



## TEMIXIHUILIZTLI, LA OBSTETRICIA NAHUA DURANTE EL PRIMER SIGLO NOVOHISPANO

Irina Adalberto Ravelo Rodríguez

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI  
TEMIXIHUILIZTLI, LA OBSTETRICIA NAHUA DURANTE EL PRIMER SIGLO NOVOHISPANO  
Irina Adalberto Ravelo Rodríguez



# *Temixihuiliztli*, la obstetricia nahua durante el primer siglo novohispano

---

IRINA ADALBERTA RAVELO RODRÍGUEZ





UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI  
TEMIXIHUILIZTLI, LA OBSTETRICIA NAHUA DURANTE EL PRIMER SIGLO NOVOHISPANO  
Irina Adalberto Ravelo Rodríguez



**Doctorat Interuniversitari en Estudis de Gènere:  
Cultures, Societats i Polítiques**

**Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género**

**TESIS DOCTORAL**

***Temixihuiliztli, la obstetricia nahua  
durante el primer siglo novohispano***

**Irina Adalberta Ravelo Rodríguez**

Dirigida por la

**Dra. Maria del Coral Cuadrada Majó**  
Departament d'Història i Història de l'Art



**Tarragona  
2022**



FAIG CONSTAR que aquest treball, titulat "*Temixihuiliztli, la obstetricia nahua durante el primer siglo novohispano*", que presenta Irina Adalberta Ravelo Rodríguez per a l'obtenció del títol de Doctor, ha estat realitzat sota la meva direcció al Departament Antropología, Filosofía y Trabajo Social d'aquesta universitat.

Tarragona, a 04/08/2022]

La directora de la tesi doctoral



Ma. Del Coral Cuadrada Majó

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI  
TEMIXIHUILIZTLI, LA OBSTETRICIA NAHUA DURANTE EL PRIMER SIGLO NOVOHISPANO  
Irina Adalberto Ravelo Rodríguez



## Agradecimientos

En este apartado especial deseo expresar mis agradecimientos a las personas e instituciones que me han acompañado y apoyado en la realización de mi proceso investigativo que dura ya más de un decenio de recorrido.

En primer lugar, deseo agradecer a las personas más próximas en mi día a día, mi hermosa familia, por todo su apoyo y comprensión. Sé que estarán contentas por la conclusión de esta obra no sólo por el logro que implica, sino por descansar un poco de mi insistencia de continuar a pesar de los avatares. En especial a Gerard, mi compañero de vida, gracias por procurarme el tiempo necesario para poder disfrutar la dedicación de horas y horas, y por escuchar y leer mis cavilaciones en la configuración de esta tesis, que es nuestra pequeña hija. También deseo agradecer a mi precioso Canek por ser la culminación de mi deseo materno y por permitirme experimentar la potencia materna a través de un parto intenso e íntimo. Gracias a mi pequeña Gaia, por ser una inspiración de vida al demostrar tu fortaleza y arrojo en los momentos más oscuros de mi vida.

No puede faltar mi más profundo agradecimiento a mi madre Judith y a mi padre Renato, por darme el mayor regalo: la vida, y por criarme tan esmeradamente. Mi corazón siempre estará agradecido y pleno por contar con su apoyo incondicional y entusiasta de mi estudio; por creer en mí, a veces más que yo misma. Gracias por acompañar cada paso que doy, aún desde la lejanía cronotrópica o desde el Mictlan, pero desde la cercanía amorosa, cosmogónica y cuántica. Gracias también a Marick, padre adoptivo, por su apoyo y por los cafecitos de la mañana y sus comidas que alimentan mi espíritu científico.

En particular deseo agradecer encarecidamente a mi tutora, la Dra. Coral Cuadrada por poner a mi disposición su experticia y darme todo el soporte, la guía y la comprensión, y por animarme a ir más allá de los esquemas impuestos, a decir lo increíble y a emprender una mirada transformadora y atrevida. Todas tus observaciones certeras y sabias han contribuido de manera significativa a la cocreación de esta tesis. Todas tus palabras de aliento han sido un soplo de energía a mi labor investigativa. Ha sido un gran honor pertenecer a la Universidad Rovira i Virgili, y en especial contar con sus instalaciones, sus fondos documentales que facilitaron mi labor y por publicar una parte de mis indagaciones.

También quiero expresar mi gratitud al Programa Interuniversitario de Estudios de Género: Culturas, Sociedades y Políticas por aceptarme entre sus pupilas y facilitarme todo un cuerpo docente capaz y crítico que enriqueció mi proceso epistemológico mediante actividades académicas de alto nivel y del acompañamiento profesional del Comité Académico; así como a las sinodales por su atenta lectura. También agradezco la ayuda económica para pago de matrícula del año lectivo 2021.

Agradezco también a mi *alma mater*, la UNAM, por acoger la semilla inicial de esta investigación, por formarme durante tantos años de manera gratuita, y por haberme abierto espacios de publicación de mis avances a través de seminarios de investigación Historia de la Medicina del IISUE, y del Seminario de Medicina Intercultural del PUIC.

Por último, muy especialmente deseo agradecer a mis ancestras que ya se encuentran en la región del Mictlan, que dieron la vida generación tras generación para que yo llegase a este mundo. Esta historia es parte de ellas y a ellas la dedico.

Chiconcuac, Morelos, a 19 de agosto de 2022.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI  
TEMIXIHUILIZTLI, LA OBSTETRICIA NAHUA DURANTE EL PRIMER SIGLO NOVOHISPANO  
Irina Adalberto Ravelo Rodríguez

# Índice

---

<b>Marco teórico</b> .....	<b>13</b>
Justificación y posicionamiento .....	13
Objetivos y preguntas de investigación .....	14
Hipótesis .....	15
Fundamentos teóricos.....	18
1. Giro lingüístico y antropológico .....	18
2. Antropología médica .....	19
3. Teoría de género e historia de las mujeres .....	20
4. Pensamiento de la Diferencia Sexual .....	23
5. Conocimiento situado .....	26
6. Feminismo interseccional: mirada poliédrica .....	29
7. Feminismo decolonial .....	30
Proceso metodológico .....	32
<b>CAPÍTULO 1. Estado de la cuestión</b> .....	<b>37</b>
1.1 Estudios históricos desde la Medicina .....	38
1.2 Médicos decimonónicos historian la Obstetricia .....	52
1.3 Aportaciones desde la Antropología médica .....	69
1.4 Aportaciones desde la Etnohistoria .....	73
1.5 Primeras obras que reconocen valor epistemológico de las parteras .....	75
1.6 Parteras novohispanas desde la óptica de género .....	85
Resumen .....	88
<b>CAPÍTULO 2. Representaciones simbólicas del embarazo y del nacimiento en el mundo náhuatl</b> .....	<b>91</b>
2.1 <i>Ometéotl</i> : la fuerza dual en la cosmovisión mesoamericana .....	93
2.1.1 La concepción y del estado fetal en el pensamiento nahua .....	99
2.1.2 La gestación humana: ideas, representaciones y cuidados nahuas .....	103
2.1.1.1 <i>Cipactli</i> .....	105
2.1.1.2 El Caracol .....	109
2.1.1.3 Búsqueda del equilibrio integral en la <i>ticiyotl</i> .....	110
2.2 Noción del espacio-tiempo en la Era del Quinto Sol ( <i>Nahui Ollin</i> ) .....	116
2.2.1 <i>Xiuhpohualli</i> : calendario solar 360 + 5 días .....	120
2.2.2 <i>Tonalpohualli</i> , la sistematización del tiempo femenino 260 días .....	125
2.3 El nacimiento en el mundo nahua .....	133
2.3.1 <i>Huitzilopochtli</i> .....	133
2.3.2 <i>Tlahuahuanaliztli</i> : el nacimiento como la batalla entre la vida y la muerte .....	135
Resumen .....	139

<b>CAPÍTULO 3. El parto, o <i>mixihuiliztli</i>, en el pensamiento nahua.....</b>	<b>143</b>
3.1 Representaciones del cuerpo femenino en la cosmovisión mesoamericana ...	143
3.1.1 Nomenclatura nahua del cuerpo femenino, de sus procesos fisiológicos y estados .....	145
3.1.2 Representación de los estados femeninos .....	151
3.2 Representaciones simbólicas de la maternidad en la sociedad mexicana .....	155
3.2.1 Conquista y demonización de las diosas mesoamericanas, siglo XVI ...	157
3.2.2 <i>Coatlicue</i> - <i>Coyolxauhqui</i> . Relación madre - hija .....	162
3.2.3 <i>Quilaztli Cihuacóatl</i> .....	171
3.3 Representaciones del parto, o <i>mixihuiliztli</i> , en el pensamiento náhuatl .....	177
3.3.1 <i>Tlazolteótl</i> , deidad de las parturientas y de la libido .....	178
Resumen .....	185
<b>CAPÍTULO 4. <i>Temixihuiliztli</i>, la obstetricia nahua.....</b>	<b>189</b>
4.1 <i>Temixiuitianime</i> , parteras nahuas en el siglo XVI .....	190
4.1.1 La autoridad de las <i>tícitl</i> en el mundo nahua .....	191
4.1.2 <i>Temixihuitiani</i> bajo la mirada médica colonial del siglo XVI .....	198
4.2 Representaciones simbólicas de la medicina y de la partera o <i>temixihuitiani</i> .....	208
4.2.1 <i>Tlaltetecuin</i> : recurso potenciador de la valentía, la luminosidad y el sonido .....	211
4.2.2 <i>Ochpaniztli</i> , el barrimiento y su relación con el parto .....	213
4.2.3 <i>Toci</i> nuestra abuela, regenta de las <i>temixihuitiani</i> .....	215
4.2.4 <i>Yohualtícitl</i> , la médica nocturna, la que fortalece y cura .....	217
4.2.5 <i>Temazcalteci</i> , señora del temazcal .....	218
4.3 <i>Temixihuiliztli</i> : recursos teóricos .....	
4.3.1 Entorno, masajes y posturas para el parto .....	222
4.3.2 Conjuros, baños y bebedizos durante la labor de parto .....	223
4.3.3 Partos distócicos y muerte materna: <i>cihuatetéotl</i> .....	232
4.3.4 Botánica obstétrica náhuatl .....	234
<b>Conclusiones.....</b>	<b>237</b>
<b>Listado de Ilustraciones .....</b>	<b>244</b>
<b>Fuentes .....</b>	<b>251</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>255</b>



# Marco teórico

---

## Justificación y posicionamiento

Si bien, el parto es un proceso fisiológico inherente a la capacidad femenina de dar la vida, a lo largo de la historia las mujeres de cada cultura han construido múltiples saberes, conocimientos, prácticas y representaciones simbólicas en torno a éste. Durante el siglo XVI el territorio conocido como Anáhuac vivió un proceso histórico de colonización. En este contexto, la obstetricia nahua o *temixihuiliztli* experimentó un proceso de mestizaje por la interacción con otras formas de concebir y atender el nacimiento humano; además, estuvo condicionada por la imposición de un nuevo orden social, político y cultural.

La presente investigación se enmarca en el tema de la Historia de la Obstetricia en México y se ha nutrido de distintas disciplinas, como son la Medicina, la Antropología, la Historia de las mujeres y la Etnohistoria; todas ellas han coincidido en estudiar a las parteras nahuas o *temixihuitiani* en relación con las transformaciones que experimentaron en el reconocimiento social, médico, legal, político y religioso, a lo largo de los siglos comprendidos entre la conquista española y el impulso de la obstetricia moderna, en el siglo XIX. En contraste, los fundamentos teórico-cosmogónicos y las técnicas que ellas poseían han recibido escasa atención, por lo que existe un gran desconocimiento de los mismos.

La amplia mayoría de los estudios ha coincidido en señalar que durante la época prehispánica la “partería” gozó de amplio reconocimiento social y tras la conquista española quedó “abandonada” en manos de mujeres “ignorantes” y

“supersticiosas”. Además, la mayoría coincide en la idea de que durante el periodo novohispano no hubo cambios significativos en el ejercicio de la partería, hasta que entró en escena el progreso médico, impulsado por varones cultos, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. (Ravelo Rodríguez 2020)

Esta tendencia contribuyó a la pérdida de la noción histórica de la obstetricia novohispana realizada por mujeres de distintas procedencias étnicas, al encajonar trescientos años en un supuesto “estado de degradación y abandono” con el fin de cancelar cualquier tipo de reconocimiento a sus saberes, conocimiento y técnicas obstétricas desarrolladas por ellas para atender el parto, y de esa manera legitimarse como los nuevos protagonistas de la “modernización de la Obstetricia”. (Ravelo, 2019)

Ante tal situación, mi investigación pretende aportar una dimensión histórica al estudio de la *temixihuitliztli* u obstetricia nahua que permita comprender el proceso de aculturación de los saberes, de las prácticas, y de los recursos naturales y religiosos utilizados por las *temixihuitiani* u obstetras nahuas; todo ello, tomando en cuenta un proceso sumamente complejo de colonización, basado en la imposición de un nuevo orden social, político, cultural y religioso.

## **Objetivos y preguntas de investigación**

El objetivo general de esta tesis es comprender en qué medida la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*, experimentó el impacto de la aculturación durante el primer siglo novohispano (1521 - 1630), teniendo en cuenta el contexto de colonización española de los pueblos y los territorios del México antiguo.

Objetivos particulares:

- ❖ Analizar la concepción ideológica tanto del embarazo, la gestación, el nacimiento y del parto que poseía la cultura nahua en el siglo XVI.

