

El *ethos* de la cultura mazahua: interpretación colectiva de los procesos de gestación, alumbramiento y puerperio
The ethos of the Mazahua culture: collective interpretation of the gestation, childbirth and puerperium processes

Recibido el 15 de agosto de 2020, aceptado el 23 de septiembre de 2020

Karla Paola López Miranda*

Resumen

El presente trabajo pretende estructurarse a partir de la descripción del marco conceptual utilizado para dar cuenta de qué se entiende por *ethos* y de qué manera el *ethos* está ligado a procesos estructurales que construyen sentidos del mundo. Desde tal espacio, se busca dilucidar las formas invisibles que configuran las prácticas y los conocimientos propios de la cultura. Una vez claro lo mencionado, se delegará un apartado para ahondar en la organización social y cultural de la etnia mazahua, haciendo énfasis en la importancia de la residencia *virilocal* y los principios de matrimonio propios de la región, así como el papel preponderante que desempeñan las suegras para la conformación de la organización postmarital. Posteriormente, en el tercer apartado, se retoman prácticas mazahuas en torno a la gestación, a partir del uso del *cashan* hembra o macho, el embarazo, citando el uso de la hierba del *to* y sus principios de liberación de oxitocina, y el puerperio, vía la construcción de restricciones y normas de cuidado delegados a las parturientas. Con todos los elementos obtenidos hasta el momento será posible describir las propiedades estructurales en torno al embarazo, parto y puerperio dentro de la región mazahua, poniendo especial atención en la interacción que se crea entre la naturaleza y la feminidad, así como a

* Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, México.  <https://orcid.org/0000-0003-0336-1429>  a2078965@correo.uia.mx

los particulares que dan forma al *ethos* mazahua cimentado —desde lo que se argumenta en la presente investigación— por lo femenino.

Palabras clave: *ethos*, cultura mazahua, embarazo, parto, puerperio.

Abstract

The present work aims to structure itself through the following themes: conceptual framework, used to describe what is understood by *ethos*, and in what way the *ethos* is linked to structural processes that build senses of the world. From that position, it started to elucidate the invisible forms that shape the practices and knowledge of the culture. Once the aforementioned is clear, a section will be delegated to delve into the social and cultural organization of the Mazahua ethnic group, emphasizing the importance of *virilocal* residence and the principles of the typical marriage in the region, including the preponderant role that mothers-in-law play in shaping the post marital organization. Subsequently, in the third section, Mazahua practices around gestation are retaken from the use of the female or male *cashan*, pregnancy, citing the use of uncle grass and its principles of oxytocin release, and the puerperium, via the construction of restrictions and norms of care delegated to parturients. With all the elements obtained so far, it will be possible to describe the structural properties around pregnancy, childbirth, and the puerperium within the Mazahua region, paying special attention to the interaction that is created between nature and femininity, and the particulars that shape the Mazahua *ethos* grounded —from what is argued in this research— by the feminine.

Keywords: *ethos*, mazahua culture, pregnancy, childbirth, puerperium.

Introducción

La gestación, el alumbramiento y el puerperio forman parte de un proceso biológico y universal. Pero, aunado a este proceso natural colectivo, existen ciertas normas sociales y culturales que lo particularizan. Es por ello que la manera de mirar tal suceso se modifica dependiendo de la sociedad y del momento histórico en que se gesta.

La comunidad de San Felipe del Progreso forma parte de la región considerada como mazahua. El formar parte de un grupo indígena implica no solo el hablar la lengua, el contar con el fenotipo o el reconocerse como parte de, sino que involucra un espectro mucho más amplio, conformado por marcos de referencia culturales, los cuales dictan la forma en que ciertas prácticas deben de ser llevadas a cabo. Como ejemplo se hallan las prácticas de las mujeres mazahuas de la comunidad, que manifiestan formas específicas de cuidado y atenciones durante el embarazo, parto y puerperio establecidas por la costumbre, la tradición y el hábito.

Dichos hábitos, costumbres y la tradición misma configuran un imaginario que interpreta los fenómenos desde sus propios términos. Lo que se busca desentrañar, a partir de la interpretación y de las prácticas en torno al proceso de gestación, alumbramiento y puerperio, es la configuración cultural del mundo mazahua, las disposiciones psicológicas, que no son directamente perceptibles, pero que se manifiestan en virtud de la interpretación y de las prácticas, pretendiendo hacer visible el germen o *ethos* de la cultura mazahua. Es justo tal afirmación la que da pie a los siguientes cuestionamientos: ¿qué se requiere para comprender el *ethos* de alguna cultura?, ¿qué emociones y principios valorativos se activan en ciertas prácticas?, ¿cuáles son los tonos de comportamiento definidos al interior de algunas prácticas?, ¿qué actores fungen como ejes centrales de ciertas prácticas y qué tipo de comunicación emocional establecen? Tal planteamiento resulta amplio y ambicioso, pero posibilita el mirar de forma profunda y compleja la construcción de imaginarios desde lo mazahua en dicha zona.

