtapan, Nopala, Tiltepec, Teotepec, Cerro del Aire, Cuixtla y Zacatepec (Bartolomé y Barabas, 1996). La mayor parte de la población chatina se localiza en ocho municipios del distrito de Juquila y en uno de Sola de Vega.⁴

Los ríos principales corresponden a la vertiente del Pacífico.⁵ Hay algunas lagunas, como las de Salinas Grandes, Chacahua, Manialtepec y Pastoría. En la parte serrana se encuentran bosques de maderas comerciales como el pino, el cedro, el roble y el encino. La fauna comprende mamíferos como el venado, el mapache, el tigrillo y el armadillo (Bazúa, 1997).

La década de 1950 fue un parteaguas en la dinámica económica de la región. En esta época se pasó de una economía local y regional basada en la producción de maíz y frijol a una economía de mercado, ante la demanda de café en el mercado internacional y el aumento del precio del aromático en los centros metropolitanos (cf. Greenberg, 1981; Hernández, 1987; Martínez, 1996; Bartolomé y Barabas, 1996).⁶ Algunos de los municipios productores de café se convirtieron en verdaderos polos de atracción de mano de obra en tiempos de limpia del terreno y de la cosecha del aromático; son los casos de Nopala, Panixtlahuaca, Juquila y San Juan Lachao.

De 1989 a 1993 se sucitó en la región una crisis económica con la caída de los precios internacionales del café y la desaparición del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé).⁷ Los índices de migración temporal y definitiva hacia Estados Unidos,

4 La presencia de chatinos en otros contextos, como Mixtepec, se debe a opciones laborales, por la existencia de fincas de café (Bartolomé y Barabas, 1996) o la pizca del limón y frutas tropicales en San Pedro Tututepec, como lo constaté en mi visita al lugar en el periodo de 1997 a 2000. La producción de frutas tropicales en la región atrae población chatina a un asentamiento de población mayormente mixteca, provocando relaciones interétnicas peculiares, donde los mixtecos ejercen el control.

5 El más importante, el Atoyac o Verde, enmarca la región, teniendo como afluentes, entre otros, los ríos de Amoltepec, Sola de Vega, Yutanano y el de la Cruz, que surcan el exdistrito de Sola de Vega. En Juquila se localizan el Chacalapan, el Cacalote, el Grande o Piedra Parada, el Manialtepec y el Chacaque.

6 El proceso de producción de café no sólo ofrecía trabajo asalariado, sino que los campesinos con potencial económico aparecían como productores en sus propias parcelas. Los precios de café en esta década alcanzaron los niveles más altos, por lo que su producción resultó atractiva para los chatinos que, a pesar de que las autoridades locales se negaban a su cultivo, se impusieron e iniciaron la producción cafetalera.

7 En la década de 1980, el papel del Inmecafé fue central, su principal tarea era recoger la cosecha y pagarla una vez que había sido vendida en el mercado internacional (Rubio, 1998).

principalmente, se incrementaron como una forma de subsistencia frente a la baja producción de la tierra.⁸ Los no migrantes fueron forzados a diversificar el empleo de su mano de obra como estrategia de sobrevivencia, empleándose estacionalmente en otros puntos de economía agrícola o buscando nuevas posiciones en los sectores secundario y terciario. En este contexto, los anteriores polos de desarrollo se convirtieron en proveedores de mano de obra en las comunidades con altos índices de migración, en respuesta a la alta demanda de albañiles para la construcción de casas, por parte de los migrantes fuera del país.

La migración masiva,⁹ la nueva oferta religiosa¹⁰ y el proyecto modernizador de la escuela¹¹ son factores fundamentales para explicar cierta tensión en distintos aspectos de la vida cotidiana en general, y particularmente en concepciones de la sangre, que reviso con mayor detalle en Cruz (2020) y que sólo menciono aquí para resaltar el carácter dinámico de las cosmovisiones. Sobresale que los pentecostales consideran a las personas que conservan tradiciones —tales como dejar un espacio de tierra en el centro de la casa al momento de su construcción— como cercanas a la brujería. Por otro lado, también destaca el aumento en los intentos y en los suicidios consumados en los tres años previos a la última estancia de trabajo de campo; se trata de jóvenes que no aceptan las reglas matrimoniales y reproductivas de los padres, y optan por cortarse las venas con una navaja. Hay registros de dos suicidios consumados y dos intentos de suicidio de jóvenes en desacuerdo con la pareja elegida por sus padres para ellos.

La genealogía y entrevista semiestructurada fue aplicada a 25 médicos tradicionales con distintas especialidades: *nu ndajmiyu shë* (quien da medicina de hierbas), conocido en español como hierbero/a; *nu nd'ä yia'/noe'yä/Nö a'yä* (quien pasa la mano), conocido como huesero o sobador; *ntë ndua t'ua* (gente que tiene boca), conocido como el especialista que usa la boca para extraer del cuerpo al causante del dolor o malestar, conocido en la región como chupador/a; *ntë no ndya jyarí/*

8 Aunado a que las actividades económicas son cada vez más incapaces de absorber el crecimiento natural de la población económicamente activa y la mano de obra existente.

9 En el contexto étnico de estudio, la migración ha crecido exponencialmente en los últimos años. Según un censo levantado por la Agencia de Cieneguilla y registrado en mi estancia 2016-2017, 40 por ciento de la población económicamente activa es migrante.