- ❖ Cuestionar en qué medida y bajo qué formas el “estado de abandono y menosprecio”, señalado por los médicos, pudo haber sido exportado desde España a la Nueva España, durante el primer siglo de colonización.
- ❖ Analizar la información contenida en fuentes primarias acerca de la relación entre mujeres, partiendo de la identificación de dos niveles: las establecidas entre parturienta y *temixihuitiani*, y las entretnejidas entre la familia de la parturienta y la *temixihuitiani*, para determinar en qué medida y de qué formas se manifestaba la autoridad femenina en el ámbito de la atención al parto.
- ❖ Indagar de qué manera los autores europeos registraron la práctica obstétrica mesoamericana como parte de una aproximación cultural y colonialista, considerando su posición de poder frente a los conocimientos técnicos y a los recursos naturales, de las *temixihuitiani*, pero también frente a su cosmovisión mesoamericana de la medicina y a sus representaciones simbólicas.

## Hipótesis

De acuerdo con los objetivos antes señalados se plantean las siguientes hipótesis respecto al impacto de la *temixihuiliztli* u obstetricia nahua en el contexto de la colonización española:

- ❖ En el mundo nahua, las *temixihuitiani* eran consideradas médicas especializadas, poseían distintos conocimientos y concepciones teóricas y cosmogónicas de larga tradición mesoamericana, en los cuales basaban su práctica compuesta por complejas técnicas de utilización de los recursos bióticos (flora y fauna), abióticos (rocas y minerales) y de enfoque mental para la atención del parto de las mujeres. Estos recursos eran utilizados en ciertas circunstancias, la mayoría tenían que ver con partos “difíciles”, no obstante, la invocación de distintas deidades o fuerzas y figuras de mediación divina para que intervinieran en todas las fases del parto y en los utensilios, fue un recurso imprescindible para la buenaventura del proceso.
- ❖ Una vez iniciado el proceso de conquista y a lo largo del primer siglo de colonización española (1521 - 1630), la *temixihuiliztli* u obstetricia nahua, fue



reinterpretada por los colonizadores, principalmente religiosos, quienes la sometieron a juicio basándose en sus propios prejuicios, mitos y concepciones médicas.

- ❖ Bajo el nuevo orden estamental<sup>1</sup> que intentaban imponer los colonizadores, la *temixihuiliztli* fue considerado como “un arte”, el de la partería, de acuerdo al modelo europeo. Éste significó el inicio de un complejo proceso de mestizaje y diversificación, en el cual operaron varios factores:
  - La trasmisión del conocimiento de madres a hijas y los vínculos entre partera-parturienta y entre partera-familia de la parturienta en el mundo nahua, se vieron complejizadas al entrar en escena la dimensión estamental que jerarquizó a la sociedad en función de su origen étnico y racial. En este contexto, las *temixihuitiani* fueron relegadas social y políticamente.
  - En segundo lugar, durante los primeros años de colonización, el proceso de reorganización social, política y religiosa, ofreció una incipiente regulación/supervisión administrativa e inquisitorial del ejercicio de la partería ya que el cabildo de la Ciudad de México únicamente registró y “autorizó” la presencia de dos comadronas de origen peninsular durante el decenio de 1520. Esto se tradujo en el inicio del proceso de aculturación de la partería ejercida por las mujeres nahuas en su contacto cotidiano con otras mujeres migradas provenientes de África que habían sido esclavizadas e introducidas a América por europeos, y también las inmigradas que provenían de Europa. Estas últimas, a diferencia de las *temixihuitiani* y de las esclavas africanas, obtuvieron el reconocimiento institucional por el nuevo orden colonial.
  - Al paso de pocos años, hubo dos nuevos condicionantes sociales e institucionales que intervinieron en el reconocimiento del prestigio de ellas y de su arte, los cuales ya no sólo consideraron la eficacia en el manejo de

---

<sup>1</sup> El término “estamentos” ha sido utilizado por estudiosos del período colonial en México, con el fin de abarcar en él a los grupos peninsular, criollo e indígena, ya que a su consideración, el término “castas” sólo se refiere al resultado de las “mezclas raciales” que quedaban fuera de las “República de españoles cristianos” y de la “República de Indios”.

los recursos bióticos y técnicos, sino también con el estamento social o “casta” a la que pertenecían las parteras y las parturientas. Pero también llamó la atención de las autoridades eclesiásticas aquellos recursos considerados “idolátricos”, utilizados por ellas.

- ❖ Durante la segunda mitad del siglo XVI, la *temixihuiliztli* cobró relevancia entre los clérigos mendicantes, quienes elaboraron tratados médicos junto con jóvenes nahuas aculturados provenientes de las noblezas americanas. En la construcción de esas obras, también participaron *títicltl* (médicos nahuas) y *tlacuilos* o pintores-escribanos nahuas quienes plasmaron en las magnas obras del siglo XVI sus conocimientos a los recién llegados, sin embargo, hasta ahora han sido escasamente reconocidos como tales, ya que prevalece en la mayoría de trabajos la mirada hispanocéntrica que reconoce la autoría solitaria de figuras como la de Francisco Hernández o Fray Bernardino de Sahagún, y que ha desdeñado u omitido groseramente el trabajo de recopiladores, traductores, *títicltl* (médicos) y *tlacuilos* (dibujantes y escribanos) nahuas, al considerarlos únicamente como “informantes”. En las obras médicas impresas del siglo XVI, los colonizadores registraron sus principales características con el fin de validar la eficacia de lo que determinaron como “remedios naturales”, ya que este concepto les permitió cancelar el reconocimiento de la *ticiyotl* o medicina nahua al retomar únicamente su aspecto “pragmático” y “naturalizar” la epistemología médica indígena, ya que para ellos resultaba inaceptable retomar el cuerpo teórico - cosmogónico mesoamericano y en su lugar, lo tildaron de “idolatría”. Con todo ello pretendían imponer el cristianismo-católico y la teoría humoral hipocrático - galénica, como única vía de legitimación ontológica y epistemológica de la medicina.

El presente estudio es fundamentalmente de carácter histórico y partió de tres corrientes historiográficas: el Giro antropológico, el Giro lingüístico y la Historia de las mujeres.

## Fundamentos teóricos

### 1. Giro antropológico y giro lingüístico

A la primera debe su interés por las clases “subalternas” y por las culturas “no occidentales o limítrofes de la cultura occidental” (Touraine, *Crítica de la modernidad* 1994) (Touraine 2006). El Giro lingüístico, por su parte, ha puesto énfasis en el uso del lenguaje como medio de legitimación ontológica, es decir la construcción de la percepción de la realidad. Nacido del movimiento postestructuralista, que planteaba que el lenguaje *no* es un medio transparente ni neutro del pensamiento, y que por tanto la tradición filosófica había realizado un reduccionismo violento de lo “real” con los parámetros de pensamiento de la civilización occidental, el Giro lingüístico de los años 1970 supuso a las humanidades reconocer la importancia del lenguaje como agente estructurante. Además el Giro lingüístico planteó que los parámetros del pensamiento occidental se habían fundado con base en los excesos objetables del colonialismo, del racismo, de la misoginia, del androcentrismo y de la homofobia, en el contexto del imperialismo europeo desarrollado a partir de la Modernidad. Esta base teórica fue de gran utilidad para comprender que los textos escritos por distintas autoridades novohispanas pretendían legitimar un nuevo “orden” a través de reinterpretar y traducir la realidad americana desde su propio lenguaje: el castellano.

Dentro de esta corriente el pensamiento de Michel Foucault, también fue un referente porque puso al descubierto las palancas del cambio histórico y del control social a partir de los mecanismos de control social, focalizando su análisis no en los sujetos sociales mismos, sino en las relaciones de poder establecidas entre ellos. Dio visibilidad a grupos socialmente excluidos y perseguidos y pudo analizar la locura, la homosexualidad y la sexualidad a partir de las relaciones de poder del sistema capitalista sobre aquellas expresiones o formas de ser que escapaban a su control, con el fin de consolidarse como sistema hegemónico. El pensamiento de Foucault fue de utilidad para esta investigación para tener en cuenta que las relaciones de poder entre los colonizadores europeos y los pueblos del Anáhuac se basó en el descrédito y en la

persecución de la propia cosmovisión mesoamericana por parte de los europeos, con el fin de consolidar y justificar la dominación colonial.

## 2. Antropología médica

El Giro antropológico, durante el último tercio del siglo XX fue aplicado al estudio de la medicina y dio origen a la Antropología médica. Gonzalo Aguirre Beltrán aportó el concepto de “aculturación” para analizar los distintos tipos de mestizaje generados a partir del contexto colonial. En su obra *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, (1989), Noemí Quezada lo aplicó al estudio de las “parteras” novohispanas. Ella partió de la noción de “autorización” de las parteras que había sido implantada por los médicos. Pero fue más allá al establecer un diálogo entre la antropología médica y la perspectiva feminista. De esta forma, atribuyó la “degradación” del oficio a las condiciones de subordinación sexual de las parteras establecida por el régimen colonial tomando en cuenta su origen étnico, sus prácticas y recursos que utilizaban. De este modo inauguró el estudio de la partería que tomaba en consideración no sólo las relaciones de poder entre hombres y mujeres, sino también de la discriminación social y cultural de los grupos étnicos originarios y de “las castas” en una sociedad marcada por la colonización del Anáhuac y por la esclavización de las personas africanas por parte de los europeos.

### Pluralismo médico y/o asistencial

Esta investigación se ha enmarcado como parte del pluralismo médico o asistencial desarrollado en las últimas décadas, por el cual Josep Comelles entiende:

la coexistencia, que no quiere decir equilibrio, entre los distintos saberes y prácticas relativos al proceso de «salud enfermedad y atención» (Menéndez 2016). Su persistencia en Occidente está ampliamente documentada. Ya Hipócrates, en *La enfermedad sagrada*, se posicionaba al respecto y establecía la actitud que la medicina técnica (*tekhne*) propondría, en lo sucesivo, frente a la «competencia» que suponía la pluralidad de sanadores y recursos asistenciales. Esta constatación motivaría el desarrollo de conceptos específicos para describir esas prácticas diversas, inicialmente como «supersticiosas», a partir de un discurso religioso y a partir de la Edad Moderna, con un amplio repertorio de etiquetas construidas fundamentalmente por médicos (Comelles 2016). (Comelles 2020)

### 3. Teoría de Género e historia de las mujeres en México

Las aportaciones desde el posestructuralismo abrieron una veta interpretativa respecto al análisis de los discursos y de las relaciones de poder en el terreno de la definición del género como una construcción social. De esta manera, la Teoría de género ha sido una herramienta básica para la desnaturalización de la feminidad y la masculinidad abriendo el reconocimiento a otras identidades no binarias. La categoría de género resultó imprescindible para analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Los trabajos elaborados por historiadoras como Julia Tuñón (2004) y Rodríguez-Shadow, (2007) analizaron a las mujeres mexicas desde la perspectiva de género y llegaron a conclusiones similares en cuanto a que vivían en una sociedad "tradicional" y por tanto, ocupaban una posición de desigualdad respecto a los varones dentro de una sociedad guerrera como la mexicana. También encontraron que tras la conquista española su condición empeoró por pertenecer a la "clase" conquistada. Tales estudios fueron muy útiles al inicio de mi investigación respecto a la aplicación de la teoría de género en la sociedad mexicana.

Sin embargo, el concepto de "Igualdad" ha resultado ser muy problemático para aplicarlo en el estudio del conocimiento que poseían las *temixihuitiani* porque fue postulado desde el feminismo blanco - académico - burgués, el cual responde a una mirada privilegiada que ha sido históricamente heredera del criollismo nacionalista mexicano que partir del siglo XIX utilizó la idea del mestizaje como discurso de unificación nacional; pero al mismo tiempo mantuvo en condición de marginación y servidumbre a los pueblos originarios y les negó el reconocimiento de su derecho a la propiedad comunal para apropiarse de sus riquezas naturales desde los modelos liberal y neoliberal. En este sentido, resulta importante advertir que el discurso de la igualdad de género ha resultado muy conveniente para focalizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pero en muchos casos también ha servido para invisibilizar el ejercicio de poder de las mujeres blancas de la burguesía y de las élites gobernantes, cuyos privilegios se fundan en la histórica servidumbre doméstica de las mujeres indígenas, en la esclavización de mujeres afrodescendientes; así como en la

explotación y la marginación de las obreras y campesinas. Esto en un país marcado por profundas desigualdades que se manifiestan a través del color de la piel de las personas. (Instituto Nacional de Geografía y Estadística 2017)

Conforme me adentré en el análisis de las representaciones simbólicas del parto y de la medicina, y de su vínculo con la utilización de recursos bióticos y abióticos, el concepto de género resultó ser insuficiente. En este caso, la obra de Blanca Solares (2007) fue una guía para la comprensión de las representaciones simbólicas de la maternidad, como *Cipactli*, *Cihuacóatl* y *Coatlicue* en tanto que ella aplicó la teoría lacaniana respecto al Orden Simbólico y propuso la teoría de que a medida que se consolidó el patriarcado mexicano las representaciones de las maternidades se tornaron monstruosas. Su obra *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo* (2007) es una de las mayores aportaciones que existen respecto al análisis de la maternidad en el México Antiguo por la extensión y la profundidad de su análisis. Sin embargo, al partir del concepto de Orden Simbólico de Jacques Lacan, recurre a la analogía entre los procesos civilizatorios, la psique social (arquetipos) y el desarrollo de la psique individual. Para ello, aplica la interpretación de Neumann que parte del Orden Simbólico del Padre, dominante en la cultura Occidental y de la experiencia individual para comprender y "reconstruir" la urdimbre femenina dominada. De acuerdo con Neumann expone la idea de que el desarrollo de la psique supone al menos tres momentos de desarrollo:

Según lo venimos exponiendo, el desarrollo de la psique supondría al menos tres momentos de desarrollo:

- a. En un primer momento, el prevaecimiento del inconsciente matricial sobre la consciencia (*estado urobórico*);
- b. En un segundo momento, la *separación heroica* de la consciencia del Ego del inconsciente adherido a la protección de la madre y despliegue de los aspectos masculinos paternos;
- c. En un tercer momento, la *reconciliación* de la consciencia y del inconsciente en el conocimiento de *Sí mismo*, la unión de los contrarios, mito y logos, masculino - femenino, muerte y vida en un ciclo retornante y de perfeccionamiento humano.