El eje de análisis está dado por los acercamientos que se han tenido con la comunidad a partir de entrevistas guiadas y cuestionarios abiertos, así también como la observación participante hecha en el municipio de San Felipe del Progreso durante los meses de julio a septiembre del año 2016. Toda la información vertida es resultado de la aproximación a parteras de la comunidad. Si bien la investigación está centrada en dicha temporalidad, resulta pertinente aclarar que la forma de mirar y construir el mundo reflejada a partir de estos actores da cuenta de un proceso anclado a las premisas de la cultura que se configura y reconfigura con la práctica en la actualidad.

Configuración del *ethos*

Concepto de estructura cultural

Toda cultura posee una serie de comportamientos normalizados. Este fenómeno es resultado de un aspecto estructural que configura dichos comportamientos, es decir, en todas las relaciones colectivas existen claves de interacción que disponen expresiones generalizadas. Para comprender de forma más clara dicha idea, será necesario definir qué entendemos por estructura y de qué manera se construye.

Para la presente investigación, el término estructura hace referencia a un esquema general de lógicas culturales que se construyen de manera colectiva y que son resultado de persistencias tanto de valores como de sentimientos. Según Gregory Bateson, bajo dicha lógica la noción de estructura establece un vínculo directo con el principio de tradición, entendiendo esta última no únicamente como un remanente del pasado sino como “hechos dados de una cultura [...] premisas”¹. El autor expone que la

¹ Gregory Bateson, *Naven: “Un ceremonial Iatmul”*. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista (Barcelona: Ediciones Jucár, 1990), 41.

estructura tendría como principio observar el orden general de las partes mientras que las premisas reconocerían la pluralidad de detalles que componen el orden general.

La existencia de premisas o “formulaciones” en una cultura, por supuesto, siempre ha sido reconocida, pero no se ha tomado la suficiente conciencia de hasta qué punto las diversas premisas de una cultura forman en su conjunto un esquema coherente. El estudioso de la estructura cultural puede detectar silogismos del tipo general de: “Una madre da comida a los niños, un hermano de la madre es identificado con la madre; por consiguiente, los hermanos de la madre dan comida a los niños.” Y, por medio de estos silogismos, toda la estructura de una cultura se entreteje formando un todo coherente [...] yo definiría estructura cultural como un término colectivo para designar el esquema “lógico” coherente [...] encajando entre sí las diversas premisas de dicha cultura.²

Es fundamental, aclara, que cuando se incluye el término tradición y la noción de premisas o de hechos dados por una cultura, debe agregarse al término estructura el principio cultural, denominándola *estructura cultural*, que la diferencia de otros tipos de estructuras, por ejemplo, la social³: “En la estructura cultural tomamos detalles de comportamiento como nuestras unidades y los vemos como eslabones que forman juntos esquemas lógicos”⁴. Ahora bien, esta noción de lógico o de lógica se configura no desde el exterior de la cultura, sino desde el interior de la misma, no negando los principios universales propios de la cultura, pero sí cuestionando los principios universales impuestos por el exterior. Siguiendo esta idea, lo que puede configurar —a partir de sus premisas— una estructura cultural en un espacio, en otro sitio puede significar nada o ser irrelevante.

Una vez clara la idea de estructura cultural y el principio de tradición que en ella se incluye, es posible citar las diferentes relaciones que propicia.

1. Relaciones lógicas entre los aspectos cognitivos de los diversos detalles de comportamiento cultural: las razones cognitivas del comportamiento. 2. Relaciones afectivas entre los detalles de comportamiento cultural y las necesidades y deseos emocionales básicos o derivados de los individuos: la motivación afectiva de los detalles de comportamiento. 3. Relaciones etológicas entre los aspectos emocionales de los detalles de comportamiento cultural y los énfasis emocionales de la cultura en su conjunto. 4. Relaciones eidológicas entre los aspectos cognitivos de los detalles de comportamiento cultural y el modelamiento general de la estructura cultural.⁵

² *Ibíd.*, 42.

³ Si bien no puede ser absolutamente diseccionada la noción de estructura social de la de estructura cultural, para fines de observación y centrando los puntos de interés de la presente investigación, será necesario marcar dicha separación.

⁴ Gregory Bateson, *Naven: “Un ceremonial”*, 43.

⁵ *Ibíd.*, 47.

Todas las formas de relación mencionadas con anterioridad son vitales para la configuración del orden cultural y guardan una estrecha correspondencia. Pero, los enfoques etológico y eidológico⁶ son primordiales cuando el punto de observación es el comportamiento normalizado. Estos enfoques “están basados en una misma doble hipótesis fundamental: la de que los individuos de una comunidad son normalizados por su cultura; mientras que las características predominantes de una cultura, aquéllas que se pueden reconocer una y otra vez en sus más diversos contextos, son una expresión de esta normalización”⁷.