10 Pentecostalismo y el Movimiento de Renovación Carismática.

11 En 1996 entró a Cieneguilla la telesecundaria, que constituye uno de los espacios de socialización de mayor trascendencia en lo que refiere a las nuevas actitudes y conductas de los y las adolescentes.

ntë no jlory cha 'tyi (gente que se da cuenta, gente que sabe de lo de aquí/original/propio) o curandero/a; *nu shni jnee* (quien siente la sangre) o pulsador; *ntë un ny'ia cha kla sin rë'/ntë nu nd'ä cha tyin snirë* (gente que ve que nazca el hijo/gente que se encarga de la llegada del hijo) o partera, partera-enfermera; *nu ndkuí cha' o* (quien cura con oraciones) o rezador/a. Diecinueve de ellos hablan chatino, cuatro son de origen zapoteco y dos mestizos.

La sangre en el ciclo de vida chatino

Desde antes de nacer hay un lazo de sangre muy evidente entre el bebé y la madre. Esta última, a su vez, está ligada a las emociones de todo su grupo consanguíneo y de parentesco ritual, como el caso de su esposo; cualquier desorden en estas relaciones de parentesco puede obstaculizar el nacimiento e incluso impedirlo, por eso la partera conocedora de las tradiciones es la persona ideal para atender los partos, independientemente de las situaciones en las que, a decir de algunas parteras, es deseable la presencia de un médico alópata para atender los casos de alto riesgo.¹² Al momento de nacer se reafirman lazos con el territorio, sobre todo aquel considerado sagrado. La Plegaria al Santo Padre Sol y a la Ciénega (versión al español en Cordero, 2012, pp. 36-37) da cuenta de ello: el depósito del cordón umbilical en la Ciénega, para que el agua sagrada que brota naturalmente renueve la sangre del recién nacido y le dé fuerza, es un símbolo de comunión con esa tierra y con ese grupo cultural representado por sus parientes.

“La siembra del niño” muestra la analogía de un árbol con un cuerpo, expresada claramente por una de mis informantes. Sugiere que la sangre es al cuerpo humano lo que el agua es a una planta, de ahí que, al nacer un niño, se siembra una planta; entre los nahuas hay un analogía entre la planta del maíz y el ser humano (Pury-Toumi, 1997). Pero más que con una planta, entre los chatinos hay una analogía del ser humano con la naturaleza y el territorio: se mencionó también una piedra colocada en un lugar sagrado al momento de que alguien nace.

Por otro lado, la sangre guarda una relación íntima con la reproducción biológica y social: la fertilidad de un cuerpo y de la tierra dependen de líquidos vitales, en

12 Fue el caso de un parto de alto riesgo en Santa María Panixtlahuaca en la estancia 1997-2000; las parteras temen por la vida de la madre y el hijo, y por el estigma que implica una muerte materna.

este caso la sangre y el agua, sustancias indispensables para la fertilidad corporal y terrestre, para la reproducción biológica y social.¹³

La etapa reproductiva de la mujer en sí tiene una explicación biológica y una social: la biológica se inaugura con su iniciación en la menstruación o menarquia, y la social con la conformación de una nueva unidad doméstica donde la mujer es una madre potencial con las habilidades necesarias para enfrentar las labores domésticas y el hombre está preparado para trabajar la tierra y reproducirse biológicamente. El inicio de la menstruación marca para las mujeres el inicio de la etapa reproductiva y un conjunto de cuidados para su unión con un hombre y su reproducción biológica.

La composición del grupo doméstico por edad y sexo es determinante para las labores en el campo y la reproducción de la unidad doméstica, destacando el papel fundamental de la mujer en la carrera del enfermo, al canalizar y sintetizar los saberes y prácticas de los modelos tradicional y biomédico. De ahí la importancia de los lazos consanguíneos; comparten sangre y, con ello, un espíritu que se representa en el corazón de la casa. La sangre está en el corazón y es el vehículo del espíritu de la persona, y, así como la persona tiene corazón o centro, las casas y el territorio los tienen también. En este sentido, tomando en cuenta el planteamiento clásico de Durkheim (2012 [1912]), hago la analogía de la existencia de un alma colectiva familiar y comunitaria que nos permite insinuar una conexión entre el cuerpo-casa-tierra como estructura física, y entre persona-familia-territorio, al agregarle su componente simbólico: la entidad anímica individual y colectiva respectiva. Hernández nos proporciona una reflexión para entender el sentido de pertenencia al territorio chatino (1992):

[...] la tierra tiene un doble significado para los chatinos, ella es un medio de producción, pero también es un territorio. Como medio de producción es un recurso que da a los campesinos chatinos los medios para resistir a la total proletarización, pero al mismo tiempo la tierra es un espacio donde ellos han podido sobrevivir como un grupo étnicamente distinto. Los chatinos reconocen en las montañas, los ríos y las cuevas de la región los lugares donde habitan sus deidades, cada uno es claramente identificado dentro de la cosmovisión chatina,

13 Este dato coincide con la tesis de Chayanov (1974): la fuerza de trabajo y la tierra son fundamentales para la reproducción biológica y social.

el territorio es también valorizado porque en él están plantados los cordones umbilicales de los chatinos, hecho que concreta su identidad individual y colectiva [...]. En contraste, para los mestizos la tierra expropiada es sólo un lugar que les permite sobrevivir físicamente y/o acumular riqueza. Los mestizos no necesitan de este espacio para su reproducción social como grupo étnicamente diferenciado pues su cultura y especificidad social pertenece a un ámbito con ramificaciones más extensas (Hernández, 1992).