El conjunto de la cultura y de los procesos de simbolización, en sentido profundo, orientan en el hombre antiguo este crecimiento anímico, más dominado por el inconsciente que por la afirmación yoica, propia de la cultura

occidental. (Solares, Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo 2007, 43)

Es importante señalar que esta teoría no establece una diferenciación entre hombres y mujeres, por lo que asume como "universal" la experiencia masculina occidental respecto a la concepción de la Gran Madre. Desde mi punto de vista, esa perspectiva tendría una validez parcial que sería útil para analizar el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*, el dios solar hijo de *Coatlicue*. Sin embargo, tal teoría no sería extensible a la experiencia femenina de la hija, en este caso *Coyolxauhqui*, y tampoco serviría para comprender los recursos simbólicos utilizados por la *temixihuitiani* para infundir valor a la *mixiuhcacihuatl* durante su proceso de parto.

Considerando la carencia de un cuerpo teórico que le sirviese como referencia del Orden simbólico materno, se ha de reconocer la ardua labor interpretativa de la autora, quien utiliza como recurso complementario a la teoría lacaniana masculina, a su propia intuición:

En este proceso de reflexión que marca mi actividad desde hace casi diez años ha sido, así, sobre todo intuitivo, atenta sin embargo a que tocaba un delicado y complejo entramado que se alza aquí sobre la revisión de los aportes más significativos con relación al estudio de la religión del México Antiguo: Laurette Séjourné, Romás Piña Chan, López Austin, León Portilla, Esther Pastory, Enrique Florescano, Mercedes de la Garza, Ch. Duverger y Michel Graulich, entre otros. (Solares 2007, 14)

El punto de partida de esta autora "fue tratar de explicar los rasgos de una cosmovisión y un comportamiento religioso marcados por la ambigüedad y la paradoja." Ya que se encuentra entre dos vertientes teóricas: una que idealizó una vida casi idílica de la sociedad mexicana, y otra materialista que destacó únicamente su aspecto guerrero expansivo que redujo toda la religiosidad a un mero enmascaramiento de intereses económico - políticos. (Solares, Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo 2007, 14)

#### 4. Pensamiento de la Diferencia Sexual

Luce Irigaray fue otro referente teórico del posestructuralismo que ha sido un punto de partida para esta investigación, ya que emprendió una crítica profunda a la teoría del Orden Simbólico de Jacques Lacan, a la cual identificó de “falocéntrica” ya que asumía la sexualidad masculina como el único referente de significación simbólica. En su obra *Espéculo de la otra mujer* (Irigaray [1974] 2007) la autora señaló que el modelo lacaniano veía la existencia femenina desde un espejo que la reducía y la veía como contrario a lo masculino, y por tanto la concebía como carente e inferior. Irigaray propuso que para estudiar lo femenino se requería un instrumento diferente al espejo utilizado por Lacan: espéculo, que es un instrumento que se emplea para examinar por la reflexión luminosa ciertas cavidades del cuerpo y particularmente la vagina o la matriz, el cual no sólo emite un reflejo como el espejo. El espéculo le permitió visualizar y conceptualizar la existencia femenina en términos de Orden simbólico desde la diferencia sexual desde la propia experiencia y sin tomar como referente a lo masculino. A partir de este instrumento la autora encontró una sexualidad femenina rica y múltiple, frente a la cual la sexualidad masculina resulta ser más modesta porque se focaliza en el falo. Sin embargo, a decir de esta autora, el hombre ve como un peligro la diversidad positiva de la mujer, en cuanto a una realidad diferente, no como un vacío, porque pone en crisis su imaginario, determinado exclusivamente del “falocentrismo”. Con base en tal significación, Lacan estableció que la ley del Padre regula el estatus y el rol del hombre como “superior” y de la mujer como “inferior”. A decir de Irigaray, el orden impuesto por esta ley del Padre es llamado “orden simbólico” y en él las palabras y los discursos conforman los símbolos que se distinguen de las imágenes y de los signos.

La importancia de esta autora es que inauguró el Feminismo de la Diferencia Sexual cuyos postulados teóricos han nutrido la presente investigación porque nos



han permitido otorgar centralidad y significación simbólica a la relación materna<sup>2</sup> no como una más de las relaciones sociales, sino como la primera, a través de la cual se funda la lengua materna y el *Orden Simbólico de la Madre* (Muraro, 1994).

Esta corriente del feminismo me ha permitido ir más allá del análisis de género (que otorga centralidad a la manera en que las relaciones de poder entre hombres y mujeres determinan lo que es femenino y lo que es masculino) , porque mi interés desde un principio se centró en las relaciones de autoridad entre mujeres como un medio de construcción y de circulación del conocimiento.

Además, la noción del “partir de sí”, que es la conciencia ligada al cuerpo, como punto de partida en el proceso de construcción interactiva de conocimiento. La práctica de “partir de sí”, que traduzco en “partir de mí misma”, me ha permitido realizar un conocimiento situado y acercarme al saber de las parteras novohispanas, siendo consciente de la particularidad de mi punto de vista. Ello no implica faltar a la verdad, sino manifestar el grado de coherencia entre la experiencia vital y el proceso epistemológico que describo en el apartado de Proceso metodológico.

Otro elemento valioso que asumo de esta mirada es que facilita el reconocimiento de la autoridad de las otras mujeres, en su diversidad, porque presta atención a la construcción de espacios de libertad femenina, no en un sentido individualista-patriarcal, sino en “libertad con”, como definió la filósofa Diana Sartori a la práctica política de dar centralidad a las relaciones:

La libertad no consiste en liberarse de los vínculos y de las relaciones que nos ligan a los demás y a la tierra, sino que es una apertura que se da en el reconocimiento de los vínculos y de las relaciones. (Sartori 2004, 113 - 114)

---

<sup>2</sup> A lo largo de la historia de Occidente, una línea del pensamiento de las mujeres ha estado vinculada con la vida humana, con su producción y con su gestión. Esta línea de pensamiento antecede al feminismo moderno y careció de un nombre específico, antes de ser nombrada en el siglo XIV como la Querella de las Mujeres, de la cual Christine de Pizán (1364 - 1430) fue una de sus más grandes exponentes. Desde el decenio de 1970 el Pensamiento de la Diferencia Sexual se ha inscrito como parte de esta línea de pensamiento de las mujeres, asumiéndose a sí misma como parte del feminismo occidental.

Dentro de esta línea de pensamiento, la aportación de mi tutora Coral Cuadrada de la noción de *Oikonomía*, que se refiere a “la economía de la vida o a la relación estrecha entre trabajo y vida. Y, en el caso concreto de este libro, a la economía llevada a cabo por mujeres”, (Cuadrada, 2015) ha tenido una gran trascendencia en mi investigación para abordar la historia de las mujeres sanadoras en conjugación con la Antropología médica y desde una mirada que lejos de encasillar a las mujeres en un modelo de subalternidad, se reconoce el valor social y cultural del trabajo realizado por las ellas, a partir del siguiente planteamiento:

[...] una forma distinta de entender el valor histórico de los trabajos de las mujeres. Hemos dado una visión feminista de los mismos, poniendo en primer lugar el trabajo de cuidados, porque éste es el más importante por y para la sociedad: el sostenimiento de la vida, el mantenimiento de la existencia. Sigue el de reproducción -vital y social- y, por último, el de producción. (Cuadrada 2015, 8)

La propuesta consiste en analizar los vínculos existentes entre el proceso de *aculturación* de los saberes, las percepciones simbólicas y las prácticas en torno al parto, y los nuevos condicionantes sociales e institucionales novohispanos de reconocimiento de la “dignidad” de las parteras y de sus relaciones de autoridad y de confianza. Por ello, la propuesta interpretativa que mejor se acopla con mi apuesta es la desarrollada por Coral Cuadrada en su artículo "Cuidado, curación, salud: saberes de mujeres.":

En este artículo propongo un recorrido en dos etapas. La primera muestra las actuaciones y características de las herbolarias y sanadoras del Montsiá (s. XX) comparándolas con las de las mujeres sabias que practicaban la medicina y la curación mediante remedios caseros en la Edad Media y Moderna en Cataluña (ss. XV-XVII). La segunda analiza el oficio de las trementineras del Pirineo catalán y la venta ambulante de sus productos (ss. XIX-XX). En ambos casos se pone de relieve la transmisión de los saberes de mujer a mujer, la autoridad femenina, el elemento mágico, la práctica de la relación, la importancia de la confianza, y sus contrastes con el ejercicio de la medicina masculina. Concluyo poniendo de relieve la recuperación de los saberes en la actualidad, desde distintos ámbitos de interés. (Cuadrada 2014)

A través del feminismo de la Diferencia Sexual, la autora puso de relieve la transmisión de saberes, la autoridad femenina, la práctica de la relación y la

importancia de la confianza y los contrastes con la medicina masculina. Todos estos son elementos fundamentales de mi investigación doctoral.

## **5. El conocimiento situado**

Conocimiento situado fue un concepto que nació de una crítica a la epistemología feminista que postula que existe un punto de vista “feminista”, por parte de Donna Haraway (1991). Esta autora propuso especificar desde qué punto de vista se parte y justificar por qué ese y no otro. De esta manera se hace explícito el posicionamiento político –ya que ningún punto de vista es neutro– de una manera ética. De esta manera, cualquier investigadora podría hablar de los objetos de estudio poniendo en evidencia el lugar desde el cual se parte, ya que, independientemente del tipo de método empleado, ningún conocimiento está desligado de su contexto ni de la subjetividad de quién lo emite.

A decir de Haraway existen múltiples posibilidades de aproximarse a la realidad y por lo tanto es necesario exponer cuál es la perspectiva desde la que miramos, porque el conocimiento siempre será parcial y situado desde un punto de vista particular. A partir de la articulación de todas las miradas parciales y perspectivas podremos tener un conocimiento más cercano o profundo de la realidad. Entonces, la autora propone el concepto de “objetividad radical” que funciona mediante la aceptación de la parcialidad, se reconoce la validez de ese conocimiento en tanto que es real desde el punto de vista de quien lo produce. Esta postura trata de resolver la desigualdad que entre qué sujetos pueden conocer y cuáles no, y conlleva a una comprensión de las relaciones complejas que implica la realidad.

### **Posicionamiento de identidad: ¿mujer inmigrante “cualificada”?**

Considerando los postulados de Haraway, resulta necesario posicionar mi particular punto de vista desde mi condición de mujer del sur global, migrante desde los 14 años, de origen mestizo y familia militante en diversos movimientos sociales, sin religión, madre, historiadora comprometida políticamente con los feminismos decolonial e interseccional y de la diferencia sexual.

De acuerdo a las estadísticas migratorias en España, pertenezco al grupo de mujeres migradas cualificadas, y aunque este título suena fastuoso, la realidad no ha sido tanto. En julio de 2016 mi esposo y yo, con nuestras dos crías, migramos a Cataluña para escapar de la guerra contra el narcotráfico emprendida por el gobierno de Felipe Calderón desde 2006.

En 2010 había tenido a nuestro primer hijo a través de un parto natural, atendido por parteras en el Estado de Morelos. No obstante, la sensación de miedo ante el ambiente de terror producido por los constantes ajusticiamientos, descuartizamientos y la exhibición pública de cadáveres colgados y mutilados en puentes vehiculares, en los centros comerciales, en calles, así como las amenazas públicas y los enfrentamientos armados entre cárteles a cualquier hora del día o de la noche, nos hizo buscar oportunidades profesionales en la Ciudad de México. Sin embargo, una noche de septiembre de 2015 la violencia nos alcanzó en carne propia y por suerte logramos escapar. Yo tenía seis meses de embarazo, por el susto tuve riesgo de aborto y mi hija nació un mes después, a los siete meses, pesando sólo 1,5kg. Entonces, por miedo, decidimos renunciar a todo lo que habíamos construido y buscar una vida más tranquila en Cataluña, donde me aceptaron como alumna a tiempo parcial del Doctorado Interuniversitario de Estudios de Género, para realizar esta investigación que venía proyectando desde unos años atrás. Sin embargo, no puede matricularme en 2017 sino hasta 2018, a medio tiempo y con recursos propios generados de trabajos precarios.