La expresión del ethos

Desde esta posición es posible observar los elementos interiores (no visibles de primeridad) que dan forma a la cultura. Este contenido profundo es el que puede variar de una cultura a otra. De los enfoques citados en el párrafo precedente, retomando el etológico, se formula la noción de *ethos*, que podemos definir como un sistema culturalmente normalizado de organización de los *principios* y emociones de los individuos. De esta manera, cuando se atribuye un sistema de pensamiento o una escala valorativa a una cultura, dicha cultura: 1) normaliza el comportamiento de algunos individuos y 2) propicia o cultiva ciertos comportamientos recurrentes o generalizados. El juego es circular: mientras se normalizan los comportamientos, se edifican o construyen comportamientos comunes.

Tal proceso puede darse a partir de:

dos maneras: bien por educación, induciendo y promoviendo ciertos tipos de [comportamientos], o bien por selección, favoreciendo a aquellos individuos que tengan una tendencia innata a [comportamientos] de cierta clase [...] La cultura afectará a su escala de valores. Afectará a la manera en que sus instintos y emociones se organizan en sentimientos para responder diferenciadamente a los diversos estímulos de la vida; podemos encontrar por ejemplo que, en una cultura, el dolor físico, el hambre, la pobreza y el ascetismo se asocian con una elevación del orgullo, mientras que en otra el orgullo se asocia con la posesión de propiedades, y en una tercera el orgullo puede incluso complacerse en el ridículo público.⁸

Hasta aquí resumimos que la cultura normaliza las reacciones que pueden tener los individuos y modifica la forma en que sus sentimientos y emociones se organizan. Se establece entre la colectividad un tono definido de comportamiento: dicho

⁶ El *eidós* de una cultura es una expresión de los aspectos cognitivos normalizados de los individuos, mientras que el *ethos* es la correspondiente expresión de sus aspectos afectivos normalizados. La suma de *ethos* y *eidós*, más aquellas características generales de una cultura que puedan deberse a otros tipos de normalización, componen en total la configuración. Véase Gregory Bateson, *Naven: “Un ceremonial”*, 52.

⁷ *Ibid.*, 50-51.

⁸ *Ibid.*, 133-134.

tono es indicativo del *ethos*. Todos los actores que desempeñan funciones múltiples dentro de una cultura poseen un *ethos* que da forma a una actitud definida hacia la realidad. Si bien los actores, llámese hombres, mujeres, animales, seres mitológicos, etc., poseen un *ethos* propio, la cultura —en su conjunto— puede tener también un *ethos*, configurado por los principios más persistentes de los comportamientos particulares.

Todo lo referido nos servirá para observar la forma en que la cultura mazahua formula tonos definidos de comportamiento a partir de ciertas prácticas y de ciertos actores y cómo dichos modos de actuar son el reflejo del *ethos*, creado y reproducido por la propia cultura.

Ordenación social y cultural de la etnia mazahua⁹ en la región de San Felipe del Progreso

Datos generales de la zona de estudio

El nombre de un lugar se asigna a partir de la sucesión de diversos acontecimientos tanto históricos como socioculturales que le dan forma; sucesos en los que se ven involucrados los pobladores como ejes fundamentales.

[Recordando que] los primeros pobladores fueron los mazahuas, ellos denominaron al poblado *Sha-niñi*, cuyo significado es “Pueblo Grande”. Durante la Colonia [...] le pusieron el nombre de San Felipe, siendo conocido [también como] San Felipe Ixtlahuaca, San Felipe el Grande, y San Felipe del Obraje. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, al cambiar la categoría política de pueblo a villa también se modifica la denominación y desde entonces es conocido como San Felipe del Progreso.¹⁰

El municipio de San Felipe del Progreso se encuentra ubicado en el noreste del Estado de México. Colinda al norte con El Oro y Jocotitlán; al sur, con Villa Victoria, San José

⁹ El grupo indígena que aquí se aborda, *yo teetjo ñaatjo jñaatjo*, o sea “la gente que solamente habla la lengua originaria”, para diferenciarse de los *otros*, por extensión connota y engloba a toda la población autóctona mexicana que practica otras lenguas originarias, generalmente diferenciada de la población mestiza o blanca hispanohablante. Por otro lado, la denominación *mazahua* es la más generalizada y reconocida oficialmente en el ámbito internacional. Del primer nombre, los mazahuablantes se llaman o se identifican a sí mismos llamando a su lengua *jñatjo* o *jñatrjo*, según las dos variantes lingüísticas del idioma: norte y sur, enfatizando con el sufijo adverbial *-tjo*, *-trjo*, “solamente” u “originaria”. Con esta autodenominación o autónimo “los que solamente hablan su lengua” sustentan y expresan su identidad étnica o sentido de pertenencia a su comunidad de origen. Véase Esteban Bartolomé Segundo Romero, *En el cruce de los caminos. Etnografía Mazahua* (Toluca: Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social / Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2014), 34.