Al momento de morir se espera que el cuerpo regrese a la tierra donde se enterró el ombligo, reafirmando nuevamente su pertenencia étnica. El hecho de morir no implica que la persona desaparezca por completo, los lazos de sangre continúan y cualquier pendiente positivo o negativo (la venganza, por ejemplo) es heredado a los parientes y se resuelve a base de rituales donde participa el grupo de parientes. Expongo aquí un relato del diario de campo registrado en Cruz (2001):

[...] en una ocasión, un primero de mes todos los miembros de este grupo [doméstico] fueron «barridos» por unas velas y flores que llevaron posteriormente al panteón y a la iglesia; además, llevaban agua. En el panteón todos se sentaron alrededor de la tumba del padre de Sabino [jefe de esa familia], primeramente se encendieron las velas, paulatinamente iban colocando las flores alrededor de la tumba; después de una oración realizada por la esposa del difunto, cada uno besó una flor, la colocó sobre la cruz y finalmente se bañó a la cruz con el agua que se llevaba en el pequeño galoncito. Cada quien colaboró con su parte. Después, toda la familia se dirigió a la cruz de palo colocada en el centro del atrio de la iglesia, allí igualmente colocaron velas y flores. En la iglesia había que hacer tres entradas de rodillas por lo menos: de la entrada hasta el altar los adultos se arrodillaron tres veces. Cuando terminaron sus oraciones, fueron a visitar a un santo llamado Santiago y al Santísimo; igualmente allí colocaron velas y flores.

Después María, la hermana de Sabino, me explicó que este ritual se hace con el fin de que la cruz del padre esté tranquila con la frescura de las flores y el agua, e iluminada con la luz de las velas que alumbran su camino. Esto se hace, además, porque su padre, antes de unirse con su madre, tuvo otras hijas en la cabecera de San Juan con una señora que murió. Cuando él se quedó viudo, se unió con la madre de María y tuvo cuatro hijos, de quienes sólo sobreviven ella y Sabino. Después de la muerte de su padre, cuenta que sus medias hermanas hablaron muy mal de ellos. En una

ocasión en que fue a ver al brujo porque uno de sus hijos no sanaba, le explicó que esto se debía a que la cruz del padre estaba dura por las malas palabras de sus otras hijas. Con este ritual, lo que ellos buscan es que la cruz se ablande y de este modo se evite cualquier enfermedad para el grupo.

En Cieneguilla se reproduce el sistema de parentesco mesoamericano (Nutini, citado por Robichaux, 1998) de familia extensa con residencia virilocal inicial, ultimogenitura patrilineal de la casa basada en el lazo patrilineal, donde la familia extensa se congrega alrededor del más anciano.¹⁴ Sin embargo, ante nuevas estrategias económicas y la conversión de la tierra en un elemento prescindible, surgen nuevos tipos de lógicas residenciales e incluso de la herencia. Dado que muchos de los ultimogénitos migran, salen del grupo doméstico y construyen su propia casa, se pronostica un cambio en la dinámica reproductiva chatina. A diferencia de la cabecera municipal, donde predomina el adobe y la teja, desde la entrada a Cieneguilla es notoria la construcción de viviendas de cemento, que pertenecen a las familias con migrantes que aspiran construir una casa con sus ganancias; la cocina regularmente queda intacta con sus paredes de adobe y su piso de tierra, y es el lugar donde pasan el mayor tiempo del día los no migrantes, mayoritariamente adultos mayores, utilizando la construcción de cemento sólo como dormitorio. Cabe destacar aquí que las construcciones de cemento conservan en el centro de la casa un espacio de tierra para las ofrendas que la familia ofrece en situaciones complicadas, para procurar la salud y el equilibrio del grupo familiar nuclear o extenso.¹⁵

Cosmovisión de la sangre, *jnee*, entre los chatinos

Ante la pregunta ¿qué es la sangre?, Marcela (hierbera/rezadora, nuera de uno de los chupadores más respetados de San Sebastián Río Hondo,¹⁶ fallecido en 2013)

14 En este caso, se trata regularmente de los primeros jefes de familia que llegaron a habitar Cieneguilla, cuando aún era un rancho comunal o cuando sucedió la migración masiva de la cabecera municipal

15 La familia nuclear y extensa es la agrupación básica; el número de integrantes en la Estancia 1998-1999 variaba de 3 a 18, la moda era de seis miembros por unidad y el promedio era de siete miembros. En la Estancia 2016-2017 los miembros varían de 2 a 12 y en promedio hay 4 miembros por unidad doméstica (en varias ocasiones, se trata de los dos abuelos y dos nietos).

16 Se trata de un municipio zapoteco de la Sierra Sur que consideré en el análisis dada la presencia de médicos tradicionales de origen zapoteco entre los chatinos y del parentesco lingüístico y cultural del zapoteco y chatino mencionado en Cruz (2020).

respondió con una metáfora: “(...) somos como un árbol donde circula agua, y cuando no es así, el árbol se seca. La sangre para nosotros, entonces, es la vida, (...) está en el corazón y se distribuye en todo el cuerpo por las venas” (Marcela, comunicación personal, San Sebastián Río Hondo).