Ambas experiencias de parto fueron significativas para realizar mi investigación porque me permitieron partir de mi vivencia como madre en dos contextos muy diferentes. Uno en un entorno más próximo, marcado por la relación de confianza con las parteras y sin dificultades médicas de por medio, dado el tiempo necesario al proceso fisiológico. Esta experiencia de embarazo y parto consciente fue registrada a través de diarios y registros de tiempos ofrecidos por las parteras de *Mixiucacihuatl*. Mientras el segundo parto se dio en un entorno altamente

medicalizado, burocratizado, por el alto riesgo de parto prematuro, en el cual la violencia obstétrica está ampliamente normalizada ya que las madres son tratadas como objetos de experimentación y sus necesidades pasan a ser de tercera categoría, de acuerdo con los protocolos sanitarios y de seguridad del Instituto Nacional de Perinatología.

Por otra parte, también fue determinante para esta investigación la experiencia migratoria, ya que durante los primeros 4 años distintas dificultades como el desarraigo cultural, lingüístico, familiar y social, aunado a la precariedad laboral, económica y de movilidad marcaron el desarrollo de la investigación. La dificultad de comenzar de nuevo en un país donde las barreras de cristal limitan a las mujeres del sur global al ámbito de la limpieza y de los cuidados porque es un sector altamente precarizado, feminizado y racializado, máxime siendo madre de infantes y con recursos limitados. Dadas estas condiciones, las aspiraciones de autorrealización han requerido un sobreesfuerzo. No obstante, tal experiencia migratoria me abrió una veta interpretativa desde el feminismo interseccional y el feminismo decolonial que describo a continuación.

Habiendo expresado mi posicionamiento de identidad, en el apartado de Proceso metodológico se analizará de qué manera los condicionantes mencionados también han impactado la investigación, tomando en consideración los postulados iniciales y los que se han incluido a lo largo del proceso epistemológico. Y dada la situación por la pandemia de COVID 19 también se incluye una breve reflexión sobre la afectación de la misma a mi investigación, en el plano inmediato y de las adecuaciones a corto y mediano plazo con tal de concluirla adecuadamente.

## 6. Feminismo interseccional: una mirada poliédrica

El concepto de “interseccionalidad” fue propuesto por la académica feminista afroestadounidense Kimberlé Crenshaw en la década del ‘90 en Estados Unidos. Este instrumento nos permite identificar qué sucede cuando se cruzan diferentes categorías, es decir, el modo en que se van generando historias de vida de resistencia a múltiples y simultáneas violencias. Al analizar la situación de las mujeres, concretamente, si cruzamos género con la pertenencia a una determinada raza/etnia, lengua, clase social, edad, orientación sexual, identidad de género, situación socioeconómica, lugar de residencia (ciudad, zona conurbada o campo), si tiene alguna discapacidad, entre otras categorías, a medida que le sumamos estas variables, la complejidad y opresiones de la vida de las mujeres aumenta. Por ejemplo, las situaciones de violencias a las que se enfrenta una mujer adulta blanca, de clase media, que vive en una ciudad de un país industrializado son distintas a las que se enfrenta una mujer joven, trans, en situación de pobreza, de origen indígena, que vive en una zona rural de un país no industrializado. La situación de esta segunda mujer se ve afectada por las exclusiones, discriminaciones y violencias que la primera no padece o no padece con la misma intensidad. Esta mirada poliédrica permite visualizar y nombrar distintos mecanismos de opresión ejercidos de manera sistemática y múltiple sobre las mujeres en los países latinoamericanos por razón de etnia, diversidad sexual, generación, lengua, ubicación geográfica y situación socioeconómica, etc.

Nuestra interpretación parte de una mirada “interseccional” ya que no sólo se tomó en cuenta la categoría del “género” de las *temixihuitiani*, sino que se ejerció una mirada poliédrica de sus condiciones respecto a la situación histórica vivida en el siglo XVI en los territorios del Anáhuac, tomando en cuenta su posición socio - económica, reconocimiento de su oficio, relación respecto a nueva organización política; su identidad marcada por su cultura, por su religiosidad de acuerdo al pensamiento, a los valores nahuas y a su participación en los rituales familiares y públicos; por su edad, por sus nociones epistemológicas y académicas en el marco de la *ticiyotl*, por el manejo lingüístico en contexto de los discursos familiares *huehuetatolli*, o del uso del

lenguaje “encubierto” o *nahuallatolli*; y por las relaciones familiares, profesionales, sociales e institucionales que mantenía.

## 7. Feminismo decolonial

En cuanto al aspecto metodológico, puedo decir que durante los últimos tres años además de incluir la noción de “interseccionalidad” por recomendación del comité académico incluí el feminismo decolonial como base teórica para analizar no sólo los condicionantes que poseo durante el desarrollo de mi investigación, sino también en el aspecto histórico.

Debo aclarar que desde el inicio de mi investigación era consciente de que la categoría de género resultaba insuficiente para comprender la complejidad del proceso de mestizaje experimentado a través del saber obstétrico que habían desarrollado las mujeres nahuas en su interacción con mujeres provenientes de “mundos lejanos” asentadas en la región central del México durante el siglo XVI, algunas de ellas ocupaban posiciones de poder frente a otras que por su origen étnico ocupaban lugares subordinados y degradados: de servidumbre o esclavitud.

Pero fue a partir de la experiencia de huida, de migración y de las comisiones de seguimiento académico, que tomé conciencia de que a través del estudio histórico podría comprender y explicar con mayor claridad la complejidad que representa el contexto de mi estudio, ya que no se trata de cualquier periodo, sino de uno nodal porque se encuentra atravesado por el inicio de la colonización histórica de los pueblos y territorios americanos y por la esclavización de los pueblos africanos. Ambas derrotas constituyeron el sustrato nutricional para que el capitalismo se instaurase como el sistema de producción vigente hasta nuestros días.

Por ello, es necesario ser conscientes de la complejidad del periodo estudiado, ya que la colonización implantó un nuevo orden e introdujo nuevos condicionantes sociales e institucionales de gran trascendencia, como son:

- ❖ La nueva organización social de tipo estamental estratificó a las mujeres según su procedencia étnica, su lengua, sus creencias, su religión. Desde el Feminismo decolonial se toma en cuenta el mosaico femenino novohispano de acuerdo a la posición estamental asignada a las parteras nahuas como sujetas de derecho, o no, para ejercer el oficio o para ser enjuiciadas, así como el control de sus prácticas obstétricas.
- ❖ Un creciente interés de las instituciones españolas civiles y religiosas por conocer los recursos naturales y la cultura de los distintos pueblos americanos. Tal interés iba de la mano del proyecto colonialista basado en la explotación de recursos naturales y humanos del territorio recién anexado a su poderío. Bajo esta intencionalidad, la cosmovisión mesoamericana fue considerada “idolatría” y, por tanto, fue objeto de persecución; mientras que sus practicantes fueron catalogados como “salvajes” o “menores de edad” o “naturales”.
- ❖ Naturalización de la ciencia indígena fue de la mano de la naturalización de la población americana: es común observar que el término “remedios naturales de los indios” sigue vigente hasta nuestros días, pero tiene su origen en las primeras empresas que establecieron un negocio redondo en el trasiego de seres humanos de origen africano, recursos naturales americanos, y las redes comerciales y financieras de Europa central y Roma. (Pardo, 2002)
- ❖ Este proceso colonizador tuvo como trasfondo el movimiento de Contrarreforma, dentro del propio cristianismo, y de la expulsión y persecución de judíos y musulmanes, posteriormente conocida como Reconquista. Tomando en cuenta este contexto, se comprenderá la ansiedad real, virreinal e inquisitorial por perseguir y censurar todas aquellas manifestaciones religiosas que “atentaban” contra cristianismo católico, como eran: la “idolatría” de los “indios”, las prácticas “heréticas” judías y musulmanas y el protestantismo. En este contexto se intentó “desinfectar” el “Nuevo Mundo” mediante procesos inquisitoriales que perseguían las



prácticas consideradas “idolátricas” de la medicina indígena o *ticiyotl* que en algunos casos fue ejercida por esclavas negras y mulatas, para la detección y la atención de los partos.

### Proceso metodológico

El punto de partida de esta investigación fue tratar de comprender y explicar en qué consistía la *temixihuiliztli* u obstetricia nahua y de qué manera se vio impactada durante el primer siglo novohispano, desde una metodología histórica. La propuesta partió de analizar los vínculos existentes entre de los saberes, las percepciones simbólicas y las prácticas en torno al parto, y los nuevos condicionantes sociales e institucionales novohispanos de reconocimiento de la “dignidad” de las parteras nahuas, dicho en términos de la época.

El desarrollo de la investigación tuvo una fase heurística, que requirió la búsqueda y recopilación de fuentes documentales primarias y secundarias, así como el ejercicio de paleografía y transcripción de los documentos novohispanos que eran de utilidad. La extracción de la información de las fuentes y de la bibliografía se realizó de manera sistemática y mediante fichas de trabajo digitales. Para ello se utilizó el programa *One Note* de Microsoft Word, porque me permitió tener a la mano, de manera multimedia, cuatro ficheros diferentes que fui utilizando y creando conforme avanzó el proceso de investigación. Durante el proceso heurístico sistematicé la información en dos ficheros:

- ❖ Fuentes primarias
- ❖ Fichas bibliográficas

El proceso heurístico se nutrió de estudios emanados de otras disciplinas de conocimientos, como son: la Etnohistoria, la Antropología Médica, La Historia de la medicina en México y tuvo como primera base interpretativa el Pensamiento de la Diferencia Sexual en sus vertientes italiana<sup>3</sup> y española.<sup>4</sup> La extracción de la información y su análisis se realizó a través de un sistema de Fichas de trabajo por autores, organizado alfabéticamente.

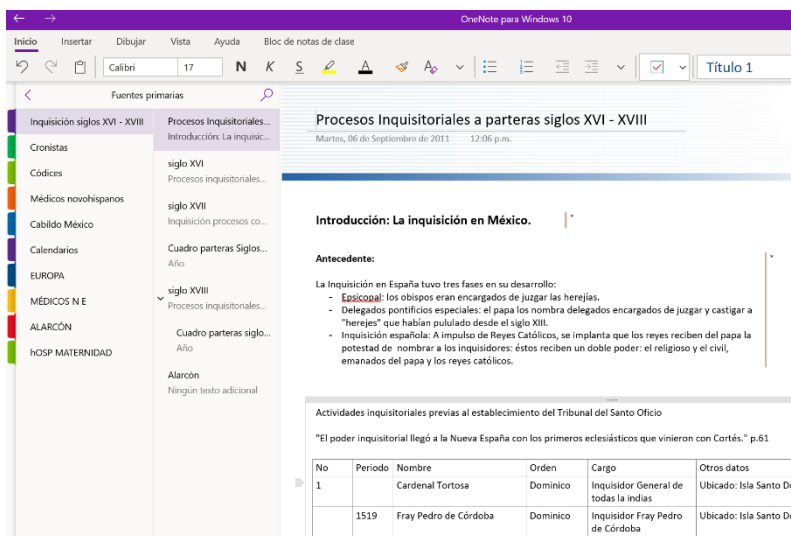


Ilustración 1. Muestra del Fichero "Fuentes primarias" donde clasificó las fuentes de acuerdo a su procedencia.

Una vez recopilada y sistematizada la mayor parte de información se procedió al proceso hermenéutico que tuvo varias fases. El primer paso consistió en comprender el llamado "arte de los partos" en el periodo novohispano fue realizar un estudio de la cuestión del tema Historia de la Obstetricia en México. El segundo paso consistió en estudiar la concepción del parto y del nacimiento que se tenía cultura nahua y española. Este peldaño es necesario para la comprensión del problema en su complejidad ya que se considerarán básicamente dos factores:

- ❖ A nivel ideológico, se estudiaron la cosmovisión mesoamericana del parto y del nacimiento y sus representaciones simbólicas en el ejercicio de la obstetricia náhuatl o *temixihuiliztli*.
- ❖ Una vez construido este primer panorama conceptual obstétrico nahua, se realizó un estudio del contexto histórico del proceso de conquista y

<sup>3</sup> La vertiente italiana comprende el pensamiento desarrollado por las mujeres de la Librería de Donnes de Milán y de Diótima, Comunidad Filosófica de la Universidad de Verona.

<sup>4</sup> La vertiente española comprende a la comunidad de Duoda, Centre de Recerca de Dones de la Universitat de Barcelona.

colonización de los pueblos del Anáhuac a manos de los españoles, considerando que fue un periodo de “reacomodo” político, social y religioso, que implantó nuevos condicionantes sociales e institucionales, como son:

- Perfilar los sujetos sociales implicados y sus posibles relaciones en la nueva organización social de tipo estamental.
- Identificar el grado de regulación y supervisión del ejercicio médico y obstétrico por parte de las autoridades virreinales.
- Analizar el interés de las instituciones españolas civiles y religiosas por conocer y explotar los recursos naturales y la cultura de los distintos pueblos americanos.
- Estudiar los discursos de los religiosos católicos sobre la cosmovisión mesoamericana y qué función tuvieron esos discursos para la dominación colonial sobre los pueblos americanos.
- Analizar el contexto europeo del proceso colonizador en cuanto al movimiento de Contrarreforma, y de la expulsión y persecución de judíos y musulmanes.