¹⁰ Mario Blanquel Morán y Lorena Hernández Reyes, *San Felipe del Progreso: monografía municipal* (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1999), 14.

del Rincón y Almoloya de Juárez; al este, con Ixtlahuaca; y, al oeste, con San José del Rincón¹¹. Para el 2015, la población total registrada era de 134143 habitantes, de los cuales 70310 (52,41%) eran mujeres y 63833 (47,58%) eran hombres. Cuenta con 129 comunidades y una cabecera municipal. La zona en que se ubica forma parte de la región considerada como mazahua debido al alto índice de personas hablantes de la lengua: de los 125224 habitantes mayores de 3 años, el 27,19% hablan alguna lengua indígena, 97,31% hablan español, y 0,44% no hablan español. Por otro lado, y como dato relevante, existe un rubro en la encuesta —para el 2015— del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, que hace mención del sentido de pertenencia a una cultura tradicional o indígena. Se señala que, del total de la población, 106764 (79,59%) se consideran indígenas, 4534 (3,38%) se consideran parte de un pueblo indígena, 20322 (15,15%) no se consideran indígenas. Entre otras cifras, el 1,40% no sabe y el 0,48% se posiciona en la categoría de no específico¹².

Construcción de las relaciones de parentesco: la residencia virilocal y la figura de la suegra

Para los grupos prehispánicos y, específicamente, para la región del Estado de México, la configuración del parentesco y, a su vez, de las familias resulta una tarea extenuante. Diversas críticas al interior de la antropología mesoamericanista¹³ sostenían el argumento de que en México no podía configurarse la idea del parentesco en los estrictos términos que exigían las teorías de éste. Sin embargo, desde lo discutido por otras líneas de análisis¹⁴, se establece que tal elemento puede ser pensado en el espacio mexicano siempre y cuando se incluya la categoría tanto de la residencia como de la herencia.

Los mazahuas, específicamente los de la zona noreste del Estado de México, establecieron un vínculo muy fuerte con la cultura otomí desde la época prehispánica, tanto en términos lingüísticos como socioculturales; pero, en períodos más recientes —y como resultado de la proximidad que posee la región mazahua de San Felipe del Progreso con Michoacán— se sostiene que los mazahuas se acercan también a los tarascos: “El parentesco de los mazahuas y los tarascos plantea cuestiones de orden

¹¹ Mario Blanquel Morán y Lorena Hernández Reyes, *San Felipe del Progreso*, 21.

¹² Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <https://www.inegi.org.mx/> (fecha de consulta: 08 de septiembre de 2016).

¹³ Especialmente la realizada por Nutini, que plantea la dificultad de configurar las nociones de parentesco independientes de la colonización europea y, por tanto, de la superposición de estructuras, igualmente europeas en el espacio mesoamericano. Véase Hugo Nutini y Barry Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala* (Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, 1976), 241-248.

¹⁴ Meyer Fortes, *Time and Social Structure and other Essays* (Londres: The Athlone, 1970), 1-32; Alexander V. Chayanov, *La organización de la unidad económica campesina* (Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 1974); Ralph Beals, Robert Redfield y Sol Tax, “Anthropological research Problems with references to the Contemporary Peoples of Mexico and Guatemala”, *American Anthropologist*: n° 45 (1943): 1-21.

histórico”¹⁵ que se ven reflejadas en los caracteres físicos de ambas etnias¹⁶. Tal afirmación resulta ser de vital importancia, ya que plantea la opción de los matrimonios exógamos no solo entre otomíes y mazahuas, sino entre mazahuas y tarascos.

Los principios organizativos que rigen la composición y recomposición mazahua son persistentes y duraderos. Los poblados concretos se fragmentan, se dividen o dispersan, ya sea en barrios rancherías o ejidos, pero la forma estructural del poblado mazahua permanece.

Las vías de asentamiento en la región mazahua (desde lo observado en el trabajo de campo hecho en el año 2016 en las zonas de San Felipe del Progreso, Cabecera, Estutempan, San Pablo Tlachichilpa) establece que los principios de residencia postmarital responden a la *virilocalidad*¹⁷.

Un hombre tiene derecho a residir con sus parientes [...] primarios o clasificatorios. Puede residir también en el poblado de su padre si su madre todavía vive en él, e incluso si ella ya no lo hace, pues su padre, basándose en sus propios derechos como miembro del matrilinaje del poblado, puede otorgarle ese privilegio. Un hombre tiene derecho a que se le considere candidato al caudillaje de su poblado [...] y a recibir parte de la propiedad de cualquier pariente [...] que fallezca. Por otra parte, un hombre tiene derecho a llevarse consigo a su mujer y residir con ella en su propio poblado. Esto puede generar una situación difícil en la que las mujeres, de quienes depende la continuidad social de los poblados, no viven en esos poblados, cuya continuidad aseguran, sino en los poblados de sus maridos.¹⁸

Para aclarar el concepto de residencia virilocal en San Felipe del Progreso y la importancia que dicho asentamiento establece con el proceso de embarazo, parto y puerperio, tomaremos el siguiente ejemplo, donde el hombre será representado con la letra A; su madre será la letra B; su padre, la C, y su mujer será la D. Cuando A y D se casan, generalmente, residen en la vivienda de B y C; dicho lugar está guiado —en términos de distribución de las tareas— por B. Es necesario decir que, para convertirse en la dirigente de la distribución de las tareas y guía de la vivienda, B tuvo que pasar por el mismo procedimiento que D al irse a vivir a casa de su esposo.