En sociedades indígenas tradicionales, la relación naturaleza-cultura es íntima. La noción de persona está fuertemente relacionada con procesos naturales del entorno: medio ambiente en flora y fauna. La construcción cultural de la persona se extiende al ámbito familiar y comunitario; de ahí que el cuerpo físico se represente de manera simbólica en la casa familiar y el espacio comunitario (cf. Greenberg, 1981). La relación cuerpo/casa/comunidad se hizo presente en el discurso de los curanderos, al plantear que, así como la persona tiene cabeza y corazón, la casa y la comunidad también lo tienen:

[...] la casa sí tiene su centro como las personas tienen su corazón, pues [...] hay gente que cuando pone su piso le está dejando un pedazo así de círculo de pura tierra que ya no pone a colar porque allí dice que es centro y es su casa y puede encender una vela cuando están haciendo algo por su casa por fiesta, cuando es mayordomía, cuando alguien se enferma, siempre encienden vela en su casa, en el patio; también en el patio dice que tienen su centro, eso es lo que hace con la casa, pues, que tiene su centro (Sótera García, partera, ex auxiliar de salud en la clínica, comunicación personal, Cieneguilla, San Juan Quiahije).

El cuerpo tiene una cabeza, la familia una cabeza de familia, la comunidad una cabeza: sus autoridades; y, además, todo tiene un centro: corazón [...] Por ejemplo, aquí en mi casa, la familia es centro del corazón, toda la familia, y el corazón de la casa es miembro de la familia, y en el pueblo aquí hay autoridades, pues [...] por ejemplo, si usted tiene problemas en la casa, hay que ver qué problema hay en la familia, hay un centro de poder que puede manejar con orientación; por ejemplo, las autoridades son miembros del pueblo o cabezas del pueblo; o por ejemplo hay otro encargo de la iglesia; por ejemplo, hay coordinadores que coordinan todos los trabajos que hay dentro de la iglesia, pues; así también hay un coordinador dentro de la familia, en nuestro hogar, en nuestras casas, y en nuestro trabajo también hay otros que están cargando como cabecera, pues; yo lo veo así (Rómulo Domingo, hierbero/curandero, comunicación personal, San Juanito/San Juan Quiahije).

El ritual de nacimiento entre los chatinos de Zenzontepec (Cieneguilla) es ilustrativo de esta analogía entre la persona y la naturaleza: al nacer un niño, se siembra un

árbol y al momento que la persona enferma, la familia, en compañía de curanderos, va a ofrecer una ofrenda al árbol para que la persona sane. El hierbero/curandero Agustín Reyes (Santa Cruz Zenzontepec) considera que

[...] desde antes que nazca el niño se debe tener mucho cuidado para que se logre, y cuando crece, ya está a la vista, pues también se debe de cuidar cómo ese arbolito que necesita agua, abono y podarlo, cuidarlo de los insectos, de cualquier planta que sea, porque un niño chiquito está más propenso a cualquier plaga igual que un arbolito; por ejemplo, el frijol en este tiempo que hace frío se pone chino, cenizo y ahí va creciendo, pero si se le echa el líquido calentador se compone, extiende sus hojitas y se pone brillante, entonces es posible la cosecha; y un niño la misma cosa, que si se cura, se alimenta bien y se le dan todas las atenciones debidas, pues también va creciendo una persona fuerte y en el día de mañana ahí está su cosecha también, da frutos de servicio, de trabajo; bueno, de muchas cosas para la familia y hasta para la comunidad, lo que ya se logró ya están ya aprovechando su fruto como un arbolito así... (comunicación personal).

Además del cuerpo y la casa, el territorio constituido de flora y fauna constituye un cuerpo: en San Sebastián Río Hondo y San Pablo Ozolotepec (municipios zapotecos de la Sierra Sur), relacionan la sangre del cuerpo de la persona con el agua de un árbol y del río:

En un momento pasamos por un árbol seco, y le dije [a Cirilo] que se veía muy imponente un árbol tan alto y grande seco; él me dijo que su padre cuenta que antes, cuando no había carretera, en este árbol las personas amarraban sus animales y luego cuando había plaza en Miahuatlán todos agarraban sus animales y se iban en caravana; todo terminó cuando entró la carretera y el cauce del río se desvió, y con ello el árbol se secó, “su agüita o su sangrita se terminó, pues”, remató Cirilo (Diario de campo, San Pablo Ozolotepec, 12 de diciembre de 2016).

Cuando por algún motivo la persona tiene una resistencia en cuerpo para la curación, se puede limpiar o curar su casa, que representa una extensión de su cuerpo. Tanto en Zenzontepec como en Nopala es muy extendida la “limpia de casas” para curar a los enfermos que tienen resistencias a la curación en persona (huese-ro Constantino, comunicación personal, Zenzontepec). En este sentido, el proceso salud/enfermedad/atención personal está íntimamente relacionado con la

salud/enfermedad/atención colectiva, por lo que todo el grupo cultural muestra un interés genuino al participar en los rituales de sanación de la persona al momento de enfermar. Por otro lado, ante desequilibrios naturales como sequías o desastres naturales, los curanderos realizan rituales y ofrendan velas en la cumbre de la montaña para restablecer el orden sagrado: la salud del pueblo, que nos remite a los territorios simbólicos definidos por Barabas (2003) como aquéllos que están marcados por la cosmovisión, por los mitos y, sobre todo, por las prácticas rituales.