Tras analizar el contexto histórico de la colonización y de la imposición del nuevo “orden”, se dio paso al estudio tanto los recursos bióticos y abióticos, como las prácticas y técnicas obstétricas

comúnmente utilizadas por las *temixihuitiani* en

relación con diferentes fases del parto, como son: las contracciones o “dolores de parto”, la dilatación del cuello uterino, el camino de parto, el alumbramiento del bebé y su recibimiento, la expulsión de las secundinas. También se estudió la información referente a los partos distócicos y a la muerte materna e infantil. Dada la complejidad

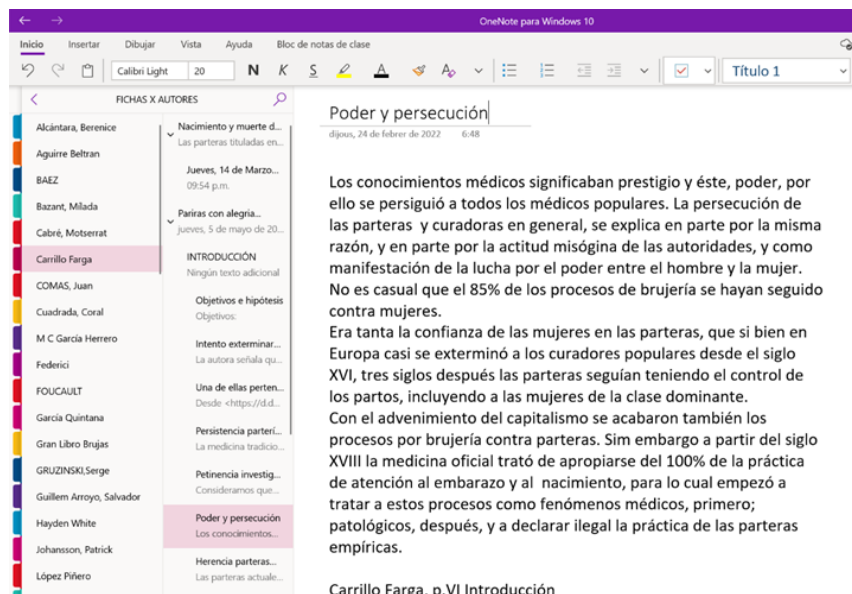


Ilustración 3. Fichero “Fichas de trabajo por autores”, organizado alfabéticamente en programa *One Note* de Microsoft.

del pensamiento y las formas de representación simbólicas nahuas, durante el proceso interpretativo fue de mucha utilidad la elaboración de mapas conceptuales que me permitieron tener una mirada amplia de los temas y para poder visualizar y establecer vínculos significativos entre distintos elementos conceptuales, técnicos y contextuales.

Este proceso hermenéutico concluyó con el análisis de los tratados médicos que incorporaron entre sus páginas remedios utilizados por las *temixihuitiani*. Esto, con el propósito de encontrar sus recursos bióticos, abióticos y técnicos y de su vínculo con

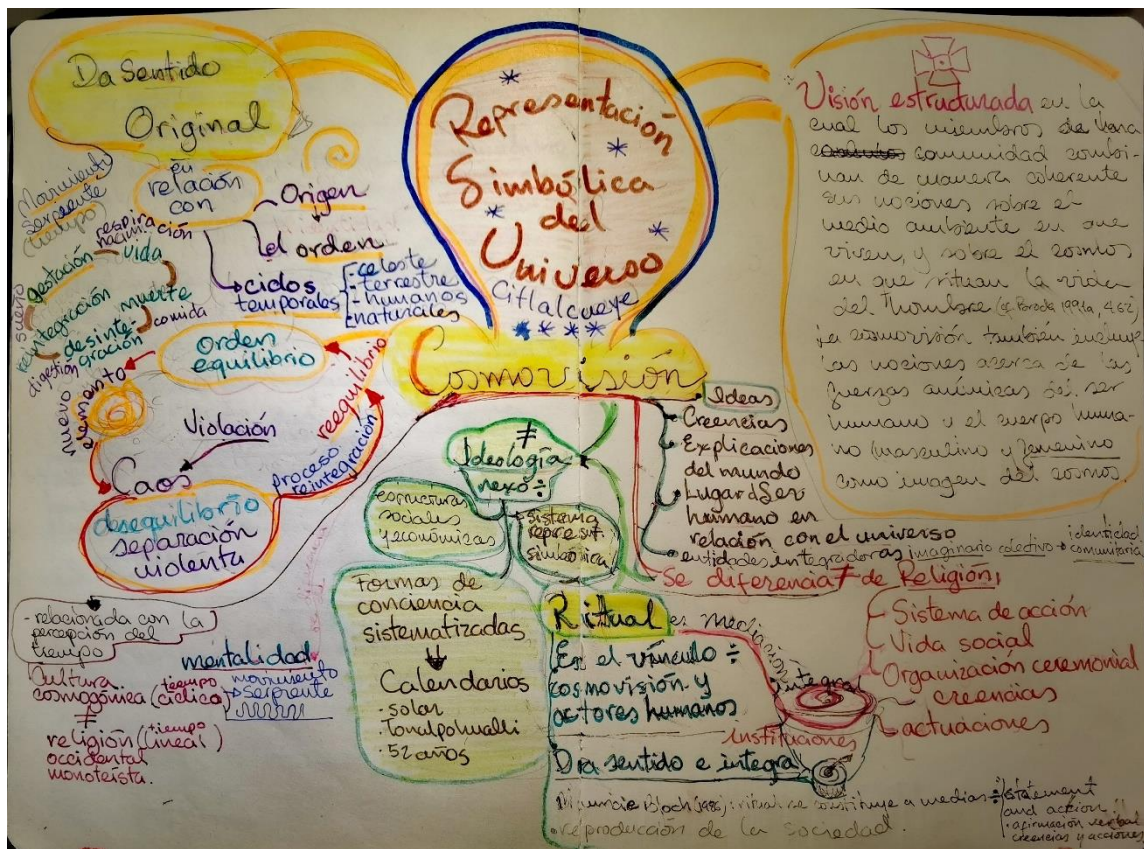


Ilustración 5. Mapa mental temático de la Cosmovisión como representación simbólica del universo en forma de matriz. Cuaderno de investigación 3.

la cosmovisión nahua. Los comentarios y análisis de las fuentes se incluyeron en las fichas de trabajo.

En la tercera etapa, de carácter expositivo, mediante la cual se redactaron los capítulos utilizando formas narrativas que enlazaban la información de las fuentes primarias con reflexiones propias a partir de cuestionamientos planteados en fuentes secundarias y en las teorías expuestas en el Marco teórico. El relato será acompañado prioritariamente de gráficos e imágenes porque forman parte del patrimonio histórico de la época. La incorporación de la gran cantidad de fuentes documentales y bibliográficas en un hilo narrativo coherente fue todo un reto. Para ello fue necesario elaborar un fichero que sirviere como guía de redacción por temas donde incorporé la información proveniente de los distintos autores, las fuentes y las reflexiones fundamentales para elaborarlo.

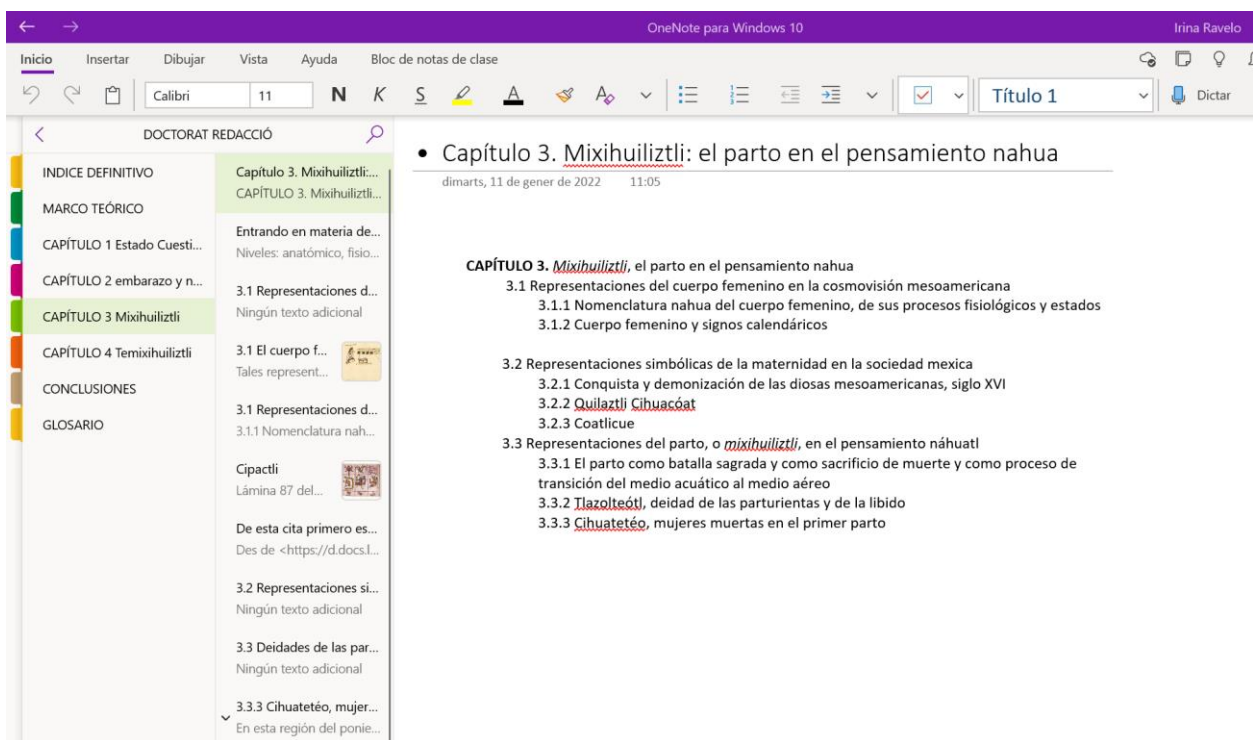


Ilustración 6. Muestra del fichero "Doctorado Redacción".

# CAPÍTULO 1. Estado de la cuestión

---

El presente capítulo está dedicado al estado de la cuestión, por ello se da cuenta de las principales aportaciones y tendencias que han surgido desde distintas disciplinas de conocimiento respecto al estudio de la partería nahua, o *temixihuiliztli*, durante el siglo XVI novohispano. Sin embargo la mayoría de estudios la ha identificado como “partería prehispánica” y la ha insertado en la Historia de la Obstetricia en México. Ésta, a su vez, ha sido dividida en cuatro periodos históricos: prehispánico, novohispano, independiente y contemporáneo.

Cabe advertir que hasta hoy día se tiende a considerar que, mientras en el mundo prehispánico la partería gozaba de amplio reconocimiento social, a raíz de la conquista este oficio experimentó un estado de abandono y menosprecio por parte de las instituciones médicas, lo cual originó una profunda degradación y decadencia del oficio.

El presente capítulo está organizado en seis apartados que se corresponden con las corrientes interpretativas que han estudiado la partería novohispana en general, y en particular la obstetricia nahua, desde el siglo XVIII hasta la actualidad. El primero analiza minuciosamente el estudio ilustrado de los médicos del siglo XVIII, cuya mirada crítica sobre las parteras ha trascendido hasta nuestros días. El segundo inciso examina dos obras que fueron elaboradas por los médicos Francisco Flores y Nicolás León a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, respectivamente. El tercero recoge las propuestas emanadas de la antropología médica, como es el concepto de *aculturación* formulado por Aguirre Beltrán, así como su aplicación al estudio de las parteras novohispanas, su origen y condición, por parte de Noemí Quezada (1977) (1989). El cuarto apartado ofrece una mirada amplia sobre las principales aportaciones

desde la etnohistoria realizadas por Thelma Sullivan (1966), Luis Alberto Vargas, Eduardo Matos Moctezuma (1973), Carlos Viesca Treviño ([1986] 2008) y Berenice Alcántara (2000). En el quinto inciso se mencionan los primeros textos que incluyeron la perspectiva histórica para analizar la condición de las parteras novohispanas, como son los de Ana María Carrillo Fargas (1988), Indira Dulce María Palacios García (1999) y Martha Eugenia Rodríguez (2000). El último inciso muestra cómo han sido consideradas las parteras novohispanas desde la óptica de género de Anne Staples (2008).

### 1.1 Estudios históricos desde la Medicina

A través de las obras médicas novohispanas de mediados del siglo XVIII se puede identificar el surgimiento de una tendencia historiográfica que introdujo en la medicina el pensamiento ilustrado que bullía en Europa. Esto generó una peculiar manera de considerar a las parteras nahuas novohispanas que ha trascendido hasta la actualidad. Cabe advertir que el pensamiento ilustrado germinó en Nueva España al cobijo de selectas colectividades de intelectuales criollos, pero también ingresó a través de la vía institucional, mediante las Reformas Borbónicas.