¹⁵ Jacques Soustelle, *La familia otomí-Pame del México central* (Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, 1993), 55.

¹⁶ “Los mazahuas presentan dos tipos principales que se diferencian sobre todo por los rasgos de la cara. El primer tipo tiene la nariz bastante delgada y recta [a diferencia de los otomíes, que poseen una nariz ancha con las fosas nasales muy abiertas], los labios finos, muy escasa o ninguna pilosidad facial [a diferencia de los otomíes que tiene basta pilosidad facial] la piel amarillo claro; el otro es muy parecido al tipo otomí corriente, por el ancho de la nariz, el espesor de los labios, el crecimiento de bigotes y varaba, el tono moreno oscuro de la piel”. Jacques Soustelle, *La familia otomí-Pame*, 55.

¹⁷ Es necesario aclarar que hace falta un estudio mucho más completo de los principios de unión matrimonial, así como de residencia postmarital. Tal cuestión no representa el eje medular del presente trabajo, pero se espera poder cubrir dicho vacío en trabajos posteriores.

¹⁸ Víctor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1980), 04.

Una vez que A y D se establecen en casa de B y C, B se convierte en la suegra de D y le otorga trabajos muy específicos, pero también colabora de forma activa cuando D requiere apoyo en el embarazo, parto y puerperio, tratándola como si se tratase de su hija y no de su nuera. B se encarga de todas las necesidades vinculadas a D como mujer gestante, es decir, ayuda a mantener una buena alimentación, al cuidado del cuerpo y a los baños requeridos por D una vez que ésta dé a luz.

Prácticas mazahuas en torno a la gestación, alumbramiento y el puerperio

Uso del camotito (hembra y macho) en el embarazo

La comunidad de San Felipe del Progreso, como se mencionó en el apartado anterior, forma parte de la región considerada como mazahua. Atendiendo a lo dicho, la mayoría de las mujeres (suegras, hermanas, parientes cercanas al esposo de la parturienta) poseen conocimientos básicos sobre la atención y el cuidado al embarazo, al parto y al puerperio. El uso de las hierbas medicinales y de los componentes naturales propios del entorno juegan un papel fundamental durante este proceso.

Uno de los ejemplos más relevantes se suscita previo al embarazo: cuando la mujer busca quedar encinta, generalmente, recurre —como se mencionó antes— a su suegra; en caso de que ésta no sepa, se busca a una partera. El procedimiento para quedar embarazada consiste en utilizar el *cashan* o camotito que se compra en los mercados el domingo en el centro de San Felipe del Progreso o que puede conseguirse en algunas zonas cercanas a la región como San Miguel Tenochtitlan. El proceso de preparación es el siguiente:

Se usa el *cashan*; es un camotito de niña o de niño (de niño porque tiene la forma del órgano sexual masculino y de niña porque tiene la forma del órgano sexual femenino), depende de lo que quieras con la gobernadora. Se pone con hojitas, pero, ya bien trituradas. Se toman los tres primeros días de la menstruación. Si el camotito es grande, se parte a la mitad, se usa solo una parte, y si es pequeño igual se parte, pero igual se cose todo con piloncillo. Termina la menstruación, se espera cuatro días y ya se tienen relaciones, a veces no se logra a la primera, pero sí a la segunda.¹⁹

La práctica citada con anterioridad, referente al proceso de gestación, toma parte en las actividades cotidianas de la vida mazahua, esto, por tanto, no representa ningún “hecho sobrenatural, sorpresivo u oculto”²⁰. Resulta necesario aclarar que el uso del *cashan* (camotito hembra/macho) no es concebido como la causación única de los fenómenos de gestación, ya que dicho remedio no explica por qué la mujer queda

¹⁹ Entrevista realizada por Karla Paola López Miranda a María Filomena, 25 de mayo de 2016, San Felipe del Progreso, México.

* Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por la autora del mismo.

²⁰ Edward Evan Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1990), 84.

embarazada; explica solo “las circunstancias concretas que generan la secuencia causal que pone en relación a la gestante con su medio”²¹. Es decir, las mujeres mazahuas reconocen, sin lugar a duda, que la relación sexual es lo que permite que la mujer pueda embarazarse. Lo que resulta importante de mirar es que el sexo del bebé, desde dicha cosmovisión, no está dado por cuestiones biológicas vinculadas a los cromosomas sino más bien por la ingesta del *cashan* femenino o del *cashan* masculino.