La relación sangre-espíritu la podemos deducir de la explicación de la enfermedad de filiación cultural denominada “susto” o “espanto”, y de la reserva actual hacia algunos especialistas tradicionales denominados chupadores, por considerar que algunos de ellos, al chupar la sangre del enfermo, se quedan con su espíritu.

El sobador/hierbero Simión Martínez, de Santos Reyes Nopala, considera que en la sangre está el espíritu, de ahí que la gente palidece cuando se asusta porque pierde su espíritu, su fuerza. En esos casos, él pide que le lleven tierra del lugar donde la persona se asustó, limpia a la persona con cera y la llama por su nombre. Las personas con sangre dulce son más propensas a recibir daños que las personas con sangre fuerte. Él aprendió con un amigo de Teotepec Nopala, quien ya murió. Asegura que sólo hace trabajos con Dios, no con “el malo”; “no hace travesuras con otros”, sólo cura de daños realizados por otros. Recomienda tomar una copa de mezcal luego de una impresión fuerte para evitar el azúcar o cualquier otra enfermedad. Considera que no todos tenemos el mismo tipo de sangre; hay sangre dulce y sangre fuerte. Al primer tipo corresponde generalmente la sangre de las mujeres y al segundo la de los hombres.

Cuando la sangre es muy dulce la persona puede ser dañada fácilmente. A la sangre fuerte, por el contrario, no le pueden hacer nada, a menos que sea una enfermedad de Dios, que sólo atiende algún curandero que tiene el don de comunicarse con Dios por medio de plantas que nacen en el territorio: el “nanacate” o “la semilla”. Cuando la persona se enferma de susto, el hierbero Simión pide un poco de tierra del lugar donde se espantó y agua bendita de la iglesia: toma un manojito de albácar que rocía de mezcal, limpia el cuerpo y el piso donde está la persona parada, empieza a rociarla y llamarla por su nombre. Cuando se trata de un espanto que ya tiene tiempo, la persona ya está hinchada por efecto del espanto no atendido; entonces, ocupa hierba del espanto, un poco de cera de veladora o sebo, limpia a la persona con la cera, la derrite en un traste al fuego y luego la echa en un traste de agua donde aparece la cera con las formas del causante del espanto, le da

su interpretación al paciente y le da a tomar la hierba de espanto para que quede completamente curado. Recomienda repetir esta curación tres veces para que el espíritu regrese a su cuerpo:

[...] cuando los está uno llamando y le está uno pegando con el manojito de albácar, nombra uno el nombre del enfermo y regresa su espíritu otra vez a la persona y sí se curan. Quien atrapa al espíritu y no lo deja regresar es “el malo”; hasta que uno los cura, entonces regresan. Hay personas que, cuando se espantan, sueñan que su espíritu está allí donde se espantó, y hasta que uno ya los cura que los llama uno, hasta entonces dejan de soñar y ya la persona se va componiendo, se le va quitando la hinchazón. Se tienen que cuidar ocho días de no salir al agua y si no se cuidan a veces se mueren. En tiempo de secas nada más se cuida tres días, al cuarto día se baña con agua tibia, al quinto día ya se baña con agua fría (Simión Martínez, comunicación personal, Santos Reyes Nopala).

Gran parte de los especialistas entrevistados coincidieron en que la sangre varía según la edad y el sexo de las personas. La sangre de los niños es tibia, limpia de preocupaciones y pensamientos; la de los jóvenes y adultos es caliente, acompañada de preocupaciones, enojos, sustos, licor, drogas; la sangre de un viejo depende de cómo vivió. Sólo cuando un niño o niña tiene un don especial, su sangre —aun de recién nacido/a— es más fuerte que la de cualquier adulto sin don. La sangre de las mujeres es paciente y lenta, y la de los hombres es rápida. Cuando alguien nace, se siembra su placenta y cuando se enferma de algo que no pueden curar ni la familia ni los curanderos ni los médicos de la clínica, entonces van al lugar donde se sembró la placenta y, con oración y ofrendas, curan al tonal o animal compañero de la persona, aunque no sepan qué animal le corresponde; el tigre, el jaguar y la serpiente son considerados animales fuertes. Quien tiene suerte, tiene como tonal al cometa.

Para enfatizar la diferencia entre la sangre de un hombre y la de una mujer, el señor Juan Efluvio Loaeza (hierbero/sobador de Cañada de Guadalupe, Temazcaltepec/Santos Reyes Nopala) y la partera Teodora (Cuixtla, Santos Reyes Nopala) destacaron que la fuerza de la sangre viene del sol, por eso la sangre de un hombre es más fuerte que la de una mujer,¹⁷ porque él anda bajo el sol trabajando. Una mujer,

17 En Zenzontepec hay una analogía entre la sangre de la mujer y el semen en el hombre que merece ser más explorada.

en cambio, debe tener una sangre más suave para enfrentar el parto de un nuevo ser tierno. Ella debe estar en la sombra, esa es su naturaleza.