El Siglo de las Luces trajo consigo el surgimiento de la figura del cirujano partero gracias sobre todo a distintas obras médicas francesas, como la de Paul Petit titulada *Questiones generales sobre el modo de partear, y cuidar a las Mugeres que están embarazadas o Paridas* (1717) (Martínez Vidal y Pardo Tomás 2001, 7). Esta tendencia llegó a España durante la tercera década del siglo XVIII por medio de obras de los médicos españoles Diego Mateo Zapata (1733) y Francisco Perena (1733), las cuales fueron pioneras en cuestionar la hegemonía de las parteras hasta aquel entonces, ya que ésta significaba el principal obstáculo para la promoción de la figura del médico comadrón en la resolución de partos distócicos.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Parto distócico es aquel que procede de manera anormal o difícil debido a distintos motivos; por ejemplo, contracciones uterinas incoordinadas, una posición anormal del feto, la presentación previa

Unos años más tarde, en 1737, la Academia Médico Matritense, fundada en 1734, encargó a Francisco Fernández Navarrete la elaboración de un proyecto de academia médica española. En él, Fernández planteó una posición revisionista de la historia de la obstetricia en España con el objetivo de abrir la posibilidad de que todos los partos (normales y difíciles) fueran asistidos por comadrones como remedio a la ignorancia y a los abusos cometidos por las parteras:

Se traerá a examen la Historia Obstetricia de España: el modo de suceder en ella los Partos Naturales, y los Violentos, la Ignorancia y Abusos de las Vulgares Parteras; si conviene que en todos o en algunos casos se exerza por Hombres esta Profession, con la noticia de lo controvertido o lo resuelto sobre ello en otros Reynos, y las causas más comunes de los Abortos en España (sic). (Fernández de Navarrete 1737)

Para mediados del siglo XVIII el tema de la obstetricia vivenció un intenso debate masculino en los ámbitos médico, religioso, intelectual y político, a través de la publicación de obras de carácter moral, reglamentaciones y manuales didácticos.

En 1745 la obra *Embriología Sacra*, del sacerdote siciliano Francesco Cangiamilla, publicada en Palermo, promovía el ejercicio de la *cesárea post mortem* a manos de los médicos.<sup>6</sup> Tuvo gran aceptación en España al ser traducida al castellano y reeditada en varias ocasiones, pues fue ampliamente distribuida entre los obispos de las diócesis españolas.<sup>7</sup> En la Ciudad de México esta obra fue traducida al castellano por José Manuel Rodríguez y publicada en 1773 bajo el título *La Caridad del Sacerdote para con los niños enterrados en el vientre de sus madres difuntas. Y documentos de la utilidad y necesidad de su práctica* (F. Cangiamilla 1773).

En el mismo año de 1745 el beneditino Benito Jerónimo Feijoo escribió que lo más adecuado era que la obstetricia permaneciera como un oficio femenino, por lo que

---

de la placenta, una desproporción céfalo-pélvica relativa o absoluta, anomalías que afectan el canal blando del parto o la retención de la placenta, entre otros.

<sup>6</sup> Reeditada en latín en 1758.

<sup>7</sup> (F. Cangiamilla 1774). Se han encontrado ediciones anteriores en latín y francés: Francisco Emmanuele Ciangiamila, *Embryologia Sacra De Officio Sacerdotum, Medicorum, Et Aliorum Circa aeternam Parvulorum in utero existentium salutem*. Panormi, Francisci Valenza 1758; y Francesco Cangiamilla, *Abregé De L'embryologie Sacrée Ou Traite Des Devoirs*. 2ª edición, París, 1766.



se debía educar a las comadronas para que ejercieran con maestría el oficio, ya que consideraba inmoral la intervención de los médicos; no obstante, esto último lo veía como un mal necesario que podía ser transitorio mientras se formaba a las parteras:

[...] conviene que las mujeres se sirvan del ministerio de los hombres, en la suposición de que sólo éstos posean la inteligencia necesaria; o sólo entretanto que ellos únicamente la poseen. Mas si se pudiese tomar providencia para que las mujeres se instruyesen bien en este Arte, deberían ser excluidos enteramente de su ejercicio los hombres. ¿Y se podía tomar esta providencia? Sin duda. A algunos insignes en el oficio se podría mover con premios magníficos a que instruyesen bien a varias mujeres hábiles, las cuales después enseñarían a otras y éstas a otras, &c. El oficio es bastantemente lucroso; con que no faltarían mujeres pobres, que se aplicasen a él con ardor. (Feijoo 1773)

La propuesta de Feijoo acerca de que debía promoverse una modernización de la obstetricia mediante la educación profesional de las parteras tuvo gran repercusión en las reglamentación del oficio, ya que cinco años más tarde, en 1750, fueron publicadas dos obras complementarias que han tenido una gran trascendencia historiográfica: el *Reglamento del 21 de julio de 1750* y la *Cartilla nueva útil y necesaria para instruirse las Matronas, que vulgarmente se llaman Comadres, en el arte de partear*, del Dr. Antonio Medina, Médico Real y Examinador del Tribunal del Protomedicato. Esta última fue reimpresión en México hasta el año de 1806. Para la mayoría de estudiosos del tema que nos ocupa, el año de 1750 representa el inicio de las disposiciones gubernamentales para dignificar el oficio.

En primer lugar dicho reglamento estipuló que la autorización de las parteras debía ser ejercida por el Protomedicato. Las aspirantes debían presentar una serie de requisitos que en términos prácticos eran imposibles de cumplir por la mayoría de mujeres novohispanas, ya que entre ellos constaba un certificado de limpieza de sangre, constancia de buena vida y costumbres, además de tres o cuatro años de prácticas al lado de un cirujano, entre otros.

Se debe considerar que la “limpieza de sangre”, atribuida a los “cristianos viejos”, frente a los colectivos “impuros” con los que se estigmatizó a judíos conversos (1391, 1414 y 1492) y a musulmanes a partir de 1502, tuvo el propósito de segregarles

social, política y profesionalmente en la península. En Nueva España se aplicó a “mulatos, mestizos tercerones y cuarterones, etc. a partir de la conquista de América” (Hering Torres 2011, 30). A partir de la Cédula de 1697 el concepto de “pureza de sangre” abarcó a las noblezas Tlaxcalteca, Tenochcas y Tlaltelolcas, entre otras, que no se hubiesen mezclado con “indios plebeyos que ejercieran oficios viles o mecánicos - como la partería-” y que solicitaban ingresar a los conventos, mantener sus cacicazgos o ejercer algunos cargos públicos (Castillo Palma 2011).

En resumen, los requisitos impuestos por el *Reglamento* evidencian que tras la narrativa de la “dignificación” del oficio prevalecía la intención de integrarlo al ámbito médico, que estaba basado en un sistema de “privilegios”<sup>8</sup>. Con ello se garantizaría que sólo las peninsulares y las criollas católicas pudiesen cubrir los requisitos, y el sistema las facultaría para trabajar bajo la vigilancia de los médicos; los cuales también se habían asegurado de garantizar el acceso exclusivo de españoles peninsulares y criollos a la universidad y a los cargos académicos y del Protomedicato, por lo menos hasta el último tercio del siglo XVII (Martínez Hernández 2014, 145-148).

Con ello se beneficiaría por partida tripe a las españolas peninsulares o criollas de origen humilde o viudas, ya que no sólo era una manera de conseguir un medio de subsistencia “digno”, sino también una vía de ascenso social al poder trabajar en el sistema médico institucional. Pero sobre todo, les permitiría diferenciarse de sus congéneres de origen americano, africano o de otros estamentos sociales considerados “impuros”. Por otra parte, tampoco se autorizó que las parteras indígenas recibieran enseñanza formal dada su condición de “nuevas cristianas” o “conversas” y su no pertenencia a la nobleza indígena. Por ello sería improbable que una cacica aspirase a obtener tal autorización, ya que la partería era considerada un oficio “manual” que implicaría una degradación social por el concepto de “infamia vulgar”.

---

<sup>8</sup> Desde el siglo XIV la Corona de Aragón había establecido la segregación étnica, religiosa y social de las comunidades judías y musulmanas del ejercicio de la medicina. De manera que, salvo algunas excepciones otorgadas por licencias reales, quedaron excluidas de las universidades y del reconocimiento legal (Gallent Marco, 2006-2008).

Esto resulta muy relevante para nuestro estudio porque permite comprender cómo a través de la narrativa de la dignificación del oficio el estamento médico ilustrado masculino se ocupó de conceptualizar a las parteras como ignorantes y supersticiosas con la intención de consagrarse a sí mismos como más aptos y cualificados, basándose en una discriminación interseccional que fue más allá de la dicotomía de género entre hombres y mujeres, añadiendo la distinción entre médicos racionales y parteras ignorantes. Todo ello institucionalizó además una jerarquización de las parteras mismas mediante un sistema de exclusión poliédrico, en función de su parentesco, de su origen étnico, de su lengua materna, de su religiosidad, de su fisonomía, de su raigambre cultural y de su comportamiento, con el fin de garantizar la autorización de un perfil concreto: ser mujer española o criolla, cristiana, “de sangre pura” y con experiencia previa junto a un cirujano. Esto explica por qué las dos únicas parteras que fueron autorizadas por el Protomedicato fueron españolas y por qué durante ese periodo todas las parteras procesadas y condenadas por el Santo Oficio (S.O.) fueron identificadas como “mulatas”, “mestizas” y “despreciadas”; mientras que todas las denunciadas fueron españolas o criollas.<sup>9</sup>

Desde una mirada interseccional y decolonial, la historia de la obstetricia en Nueva España resulta significativa porque ofrece una comprensión más profunda y compleja que la sola perspectiva de género, ya que no sólo toma en cuenta las relaciones de poder entre “hombres y mujeres”, sino también el origen de la exclusión y de la condena sistemática institucionalizada que se articuló a través del Protomedicato y del Santo Oficio hacia las parteras indígenas, las provenientes de África y todas aquellas hijas de las mezclas entre distintos grupos étnicos, a las cuales estigmatizaron bajo el concepto de “impuras” o “despreciadas”.

Complementariamente al Reglamento, el Tribunal del Protomedicato publicó en España la *Cartilla de instrucción para las Matronas*, de Antonio Medina (1750), Médico

---

<sup>9</sup> La única denuncia presentada en contra de una partera española a mediados del siglo XVIII no procedió porque el oficial del S.O. consideró que todas las acusaciones del denunciante “negro” eran “falsedades y ficciones”. Cabe la duda de si influyó el hecho mismo de ser negro. Para un estudio más amplio sobre los casos de parteras procesadas durante el periodo ilustrado consultar la tesis de Indira Palacios (1999).

de Reales Hospitales, de la Real Familia de la Reina nuestra, y Examinador del mismo tribunal; en Nueva España esta obra fue reeditada hasta 1806. Tenía la intención de ofrecer una guía de estudio accesible y práctica para las parteras, porque contenía lo “principal que debe saber una Matrona, las circunstancias que deben asistirle, y la obligación en que por razón de oficio se constituye.” (Medina 1806)

La importancia de esta obra expresa la posición de la monarquía borbónica respecto a las relaciones entre médicos y parteras españolas; además, define las cualidades y aptitudes que debían tener las ejecutantes y denota que reconocía la partería como un oficio que en la antigüedad romana y en la Edad Media había gozado de reconocimiento, pero arguye que la suspensión de toda regulación por parte de Felipe II produjo “consecuencias perniciosas”, siendo la causa principal de la degradación. También consideraba la partería un oficio fundamentalmente femenino y limitaba la intervención de médicos o cirujanos a los partos distócicos, por motivo de “recato y honestidad”. Ante ello la autoridad regia pretendió recobrar el prestigio de antaño mediante la examinación de las ejecutantes en cuanto a sus cualidades físicas, habilidades, ser “buena cristiana” y de carácter dócil para “admitir el dictamen de sus mayores en suficiencia”. Además, en teoría, las que no lo aprobasen quedarían privadas de ejercer el oficio so graves penas:

mujeres, que viven de este oficio, y las que en adelante le hubiesen de ejercer, así en *Theorica*, como en *Práctica*, por el Proto-Medicato: y que para este efecto se forme una Cartilla, por la cual se instruyan para el examen; y no mereciendo en este la aprobación, queden privadas con graves penas de ejercer dicho oficio. (Medina 1806, prol.)

Cabe mencionar que tales consideraciones no eran novedosas, pues fueron retomadas de una larga tradición médica y popular que se encuentra recogida en el primer tratado en lengua castellana sobre el Arte de las comadres (Carbón, *El Arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y de los niños* 1541), publicado por el médico mallorquín Damián Carbón en 1541. Se recomienda la edición de Daniel García Gutiérrez (Carbón, *El libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y los niños* [1541] 2000).

Además del marco legal y de las cualidades mencionadas, la *Cartilla* incluía una serie de recursos teóricos basados en la tradición hipocrático-galénica. Es de notar la omisión de tratados de médicos y parteras franceses, posiblemente porque se consideraba que la acción de los cirujanos no requería ser “desarrollada” ni “perfeccionada”, ya que su ámbito de acción debía ser limitado y regulado para que se ejerciera de manera ética, profesional y no sobrepasara sus atribuciones, que estaban claramente definidas en la *Cartilla*.

A pesar de esta postura, la aspiración de los médicos por profesionalizarse y presidir todos los ámbitos de la obstetricia se mantuvo. Ejemplo de ello es la publicación en 1765 del *Compendio del Arte de Partear compuesto para el uso de los Reales Colegios de Cirugía*, el cual había sido proyectado por las Ordenanzas de Cirujanos de Barcelona de 1764, y cuyo título sería originalmente *Arte de partear, o breve instructivo para las mugeres que quieren exercer el arte de comadre de partos o Partera*. El cambio de título evidencia que las destinatarias ya no eran las parteras, sino los cirujanos en formación. Es por ello que insistió en exaltar la competencia y la abundancia de cirujanos hábiles dispuestos a aprender una ciencia de gran importancia para la humanidad, frente a la ociosidad e inaplicación de las parteras:

Bien veo que muchas cosas de las que encierra mi Abreviado no están a tiro de gran parte de Sugetos para quienes se destina; pero mal alega para ignorar un asunto quien pretexta su ociosidad e inaplicación. Quando no puedan entenderme las Comadres por sí mismas, no estamos ya en tiempos escasos de Cirujanos hábiles que las impongan; fuera de que será siempre corto el trabajo y sudores que se empleen en adquirir una ciencia cuya importancia es tan notoria y cuyos yerros son perjudicialísimos a la Humanidad. (Reales Colegios de Cirugía 1765) *Apud* (Martínez Vidal y Pardo Tomás 2001, 14).