La hierba del tó y la liberación de oxitocina

De forma paralela se ejecutan una serie de prácticas en apoyo al parto que resultan sumamente interesantes. Uno de los elementos más socorridos en la zona mazahua es el uso de plantas medicinales y, específicamente para el parto, la hierba del *to*. La hierba del *to* se prepara en alcoholatura y se coloca sobre el vientre de la mujer embarazada, dando pequeños masajes —ya sea por parte de la partera o de algún familiar próximo a la parturienta— que le permitan a la mujer entrar en un estado de relajación y, en ese sentido, liberar oxitocina, al igual que calentar el estómago para propiciar el equilibrio del estado de adentro (frío) con el calor de las manos de la partera, el alcohol y la hierba. De igual manera, se hierva en una especie de té que puede ser tomado por la mujer.

Al preguntar en la región sobre los usos de la hierba del *to*, la mayoría de las mujeres afirmaron no conocerla y no hacer uso de ella, pero cuando se preguntaba cómo disminuir el dolor en el parto o cómo ayudar en caso de partos complicados, la mayoría de las mujeres mazahuas mencionaban la hierba del *to*.

—¿Utilizan alguna otra cosa para ayudar? Es que aquí me contaron las señoras que utilizan una hierba llamada *to*.

—No, mi mamá jamás utilizó esa hierba; es más, una vez una señora sí trajo a su hija y en un frasco de vidrio llevaban la hierba, era verde y estaba como con agua o con alcohol, no supimos bien, pero no, mi mamá nunca la utilizó.²²

En otra entrevista, una mujer dice:

—¿Qué cosas usa para apoyarse?

—Pues lo que más se utiliza es, pues, el rebozo, porque cuando el bebé no puede nacer, se pone arriba del estómago y se va apretando.

—¿Les da algún medicamento?

—A veces cuando las señoras tienen mucho dolor se les da un té de *tó*, es el nombre en mazahua, pero no sé cuál es en español; las señoras lo traen a veces o a veces yo tengo aquí, es una hierbita verde, otro día te la enseño porque no tengo.²³

²¹ *Ibid.*, 51.

²² Hijo de la señora Florencia Arriaga, 17 de abril de 2016, San Felipe del Progreso, México.

²³ Susana Ramírez Mejía, 27 de mayo de 2016, San Felipe del Progreso, México.

La hierba del *to*, en zona mazahua; el *zoapatle*, en zona otomí-tepehua, y la *cihuapatli*, región nahua, es nombrada también la hierba de la mujer. En las cantidades exactas logra inducir en la mujer las contracciones necesarias para que el bebé nazca, pero con el uso no medido de dicha hierba puede provocarse el aborto. Es por ello que se considera una planta de respeto, configurando, también, imaginarios vinculados al tabú (no tener un bebé). Dicha planta establece un nexo directo entre la mujer y el medio natural: al denotar cosas positivas en la planta, se denotan cosas positivas en las mujeres. Pero la complejidad del pensamiento mazahua (y otras cosmovisiones indígenas) establece también la existencia de lo negativo, es decir, de las acciones no aceptadas, tanto de la planta como de la mujer.

La hora del parto se convierte en una especie de “reunión focalizada que vincula no solo [a la comunidad], sino a diversos hechos sociales, culturales, psicológicos y físicos que la configuran, en el parto se entremezclan una serie de significados”²⁴. El ejemplo citado con anterioridad nos muestra no solo los usos variados y ya complejos de las hierbas medicinales, sino también la forma en la que las mujeres mazahuas son concebidas y, a su vez, conciben algunos tipos de plantas —prohibidas, malignas, peligrosas, no santas, o efectivas, sanadoras, benditas—.

Coshanar: restricciones en torno al posparto

En el periodo de posparto o en lo consecuente al puerperio, las mujeres mazahuas establecen cierto tipo de restricciones. Una de las más importantes está vinculada a la sexualidad. Cuando una mujer que recientemente tuvo un bebé establece relaciones sexuales, corre el riesgo de *coshanarse*, es decir, de adquirir una infección debido al acto sexual.

La acción de coshanarse revela uno de los elementos más complejos del pensamiento mazahua, que puede entretenerse con la idea del deseo que se hace notorio a partir del acto sexual al “hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos”²⁵. Se revelan procesos de lo desconocido, de lo invisible o lo oculto, se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal. Como expresa otra entrevistada: “ya que se estuvo con el señor, pronto se coshana la mujer y ya hay que darle algo para que se le quite. Se consigue la sonaja, raíz de huajito, se muele y se hierve para tomarse en té”²⁶.

Al coshanarse la mujer, es decir, al adquirir la infección posterior al parto, se revela que no pudo cumplir con la norma de abstinencia y, como consecuencia, recibe tal enfermedad. Las mujeres que se coshanan no son bien vistas por otras

²⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Ciudad de México: Editorial Gedisa, 1987), 345-347.

²⁵ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, 53.

²⁶ María Filomena, 25 de mayo de 2016, San Felipe del Progreso, México.

mujeres de la comunidad, especialmente por su suegra, ya que, si bien el acto sexual involucra a las dos personas (hombre y mujer), se percibe a la mujer como responsable absoluta de cosharse. “Todo aquello de lo que no pueda demostrarse que se ajusta a las normas o es expresable en términos de los valores de la sociedad [mazahua], resulta potencialmente peligroso [tanto para su cohesión como para su salud]”²⁷.