Marina Martínez (curadora de garganta de bebés, de Santos Reyes Nopala) dice que anteriormente se decía que los hijos se parecían al progenitor que tenía más fuerte la sangre, por eso los hijos a veces se parecen más a la familia del padre o de la madre, según fuera el caso. La fuerza de la sangre no sólo depende de una fuerza física, sino también anímica, que incluso puede ser sobrenatural, como en el caso de los bebés con don especial. Los hueseros Eustacio y Martín Marcelino (San Juan Quiahije) aplican una técnica para componer los huesos, y la intensidad de sus masajes varía de suave a fuerte, porque reconocen diferencias, según la edad de la persona y el sexo: los huesos de un niño son tiernos, los de una mujer suaves y los de un hombre adulto duros. Las mujeres que se exponen a los trabajos del campo como hombres también tienen huesos como hombres, pero en general ellas se quedan en su casa y sus huesos son más suaves.

Discusión

En este trabajo abordo la sangre desde las teorías del cuerpo humano, las teorías de la reproducción biológica y social, y la cosmovisión mesoamericana que muestra una relación entre el cuerpo, la casa y la tierra (o territorio).

Durkheim (2012 [1912]) inició el estudio de los fluidos corporales, enmarcados en el ámbito del totemismo. A partir de ahí, la sangre ha sido abordada como un fluido que ayuda a explicar las relaciones de parentesco, en tanto sustancia compartida y transmitida que propicia las relaciones de descendencia y germanidad agrupadas en la noción de consanguinidad (cf. Holy, 1996; Fagetti, 2002; Olavarría, 2002). Si bien hay varios estudios desde la investigación antropológica que remiten a la sangre (López, 2008; Signorini y Lupo, 1989; Meigs, 1989; Lupo, 1995; Pury-Toumi, 1997; Fagetti, 2002, 2006; Olavarría, 2002; Romero, 2006; Ingstad, 1990), son pocos los que la toman como objeto de estudio en sí misma. Olavarría (2002) plantea la transmisión de fluidos corporales como esencia de la filiación:

La prohibición del incesto, derivada del principio de la exogamia, estaba relacionada con el miedo a la sangre menstrual. Este tema se extendía en realidad a la sangre en general, concebida como el lazo de identidad entre los miembros de un clan entre sí, y de estos con su tótem. Tal vez lo más interesante de esta pers-

pectiva es que las relaciones que implican parentesco: consanguinidad, afinidad, filiación, adopción, se pueden apreciar vinculadas a la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación; pero también a través del amamantamiento (parentesco de leche), la comensalidad (como símbolo de adopción), la ritualidad (parentesco espiritual y hermandades de sangre), la participación en el alumbramiento (parentesco por comadrona), los lazos afectivos y la vida en común (parentesco de crianza). Así, desde esta perspectiva, la esencia de la filiación sería la transmisión de fluidos de un cuerpo a otro (la sangre o el espermatozoides del antepasado), el reconocimiento social (atribución de un nombre) y los tabúes alimenticios (Olavarría, 2002, p. 105).

Por otro lado, Durkheim (2012 [1912]) plantea que, dentro de las tribus australianas, cuando corre la sangre, el alma se escapa con ella, cada parte del cuerpo tiene un alma particular, entendiendo que hay una pluralidad de almas en el cuerpo. La noción de persona es explicada por Durkheim como producto de dos tipos de factores: uno constituye el alma de la colectividad y es esencialmente impersonal, y el otro es un factor de individuación que va a ser desempeñado por el cuerpo; cada cuerpo constituye un medio específico en el que las representaciones colectivas van a expresarse de manera particular (p. 320).

La antropología contemporánea sigue considerando fundamental remitir al parentesco para explicar cómo se construye una persona en un contexto cultural específico:

[El parentesco es] una relación pronosticada bajo la concepción cultural que especifica los procesos por los cuales un individuo llega a ser y se desarrolla como una completa (madura) persona social. Este proceso abarca la adquisición y transformación de componentes tanto espirituales como corporales del ser. La reproducción sexual y la formulación de la contribución paterna y materna son un componente importante, pero no determinante con el proceso relevante. Datos etnográficos evidencian que los componentes espirituales no son derivados exclusivamente de los parientes. Por otro lado, las sustancias corporales transmitidas sexualmente son frecuentemente transmitidos de otras maneras. Los alimentos pueden constituir elementos esenciales en la complejidad espiritual o corporal de la persona. Finalmente, la maduración frecuentemente supone depurar, reemplazar, adicionar y/o suplementar componentes espirituales y corporales de la persona. No hay utilidad analítica en restringir artificialmente la categoría de relación de paren-

tesco a la relación pronosticada sobre alguno, pero no todos los procesos constitutivos de la personalidad, porque estos procesos son culturalmente formulados como componentes de un sistema integral, y las relaciones sociales pronosticadas por ellos son todas del mismo tipo lógico: relaciones para compartir sustancias o compartir espíritu (Kelly citado por en Holy, 1996, pp. 170-171, traducción mía).

Otro abordaje lo proporcionan investigaciones antropológicas en México que tratan la sangre como vehículo de alguna entidad anímica (López Austin, 2008; Signorini y Lupo, 1989; Romero, 2006). López Austin (2008) reconoce entre los nahuas tres entidades anímicas: el *tonalli*, que durante la vida de la persona entra y sale del cuerpo; el *teyolía*, que se encuentra en el corazón y durante la vida permanece en el cuerpo de la persona; y, finalmente, está el *ihiyotl* en el hígado, que durante la vida se manifiesta en aires que expulsa el cuerpo y durante la muerte son aires de noche o aires de muerto.