La estrategia médica por obtener la hegemonía de la obstetricia continuó forjándose no sólo con el discurso degradador de las parteras a lo largo del siglo XVIII en España, sino que al obligar a las parteras a recurrir a cirujanos en los partos difíciles dio pie a que éstos pudiesen proclamarse como redentores de la obstetricia no sólo teóricamente, sino en la práctica, y con ello reivindicaron su derecho a ejercer la profesión en toda su extensión. Para finales de siglo el médico Francisco Villaverde

pudo hablar desde su experiencia como enmendador de los accidentes generados por la ignorancia e “impericia de las mujeres que por lo general asisten a los partos”. Desde su posición de poder exaltó la habilidad de los cirujanos en su *Tratado de Partos* (1797), que fue incluido en la obra *Curso Teórico-práctico de Operaciones de Cirugía*, el cual servía como texto fundamental de los Reales Colegios de Cirugía de España:

[...] la grande ignorancia e impericia de las mugeres que por lo regular asisten a tales partos (llamadas Comadres o Parteras) quienes a veces en lugar de favorecer con algún socorro a las parturientas, por su imprudencia y oficiosidad, suelen causarlas mil accidentes, como yo lo he visto y experimentado en diferentes ocasiones y lances en más de quarenta años que he asistido a todo género de partos.

[...] todo el mundo sabe que dichas *mugeres* son ignorantísimas del Arte, por lo que cada día se ven mil lamentaciones y desastrados casos, descubriéndose con ellos sus errores; y quien más los descubre es la enmienda de estos mismos errores, pues las más veces son remediados por algún *hombre hábil*, después que la Partera puso manos y dexó en las puertas de la muerte a la que se fio de ella. (Villaverde 1797). (Cursivas de la autora)

La idea de modernización que se dejó sentir desde los albores del siglo XVIII con el ascenso de la dinastía borbónica al trono español llegó a Nueva España a mediados de ese siglo a través de algunos intelectuales criollos que habían asimilado el pensamiento ilustrado y lo habían adecuado a las necesidades y peculiaridades de la realidad novohispana. Esto los llevó a identificar su nueva ciencia como “nacional”. Este modo de asimilar la Ilustración estuvo en estrecho vínculo con el “criollismo científico”, que había nacido en el siglo XVII y que había vuelto a interesarse en la botánica endémica mexicana (Septién, 1986, pág. 104).

En este contexto surgió la figura del médico José Ignacio Bartolache, cuya obra ha sido sumamente referenciada en la literatura sobre el tema que no ocupa, especialmente por su autoría de *Mercurio volante*, el primer semanario médico publicado en la Nueva España entre 1772 y 1773. Esa publicación estaba caracterizada por ser un bastión de ataque contra el apego a la tradición y a los sistemas que él consideraba “caducos”, además de tener un objetivo didáctico para la gente del vulgo:

Protesto ante todas las cosas (y entiéndase de una vez para siempre) que no trato de erigirme en catedrático de los hombres instruidos, ni dar lecciones a aquellos de quienes yo he tomado muchas en calidad de discípulo; solamente miro hacia los que no saben, ni son sujetos de carrera, pudiendo serlo, y a lo que llamamos vulgo, gente que pasa en todo el mundo por ignorante y ruda profesión, aunque no todo por su culpa. (Bartolache, Verdadera idea de la buena física y de su grande utilidad 1772b)

En el número 6, que estaba dedicado al mal histérico, Bartolache expuso de forma somera pero contundente su crítica hacia las parteras. Cabe destacar que el último párrafo de su artículo estaba dirigido especialmente a las “damas seglares”; es decir, a mujeres de estamentos sociales prominentes, lamentando que se abandonasen en sus preñados y partos a la “indiscreción de las parteras, sus comadres.” (1772a)

El médico consideraba la “indiscreción” como la falta de prudencia en las “maniobras” de las parteras, ya que a su parecer éstas se tomaban frecuentemente “licencias y facultades” que causaban graves daños en las pacientes. Por otra parte, también enfatizó la relación de proximidad entre la partera y la parturienta, que sería motivo de conflicto para Bartolache, puesto que, desde su posición de médico profesional, veía minada su autoridad frente a las pacientes. Por ello se quejó amargamente de que “Las personas que repugnarían un medicamento prescrito por un médico docto, toman los brebajes más absurdos y desatinados como sea de orden y mano de sus comadres.” (Bartolache 1772a)

Resulta interesante que el médico hiciese tanto énfasis en las relaciones de familiaridad y confianza que mediaban entre mujeres; esto le provocaba ciertos celos, ya que en esas relaciones no tenía cabida la figura de autoridad del médico. Su estrategia, por tanto, trató de infundir desconfianza en las damas seglares hacia sus comadres al denostar sus prácticas más comunes:

¿Qué diremos de los sacudimientos para poner a la criatura en su lugar? Porque no hablo ahora del misterioso baño que toman las paridas, maestrando las ceremonias una viejecilla ignorante y ridículamente supersticiosa. Esto es cosa de risa. (Bartolache 1772a)

Desde su óptica científicista, Bartolache intentaba deslegitimar las relaciones que se

daban entre mujeres en torno al nacimiento humano, y consideraba que el sentido espiritual de las parteras carecía de valor científico; de ahí que intentara ridiculizar la actividad de las parteras, minimizando sus funciones a ciertas prácticas que habían sido durante siglos motivo de preocupación por parte de los hombres doctos por el peligro de la superstición originada de la ignorancia. Contrarrestar la falta de reconocimiento social hacia la medicina fue la siguiente apuesta de Bartolache. Consistió en concluir su sentencia con una afirmación contundente que estaba dirigida a las damas seglares y que reivindicaba la figura del médico como ejecutante óptimo en la atención común de los partos:

Hablemos claro, señoras: mientras no aprendieren estas mujeres el *arte de partear*, escrita y perfeccionada por hombres muy hábiles, es disparate fiarse de las comadres para otra cosa que recibir y bañar a la criatura y mudar ropa limpia a la parida. (Bartolache 1772a)

Esta propuesta es muy interesante por varios motivos. El primero es que considera que el arte de partear ya había sido “perfeccionado” por hombres hábiles. No queda claro en qué consistía el perfeccionamiento de la técnica y quiénes podrían ser esos “hombres hábiles”, cuyos nombres omite. Probablemente se refería a los médicos franceses y españoles que habían incursionado en el oficio desde los siglos XVII y XVIII, respectivamente, y cuyas soluciones obstétricas –caracterizadas por el uso de múltiples instrumentos quirúrgicos y la posición horizontal (litotomía) de las mujeres durante su trabajo expulsivo– habían comenzado a ser reconocidas en Europa como válidas para el nuevo paradigma de la atención “racional” del parto.

En segundo término, esta propuesta tuvo un carácter germinal que posteriormente implicó una transformación en la concepción sobre las funciones de las parteras, ya que cambió la significación simbólica contenida en sus actos, como el “acompañar” a la parturienta, “recibir” a la criatura, bañarla y procurarle un ambiente propicio, reduciéndolos a simples ejecuciones manuales, de segunda categoría, porque implicaban, a sus ojos, una actitud pasiva, de mero acompañamiento. De tal forma, consideraba que lo óptimo era que las parteras asumiesen ese papel supuestamente pasivo y en subordinación al papel activo que debían asumir los



médicos. He aquí una cuestión nodal de la revolución que implicó la “obstetricia científica” respecto al arte de los partos: el agente “protagónico”, asumido por los médicos, fue ponderado sobre el carácter “pasivo” de las parteras.<sup>10</sup> Este modelo se estableció en el Departamento de partos ocultos, anexo del Hospicio de la ciudad de México, fundado en 1806, ya que era atendido por cirujanos y contaban con el auxilio de las comadronas.<sup>11</sup>

Se podría afirmar que la sentencia que Bartolache emitió sobre el trabajo de las parteras careció de un estudio metódico y juicioso que la sustentase; más bien, estaba basada en sus meras experiencias médicas estudiantiles y respondía al conflicto de interés de los médicos ilustrados respecto a la partería. La sarcástica crítica evidenció una gran necesidad de autoafirmación ante las condiciones adversas y una profunda falta de autoridad frente a las mujeres.

En resumen, la ruptura con la partería "tradicional" iniciada por los médicos ilustrados desde principios del siglo XVIII, y consolidada en el siglo XIX, tuvo gran impacto en la construcción historiográfica de la partería novohispana, ya que sentó las bases para caracterizarla como una etapa de degradación. Este proceso se originó en un contexto de abierta confrontación por parte de los médicos en contra de las parteras. Inicialmente se planteó como la "dignificación del arte obstétrico" y utilizó una estrategia de combate en dos frentes. El primero estuvo encaminado hacia las parteras; su objetivo fue desautorizarlas mediante la formulación de una imagen ridiculizada, en la que se subrayaban los vínculos con la magia y la “superstición” como símbolo de ignorancia. Esta “ignorancia” fue vinculada a la condición social, ya que la mayoría de ellas pertenecía los sectores “impuros” y “vulgares”, según el médico José Ignacio Bartolache. Asimismo, denunciaron la falta de autoridad médica

---

<sup>10</sup> Esta dinámica tuvo gran trascendencia durante el siglo XIX en la relación médico-parturienta, con el proceso de llevar el parto al medio masculino-hospitalario, en el cual las parteras autorizadas cumplían la función de ser el gancho para que las parturientas pobres fuesen objeto de experimentación masculina y consolidar así la obstetricia hospitalaria durante el siglo XX.

<sup>11</sup> El propósito de este centro era dar atención exclusivamente a mujeres de alcurnia, criollas o españolas que se hubiesen embarazado fuera del matrimonio. Esto con el fin de “cuidar el honor de las familias y de los matrimonios”. (Muriel 1991, 197-198).

que regulase el ejercicio obstétrico y exigieron que las leyes emitidas a mediados de siglo fuesen aplicadas con rigor. El segundo frente estuvo orientado hacia la medicina escolástica. Los médicos criollos ilustrados se mofaron de la tradición peripatética, basada en la tradición aristotélica, hipocrática y galénica; también pugnaron para que fuesen introducidos los textos ilustrados, muchos de origen francés, con el fin de “actualizar” la enseñanza de la medicina en el ámbito académico-universitario.

Es paradójica la manera en que se institucionalizó la modernización de la medicina y la obstetricia en Nueva España, porque los médicos criollos ilustrados, quienes habían sido los primeros en pugnar por su instauración, fueron los más críticos con la manera en que el despotismo ilustrado europeo la impuso a partir de 1787. Si bien habían sido los primeros en denunciar el estado de abandono, fueron ellos mismos los primeros en oponerse públicamente a la apropiación científica de los conocimientos botánicos indígenas por parte de los científicos ilustrados europeos a través de la Real Expedición Científica, enviada por Carlos III en 1787, cuyos propósitos eran básicamente tres:

- 1) Completar la obra botánica del protomédico Francisco Hernández (1571 y 1577).
- 2) Institucionalizar la medicina ilustrada mediante la creación de cátedras de Cirugía (1768) y de Botánica (1788), así como la práctica de los médicos en salas de “observación” y de “experimentación” con población indígena en el Hospital Real de los Naturales.
- 3) Institucionalizar la apropiación botánica de las plantas nativas mediante la fundación del Jardín Botánico de México (1788), en el cual realizar un inventario sistemático para asignar nuevos nombres considerados “científicos” bajo la taxonomía basada en el sistema de Carlos Linneo, la cual tomaba en cuenta sólo la clasificación sexual (género y especie); al mismo tiempo, eso les daba manga ancha para que ellos mismos, como hombres de ciencia europea, fuesen los encargados de “validar científicamente” los usos y propiedades que habían sido ya desarrollados y aplicados por las tradiciones médicas mesoamericanas,

pero sin necesidad de reconocerles ningún tipo de autoría ni de autoridad, sino a partir de la naturalización de su conocimiento.<sup>12</sup>

Esta iniciativa, que tenía el propósito claro y abierto de apropiarse de los recursos y los conocimientos biológicos americanos, también pretendió proclamar a Martín Sessé, profesor de la Escuela de Cirugía de Barcelona enviado para instaurar la Reforma Borbónica Ilustrada, como “Pionero de la medicina ilustrada en Nueva España”. Tales aspiraciones del pionerismo europeo se encontraron con una férrea crítica por parte del criollo ilustrado José Antonio Alzate (1737–1799), quien a través de la *Gazeta de Literatura de México* desmitificó, por una parte, a Sessé como “pionero” al reconocer el trabajo previo de su contemporáneo Bartolache, que había introducido la medicina ilustrada desde década 1770 en Nueva España; y por otra parte, se opuso a la imposición del sistema de clasificación de Linneo porque ignoraba el sistema de clasificación botánica nahua:

Querer sustituir idiomas es extravagancia. Cuanto más seguro es denominar las cosas por el nombre que en el país en el que son indígenas, son conocidas.