Propiedades estructurales en torno al embarazo/parto/puerperio

¿Qué se requiere para comprender el ethos de alguna cultura?

Como se citó en el primer apartado, el *ethos* representa el conjunto de premisas o tradiciones establecidas en un lugar, que configuran esquemas lógicos de pensamiento. Es a partir de dicho principio que se normalizan ciertos comportamientos y ciertas reacciones emocionales. Teniendo clara esta idea, resulta pertinente reflexionar sobre qué requerimos para comprender el *ethos* de algún lugar. Desde la presente investigación sostenemos que puede ser observado a partir de las prácticas propias del devenir cotidiano, ya que toda práctica contendría un *ethos* particular y los actores participantes en tal práctica tendrían, también, un tono definido de comportamiento.

La región mazahua de San Felipe del Progreso posee una serie de prácticas que forman parte de su día a día: el trabajo en la milpa, el comercio, los espacios de la política, las labores en el hogar, la producción de alimentos, las escuelas, demás espacios de lo educativo y, de manera relevante para la presente investigación, la dimensión de lo reproductivo.

Consideramos que la dimensión de lo reproductivo representa, como se mencionó en apartados anteriores, una especie de reunión focalizada en la que se manifiestan diversos tipos de actores con múltiples reacciones emocionales. En el proceso del embarazo, parto y el puerperio toda la familia debe participar. A veces el esposo colabora a la esposa sosteniéndola a la hora de parir; la figura de la suegra es de vital importancia; las hermanas del esposo desempeñan un papel preponderante, y la familia de la parturienta también participa en dicha práctica. Junto con los actores ya mencionados, las plantas medicinales, los remedios propios del lugar, vinculan al proceso reproductivo con su entorno. Es decir, todo lo que se encuentra allí entretelado permite observar rasgos generales del espacio, y es por ello que resulta interesante mirar al lugar desde esta perspectiva.

¿Qué emociones y principios valorativos se activan en ciertas prácticas?

El proceso de embarazo, parto y puerperio permite reconocer, por ejemplo, la idea que se tiene sobre lo femenino y lo masculino, pensados a partir de la figura del *cashan* o camotito hembra y camotito macho, que sirve como vehículo para

²⁷ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, 14.

introducir el sexo esperado en la mujer que busca embarazarse. Retomando este mismo ejemplo, se puede distinguir el componente que delega el sexo en el bebé, dado no por un elemento interior del cuerpo de la mujer o del cuerpo del hombre sino desde el exterior, es decir, como resultado de la ingesta del camotito hembra o macho.

Siguiendo esta línea argumentativa, cuando se hace uso de la hierba del *to* para la liberación de oxitocina, se pone de relieve un principio fundamental para la configuración cultural mazahua que es la noción de lo frío y lo caliente, es decir, se concibe al cuerpo como un espacio frío —a consecuencia, quizá, de los líquidos que contiene— y a las manos junto con la hierba como lo caliente, vital para el equilibrio. Ahora bien, las interpretaciones ofrecidas desde las mismas mujeres para la hierba del *to* son una consecuencia de la idea que dichas mujeres tienen sobre otras mujeres, es decir, de qué forma se mira que una mujer posea cierto margen de acción sobre algo o sobre alguien como lo posee la hierba sobre las mujeres: puede reconocerse como algo positivo de ayuda, de colaboración, de apoyo o como algo negativo, que causa miedo, estrés e incertidumbre.

Cuando se habla de la enfermedad de coshanar se refleja un tipo de postura que la comunidad, en general, sostiene sobre ciertas acciones, por ejemplo, sobre los conceptos vinculados al deseo y al principio de las bocas abiertas, que desvincula el acto sexual del acto reproductivo. Tanto para los mazahuas como para los otomíes, el acto sexual posterior al parto y materializado, como se citó antes, por el deseo, expresa una metáfora de la corporalidad que se equipara con las bocas abiertas, con los lugares hendidos. En otras palabras, se hace una dual entre, por ejemplo, la boca abierta y la vagina. El ejemplo anterior revela otro punto importante de señalar: la mujer es la que come al hombre, es decir, la mujer es la responsable de la generación o de la acción de lo sexual, pero ya no con fines de procreación sino como resultado puramente de una necesidad corporal. En términos de la cosmovisión mazahua, dicha acción la coloca en un espacio específico que trae como consecuencia una enfermedad igualmente específica²⁸.

¿Cuáles son los tonos definidos de comportamiento al interior de algunas prácticas?

En la región mazahua, los procesos vinculados al embarazo, parto y puerperio forman parte nodal de la organización y distribución de actividades dentro de la comunidad. También configuran una consciencia colectiva que permite precisar qué acciones, tanto físicas como morales, debe realizar cada participante, no solo en el proceso de embarazo/parto/puerperio sino en el devenir cotidiano de la población.