Otras investigaciones reafirman que, en la cosmovisión indígena, la sangre es el vehículo de alguna entidad anímica. Jacobo Grinberg-Zylberbaum (citado por Eroza, 1996) plantea que entre los tarahumaras leer la sangre también establece —para los terapeutas— la posibilidad de comunicarse con el alma. Adrián Ramírez Hernández (citado por Eroza, 1996) encontró que “creencia similar mantienen los ensalmadores nahuas y popolucas de los municipios de Soteapan y Macayapan, Veracruz, que al pulsar a sus pacientes entran en contacto con los corazones de su espíritu” (Ramírez, citado por Eroza, 1996, p. 21). Finalmente, entre los mayas, Chávez (2002) muestra que el simbolismo de la sangre y la entidad anímica, *ch’ulel*, era el mismo y representaba la fuerza de las cosas sagradas.

El aporte etnográfico de Fagetti (2006) aborda de manera particular los significados de la sangre en la etapa sexual y reproductiva de la persona. Esa misma fase es abordada de manera central en la investigación de la que deriva este artículo: la sangre y el agua son sustancias indispensables para la fertilidad corporal y terrestre, para la reproducción biológica y social. En su etnografía, Fagetti (2006, p. 40) muestra a la sangre, la temperatura corporal y los espíritus como equivalentes, y hay una distinción por sexo. En tanto que la sangre masculina es caliente con espíritu fuerte, la de la mujer es una sangre fría y espíritu débil. La sangre menstrual, el esperma masculino y los humores femeninos son considerados elementos primarios de cuya fusión se produce una nueva vida (Fagetti, 2006, p. 41).

Greenberg (1981) y Bartolomé y Barabas (1996 [1982]) coinciden en que entre los chatinos la sangre es el vehículo de la fuerza anímica que a su vez se concentra

en el corazón: “[...] todo ser humano posee un núcleo vital propio, una substancia anímica inmaterial que recibe el nombre de *Tyi’i*. Dentro del cuerpo, el *Tyi’i* se ubica en el interior del *cresiya*, corazón, al que brinda su fuerza. Cuando una persona se desmaya es señal que el *Tyi’i* se ha alejado momentáneamente de su cuerpo” (Bartolomé y Barabas, 1996, p. 225).

Greenberg (1981) enfatiza que

Los chatinos dicen que una persona tiene una mente, un corazón y un estómago. El estómago se forma al momento de la concepción y determina el sexo de la persona. El corazón, *crysia*, o alma viviente de una persona, está hecha por Dios y se instala en el cuerpo del individuo cuando se le corta el cordón umbilical. La mente, o «almacén», está formada por el primer llanto del infante (Upson, 1964). Estrechamente ligada a la persona está su *ni’ko ne*, «animal particular que llama», o como es llamado comúnmente por su término náhuatl: «tona».

[...] Lo que le sucede a uno, le sucede al otro [...]

Aunque en el pensamiento chatino los humanos y los animales están estrechamente ligados, existen importantes distinciones entre ellos. Por ejemplo, una persona tiene un «corazón» antes y después de su muerte; un animal tiene su corazón sólo hasta su muerte. En la misma forma, el hombre mantiene su espíritu después de muerto; los animales no. Los hombres tienen aspectos mortales e inmortales; los animales sólo los tienen mortales. Aunque el estómago y la mente mueren con el hombre, el «corazón abandona el cuerpo y se une a su «alma» o «espíritu» en el inframundo. Allí permanece su corazón. Sin embargo, su espíritu, después de un periodo de dos o tres años, regresa a este mundo durante la fiesta de Todos Santos, para visitar su casa y su familia (...) (Greenberg, 1981, pp. 141-145).

Como se mencionó, entre los chatinos de Yaitepec, Greenberg (1981) registra una analogía entre el cuerpo y la casa. Esta última tiene cabeza, espalda, costado y *crysa*, “corazón”. El corazón de una casa está en su centro. Tener un corazón significa que tiene un alma.

Esta ecuación de «casa» a «cuerpo» delinea el panteón chatino conforme a la naturaleza, y en un sentido importante hace al panteón idéntico a ella. De este modo, la cumbre de la montaña, que se dice que es la «casa» del dios de la lluvia, también se dice que es el dios de la lluvia. Así como «lugar» se equipara con «ser», la

naturaleza se vuelve viva, en un sentido que los occidentales sólo reservan para los animales y los seres humanos (Greenberg, 1981, p. 131).

Para abordar la relación cuerpo-casa-territorio, recurro a mi propia etnografía entre los chatinos de la agencia de Cieneguilla en el municipio de San Juan Quiahije y lo planteado por Greenberg para los chatinos de Yaitepec (1981) y por Lupo (1995) para los nahuas de Cuetzalan, Puebla. En su fascinante etnografía, Greenberg (1981) da cuenta de cómo cada uno de los actos rituales chatinos provee una profunda manifestación simbólica de la identidad de la persona como un individuo, como un miembro de la sociedad y como parte de la naturaleza (p. 150). La construcción cultural de la persona se extiende al ámbito familiar y comunitario, de ahí que el cuerpo físico se represente de manera simbólica en la casa familiar y el espacio comunitario. No es coincidencia que las palabras chatinas para referirse a cuerpo y casa en Yaitepec, *no'ó*, difieran sólo en el tono (Greenberg, 1981, p. 131), y en San Juan Quiahije las palabras placenta/casa, *tyi/ä tyi*, guarden una evidente relación.

Por otro lado, entre los nahuas, Lupo (1995) reconoce tres categorías de textos orales de uso ritual: los que tienen como objeto la condición del individuo frente a las fuerzas que amenazan su salud; los que procuran el equilibrio y la prosperidad del grupo familiar y doméstico; y los que buscan la interacción con fines productivos del hombre y las entidades que controlan el mundo natural, del que aquel extrae su subsistencia. Esas categorías pueden hacerse corresponder también con tres “espacios” diferentes: el organismo humano, entendido como conjunto de las partes que lo constituyen y de las fuerzas que lo animan; la vivienda, escenario de las relaciones y actividades sociales fundamentales y de protección contra las adversidades (tanto naturales como sobrenaturales) procedentes del exterior; y los campos cultivados, terreno arrancado a la naturaleza y domesticado para asegurarse la supervivencia (p. 107).

Una vez revisados algunos abordajes sobre la sangre, presento una primera aproximación a la noción de persona entre los chatinos que intenta contribuir, por un lado, a mostrar la cosmovisión indígena chatina como un ejemplo de resistencia, que aun dentro del contexto global ofrece principios y directrices para una vida más sostenible. Por otro lado, sus vínculos con otros contextos indígenas abonan al debate sobre una matriz cultural compartida por la diversa región mesoamericana, que tal vez algún día recurra a esta huella para retomar el camino: la sangre como fluido corporal explica las relaciones del parentesco consanguíneo y, a su vez, estas relaciones de parentesco explican la construcción de una persona, entendida

como la suma de una estructura física (cuerpo), y una estructura simbólica individual (entidad anímica) y otra colectiva (entidad anímica familiar-comunitaria); todo esto dentro de un territorio geográfico y simbólico que del mismo modo que la persona y la familia está animado o vivo.

Referencias

Barabas Reyna, A.

(2003). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*, vol. III (pp.15-37). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé Bistoletti, M. y Barabas Reyna, A.

(1996). *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, 2a edición. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bazúa, S.

(1997). Los Chatinos. En M. Dalton (comp.) *Oaxaca, Textos de su historia I*. Instituto Mora.

Campos Navarro, R. (comp.)

(1992). *La Antropología médica en México*, tomo 1. Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.

Chayanov, A.

(1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva visión.

Cordero Avendaño, C.

(2012). *Stina Jo'ó Kucha. El Santo Padre Sol*. 2ª edición. Porrúa/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Cruz Ramos, M.

(2001). *Estrategias de reproducción cotidiana y medicina doméstica en la región chatina* [Tesis de maestría]. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Cruz Ramos, M.

(2020) *La sangre en el ciclo de vida chatino y en las concepciones biomédicas locales*. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Ediciones del Lirio.

Chávez Guzmán, M.

(2002). *Medicina en la cosmovisión maya colonial, terapias curativas en tres fuentes del siglo XVI* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Yucatán.

Durkheim, É.

(2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.

Eroza Solana, E.

(1996) Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional Indígena. *Alteridades*, 6(12), 19-26. <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/538/536>

- Fagetti, A.**
(2006). *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Fagetti, A.**
(2002). Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino. *Alteridades*, 12(24), 33-40. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/352>
- Greenberg, J.**
(1981). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.
- Hernández Díaz, J.**
(1987). *El café amargo*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Hernández Díaz, J.**
(1982). *Los chatinos: etnicidad y organización social*, Colección del barro nuestro. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Holy, L.**
(1996). Universality of Kinship and the Current Practice of Kinship Studies. En L. Holy. *Anthropological Perspectives on Kinship*. Pluto Press.
- Ingstad, B.**
(1990). The Cultural Construction of AIDS and Its Consequences for Prevention in Botswana. *Medical Anthropology Quarterly*, 4(1), 28-40. <http://www.jstor.org/stable/648521>
- Kleinman, A.**
(1986). Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. En C. Curren y S. Meg. *Concepts of Health, Illness and Disease. A Comparative Perspective*, Berg Publishers.
- López Austin, A.**
(2008), *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A.**
(2007) Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México. *Diario de campo: Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, 92, 98-101. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/8004>
- Lupo, A.**
(1995). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Menéndez, E.**
(1992). Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales. En R. Campos Navarro (comp.) *La Antropología Médica en México*, tomo 1. Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Meigs, A.**
(1989). The Cultural Construction of Reproduction and Its Relationship to Kinship and Gender (New Guinea Highlands). En Mac Marshall and J. L. Caughey (eds.), *Culture, Kin and Cognition in Oceania: Essays in Honor of Ward Association*, 25. American Anthropological Association.

Olavarría Patiño, M. E.

(2014). De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día. *Alteridades*, 24, 99-116. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/357>

Pury-Toumi, S.

(1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Romero López, L.

(2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rubio, B.

(1998). De explotados a excluidos: los campesinos latinoamericanos frente al nuevo milenio [Ponencia]. Simposio Internacional: Globalización y Sistemas Agroalimentarios. Caracas, Venezuela.

Signorini I. y Lupo A.

(1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana.

Zolla, C. y Carrillo, A.

(1997). Mujeres, saberes médicos e institucionalización, en G. Figueroa Perea, *La condición de la mujer en el espacio de la salud*. El Colegio de México.