Desde este principio hay factores que actúan para la reiteración del *ethos* en la cultura mazahua. Uno de los más importantes es, como se ha venido discutiendo a lo largo del

²⁸ Jacques Galinier, “El depredador celeste: notas acerca de los sacrificios en los mazahuas”, *Journal de la Société des Americanistes* Vol. 27: n° 1 (1990): 251-267.

texto, el proceso de embarazo, parto y puerperio. Todas las acciones que giran en torno a este proceso corren a cargo de las mujeres de la comunidad, pero, de forma aledaña, delegan ciertos márgenes sobre los que debe actuar el hombre. Cuando una mujer se casa va a casa del esposo, pero no adquiere solo la línea virilocal, sino que forma parte de la élite de la madre del esposo, una acción que termina siendo femenina. La forma en la que se configura la idea de lo infeccioso del coshanar es dictado por espacios femeninos, ya sea la madre, las hermanas o personas cercanas a la mujer que parió. Todas estas cosas “tienen su efecto enfatizante y estabilizador del grupo”²⁹.

Estos detalles culturales constituyen una intrincada guía de canales que expresan el *ethos* mazahua. “Los detalles fueron seleccionados en el pasado por el *ethos* y todavía son preservados por él. El sistema es circular”³⁰.

Esta íntima relación que se observa entre el *ethos* y la estructura cultural mazahua es característica de grupos con formas de mirar y comprender el mundo particular, en este caso, los grupos indígenas u originarios de México, en donde el comportamiento es uniforme y la tradición viva, manteniendo así una forma persistente de edificar y enfrentar la realidad. Se reitera que las acciones femeninas, bajo la misma lógica, no solo configuran, sino que perpetúan el germen de la cultura mazahua, tanto en procesos determinadamente biológicos (como traer nuevos seres a la tierra), como en acciones social y culturalmente poco perceptibles, a saber, la construcción de la figura de la mujer y la planta, el coshanar y el principio de devorar.

Conclusiones

El presente trabajo es un intento por describir qué configura el *ethos* de la cultura mazahua, cómo y dónde podemos observarlo. Argumentando que éste puede ser observado en las prácticas cotidianas de la comunidad, pero, preponderantemente, en el proceso de embarazo, parto y puerperio, que funge como una especie de reunión focalizada en la que los aspectos emocionales, de comportamiento y estructurales se ven involucrados, y que visibiliza, también, a los actores que participan de él. Con esta investigación se busca mostrar que tanto los aspectos estructurales como los principios de comportamiento y las emociones deben observarse no como entidades independientes, sino como aspectos fundamentalmente inseparables a una cultura.

Por otro lado, es importante resaltar que la idea de lo femenino y los espacios de enunciación de lo femenino, reconocidos en dicha práctica, son un reflejo de los principios organizacionales de la cultura mazahua. Desde estos espacios se normalizan las reacciones que pueden tener los individuos, se modifica la forma en que sus sentimientos y emociones se organizan, y se establece entre los actores (el esposo, la suegra y la familia de esposo, la parturienta, la familia de la parturienta y la comunidad en general) un tono definido de comportamiento que sería reiterativo del *ethos*.

²⁹ Gregory Bateson, *Naven: “Un ceremonial”*, 142.

³⁰ *Ibid.*, 143.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevista realizada por Karla Paola López Miranda a Hijo de la señora Florencia Arriaga, 17 de abril de 2016, San Felipe del Progreso, México.

_____. María Filomena, 25 de mayo de 2016, San Felipe del Progreso, México.

_____. Susana Ramírez Mejía, 27 de mayo de 2016, San Felipe del Progreso, México.

Fuentes secundarias

Bateson, Gregory. *Naven: "Un ceremonial Iatmul". Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Barcelona: Ediciones Jucár, 1990.

Beals, Ralph, Robert Redfield y Sol Tax. "Anthropological research Problems with references to the Contemporary Peoples of Mexico and Guatemala". *American Anthropologist*: n° 45 (1943): 1-21.

Blanquel Morán, Mario y Lorena Hernández Reyes. *San Felipe del Progreso: monografía municipal*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1999.

Chayanov, Alexander V. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 1974.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1990.

Fortes, Meyer. *Time and Social Structure and other Essays*. Londres: The Athlone, 1970.

Galinier, Jacques. "El depredador celeste: notas acerca de los sacrificios en los mazahuas". *Journal de la Société des Americanistes* Vol. 27: n° 1 (1990): 251-267.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Ciudad de México: Editorial Gedisa, 1987.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <https://www.inegi.org.mx/>

Nutini, Hugo y Barry Isaac. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, 1976, 241-248.

Segundo Romero, Esteban Bartolomé. *En el cruce de los caminos. Etnografía Mazahua*. Toluca: Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social / Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2014.

López Miranda, Karla Paola. El *ethos* de la cultura mazahua: interpretación colectiva de los procesos de gestación, alumbramiento y puerperio Vol. XII, No. 12 enero-junio 2021

Soustelle, Jacques. *La familia otomí-Pame del México central*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, 1993.

Turner, Víctor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1980.