A lo que Vicente Cervantes respondió:

[...] el nuevo idioma botánico que propone [Alzate] es muy bueno para hablarlo en plazas y corrillos con indias herbolarias y verduleras, mas no en academias de literatos”. (Zamudio 2007)

Sobre la sentencia de Cervantes cabe aclarar varias cosas: en primer lugar, que bajo su mirada eurocéntrica consideró como “nuevo” el “idioma botánico” nahua, el cual respondía a un complejo sistema de nomenclatura de larga tradición mesoamericana que estaba basado en las características físicas, en las propiedades y en las aplicaciones de las plantas (Paso y Troncoso 1886). Por otra parte, existen evidencias de que ese sistema había sido objeto de interés médico y mercantil europeo desde el siglo XVI, y que había sido registrado en múltiples tratados bajo el concepto de Historia Natural por parte de Joseph Acosta, Bernadino de Sahagún y sus informantes, Francisco

---

<sup>12</sup> Para un estudio más profundo y detallado del proceso de modernización de la medicina en Nueva España por parte de la dinastía borbónica, consultar *Ciudad de México. Metrópoli científica. Una historia de la ciencia en situación* (Saldaña 2012).

Hernández y sus informantes, Francisco Ximénez y los médicos nahuas del Hospital de los Naturales, así como en los Jardines Botánicos de Tenochtitlan y Oaxtepec del Imperio Mexica, entre otros. El segundo aspecto es significativo porque él consideraba que tal lenguaje era propio de “indias herbolarias y verduleras” y por ello no estaba al nivel de los literatos.

Este sesgo patriarcal y colonialista fue el sustrato de la nomenclatura “científica” aplicada a la botánica americana por el despotismo ilustrado. Al denigrar y omitir la epistemología indígena no sólo se sistematizó el plagio como medio de erección de la cientificidad moderna; además, asignó nombres que en muchos casos resultaron ser arbitrarios. Tal fue el caso de la denominación científica *Montanoa tormentosa*, acuñada en honor del médico José Luis Montaña por Vicente Cervantes para la planta *Cihuapahtli*.

Cabe señalar que dicha planta había sido utilizada históricamente por las *temixihuitiani* o parteras nahuas para estimular las contracciones uterinas. Por ello, su nomenclatura en náhuatl respondía al uso medicinal de sus propiedades oxicíticas y significa “medicina de la mujer” o “medicina femenina”. Este ejemplo es sólo una muestra de la usurpación sistemática del conocimiento de las *temixihuitiani* por parte de la ciencia moderna masculina, que además reguló que su uso fuese exclusivo de médicos, cirujanos y boticarios, prohibiendo a las parteras suministrar cualquier tipo de medicamentos, incluida la *cihuapahtli*.

En resumen, hemos visto cómo durante el último tercio del siglo XVIII la tendencia ilustrada fue introducida por los médicos criollos, pero fue institucionalizada mediante la aplicación de las cédulas reales y las reglamentaciones mencionadas, y contaba con el auspicio de la Corona borbónica a la Expedición científica de médicos peninsulares, además de la fundación de organismos y cátedras que formarían a los futuros médicos cirujanos en botánica, anatomía, cirugía y obstetricia. También se evidenció la manera en que los médicos criollos ilustrados del siglo XVIII desplegaron por primera vez una serie de críticas hacia las tradiciones médicas hipocrática-escolástica y mestiza. Asimismo, se demostró cómo el despotismo

ilustrado instauró el nuevo sistema de clasificación científica a partir de la omisión del sistema de clasificación botánica nahua.

Toda esta información resulta relevante porque fue el sustrato que los médicos decimonónicos utilizaron para historiar la profesionalización de la obstetricia y demostrar “históricamente” que durante el periodo novohispano la partería había experimentado una degradación profunda que respondía a tres elementos fundamentales (el menosprecio del oficio por parte de los médicos; la baja condición social, la ignorancia y la superchería de las ejecutantes, y la falta de regulación gubernamental), erigiendo así a los médicos como los nuevos protagonistas de la obstetricia.

## **1.2 Médicos decimonónicos historian la Obstetricia protagonizada por los médicos**

A partir de la consumación de la Independencia de México en 1821 se dio un periodo de intensa pugna política interna por el proyecto de nación entre liberales y conservadores, cuya trascendencia internacional provocó que surgiesen en el nuevo país distintas intervenciones extranjeras por parte de los imperialismos europeos y del expansionismo estadounidense. A pesar del contexto convulso de las primeras décadas, el proyecto liberal propició que los ideales heredados por la Ilustración se concretasen en todos los ámbitos de la vida republicana, incluidas la forma de nacer y de atender los partos. Es por ello que en 1833 institucionalizaron la obstetricia masculina mediante nuevas cátedras universitarias.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, tras la derrota del Imperio de Maximiliano de Habsburgo, en la República restaurada se respiró un ambiente político y académico impregnado de un espíritu progresista que tuvo una ilimitada confianza en la ciencia como elemento indispensable para alcanzar el progreso nacional. Para ello se recurrió al paradigma positivista, fundado por Augusto Comte, el cual fue introducido en México por un médico: Gabino Barreda.

Los médicos obstetras de finales del siglo ya profesionalizaron la obstetricia masculina mediante las nuevas cátedras universitarias, la atención domiciliaria y el inicio de la atención hospitalaria. En este nuevo orden, las parteras fungían como sus asistentes. Desde esa nueva posición los médicos fueron conscientes de que sería muy difícil, incluso imposible, la erradicación de las parteras tradicionales. Optaron entonces por categorizar social, económica, ideológica y espacialmente la atención del parto, de tal modo que ellos tuviesen garantizado un papel privilegiado.

Ejemplo de ello es que a finales del siglo XIX el médico Villanueva de Puebla hizo la siguiente clasificación de acuerdo a la posición en que las parteras o los médicos recomendaban el parto. En primer lugar, el autor asoció que la posición “hincada” era propia de los sectores pobres, y que su recomendación correspondía a las parteras más ignorantes. Por otra parte, identificó que había otras parteras que pretendían poseer los conocimientos suficientes para el ejercicio de su profesión y contaban con la asistencia de “tenedoras”; a decir del autor, estas parteras atendían a las mujeres de clase media y solían recomendarles parir sentadas en la silla de partos. Por último, consideró que los médicos inteligentes atendían a las mujeres de clases acomodadas y tomaban la dirección del parto; por ello, las hacían parir en la posición horizontal, “la única posición aceptable por ser la sola racional”. Estos obstetras reservaban a la “matrona el único papel que puede desempeñar: ayudante del médico”. (León 1910, 152-155). Resulta interesante que Villanueva ya no habla de mujeres impuras, o indias, o mestizas, cosa que respondía al sistema de castas colonial. En su lugar, aplica una nueva categorización de atención obstétrica que se basa en tanto en el género (parteras o médicos), como en las posturas de parto y en la clase social a la que pertenecían las clientas mujeres: las pobres, las de clase media y las acomodadas. Esta opinión se entiende en el contexto en que ya se había institucionalizado la autorización de las parteras.

En este contexto inauguraron una Historia de la Obstetricia que integró el legado prehispánico como parte de la cultura nacional. El médico Francisco Flores, desde una mirada positivista, se planteó un ambicioso proyecto de tesis que llegaría a ser la *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente* (Flores

y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982). A sus ojos, sólo una historia general permitiría revisar la evolución de la medicina en sus tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo. Por ello estructuró su obra en tres periodos: el prehispánico, el colonial y el independiente, en una clara identificación con los tres estados.

Por lo que respecta a la obstetricia, también quedó dividida en los tres periodos, de acuerdo al modelo positivista. En el primer volumen dedicó el capítulo XI a “La Obstetricia Azteca”. Ahí expresó que el oficio estuvo “naturalmente ligado” a su periodo de evolución; es decir, que éste se desarrolló conforme las sociedades antiguas consiguieron un mayor “perfeccionamiento”. En segundo lugar, supuso que el origen de la obstetricia nahua fue inherente a la aparición de las primeras poblaciones, y su función no era ordinaria en la vida cotidiana, sino que requería algunos preparativos y la observación de “ciertos cuidados”. Según esta visión, a medida que las razas se fueron perfeccionando y alcanzaron el “estado de civilización”, la intervención por parte del “esposo”, de la madre o de alguna pariente se hizo patente. Después se requirieron los auxilios de amigas o confidentes, quienes actuaron inconscientemente como parteras.

A decir del médico, la obstetricia azteca se encontraba en un estado “primitivo” de desarrollo. Para sustentar esta creencia primero la insertó en un contexto más amplio del periodo primitivo, en el cual relató que las mujeres no requerían de parteras para expulsar al feto, por lo que estaban en un estado muy cercano al animal. En algún momento de este periodo, según dice, “se inventó” el oficio de la partería a partir del acompañamiento de familiares que asistían a la parturienta. Posteriormente, señala, hubo un periodo de luminiscencia durante las antiguas civilizaciones egipcia, griega y romana que fue equiparado con la antigüedad mesoamericana por el carácter politeísta de las parteras nahuas en sus prácticas terapéuticas del embarazo, el parto y el postparto. Con base en esto, él vinculó la función ritual de las parteras nahuas con el reconocimiento social que poseían. El segundo paso fue encuadrar al politeísmo dentro de un periodo concreto de la evolución histórica, tomando como base el modelo

positivista. Finalmente, sentenció que el oficio de partería nahua, o *temixihuiliztli*, pertenecía al estado teológico porque estaba fundamentado en la religiosidad:

Esta rama del arte, como las demás de la medicina, estando naturalmente ligada a su periodo de evolución, la mitología y las prácticas teosóficas desempeñaron un importante papel en su ejercicio. [...] los mexicanos, siguiendo la ley de evolución de su periodo, la dotaron también del politeísmo propio de su época y en sus prácticas todas se vieron mezclados siempre la superstición y el fanatismo. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 288, vol.1)

En la última parte del capítulo XI Francisco Flores incluyó abundante información extraída de algunas fuentes primarias del siglo XVI, la cual comprendía recomendaciones prácticas, algunas técnicas y los recursos bióticos empleados comúnmente por las *temixiuitiani*. A diferencia de la fecunda labor interpretativa sobre el politeísmo de la partería nahua, el autor se limitó a transcribir las técnicas terapéuticas de las fuentes.

A diferencia del estudio minucioso que el médico dedicó a la partería nahua, el Capítulo XXXIII del Volumen 3, destinado a la partería novohispana, se caracterizó por la superficialidad y la falta de sustento de sus sentencias. Esta situación es perceptible desde los primeros párrafos dedicados al oficio de partear durante la conquista:

Fue entonces, cuando al llegar a México los amargos días de la conquista, al traernos los españoles todo lo que tenían y tal como lo tenían, nos importaron las prácticas seguidas entonces en este arte en Europa –que no aventajaban con mucho a las ilustradas de los aztecas que ya conocemos- que si denigrado estaba en España, denigrado tuvo que empezar en la colonia; y si su ejercicio estaba allá entregado a la gente más ignorante y vulgar, cosa igual tuvo que suceder en la entonces naciente Nueva España. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 395-396, vol. 3, cap XXXIII)

Esta cita denota que Francisco Flores parte de dos supuestos básicos. El primero postula que este arte se encontraba denigrado entre los médicos españoles, quienes lo habían relegado a la gente más ignorante y vulgar. Además consideraba que la



medicina hipocrática vigente en la España del siglo XVI era “decadente” y propia del “oscurantismo medieval”. El segundo postulado da por hecho que al ser heredada dicha tradición por la recién nacida Nueva España, prevalecieron los parámetros religiosos en el control de la ciencia y la proliferación de supersticiones e idolatrías en el ejercicio de la medicina de los grupos sociales de menor estatus. Por tanto, el estado de degradación del oficio fue trasladado, casi mecánicamente, a la realidad novohispana, ya que a sus ojos nada digno de mención se había escrito al respecto durante todo el periodo colonial. Y por último, Flores hizo hincapié en que el periodo positivo, con el cual él se identificaba, estaba marcado por la profesionalización de la partería a través de la enseñanza científica.

Al hacer esta aseveración el médico no tomó en cuenta los múltiples registros históricos generados durante los siglos XVI y XVII sobre las aproximaciones entre la medicina española y la partería nahua. Él utilizó más bien esas evidencias para ilustrar únicamente la “obstetricia en tiempos de los aztecas”, pero consideró el contexto histórico en que fueron elaboradas para ilustrar un periodo anterior. Este rasgo ha prevalecido en la historiografía hasta la actualidad. Además, aseveró que no existían fuentes para el estudio de la partería en los dos siglos mencionados. Esto podría deberse a que no tuvo acceso a tales obras; o bien, que consideraba simplemente que esas obras no eran dignas de mención porque el ejercicio estaba, en su mayor parte, en “manos intrusas y extrañas, que nada útil podían consignar”.

Asimismo, Francisco Flores omitió cualquier referencia a la situación de la partería indígena durante el periodo colonial. Parecería que a sus ojos simplemente desapareció para dar paso a la implantación de la partería europea; o bien, permaneció inalterada frente a la conquista:

En los primeros días, pues, de la conquista, no se cultivó el arte de una manera especial; y si fue tan poco cultivado, y más que poco cultivado, abandonado, y más que abandonado, despreciado, su historia nos presenta poco interés por un tiempo en que nada debieron hacerlo avanzar aquellas turbas de tenedores y de comadrones y de aficionados que nada pudieron escribir sobre él. Algo más tiene que decirse de él después, cuando ya un principio de enseñanza y la legislación sobre su ejercicio, nos dan la medida, aunque imperfecta, de lo que fue la obstetricia en los mejores días de la colonia. (Flores y Troncoso,

Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 396, vol.3)

El cometido primordial de este autor no sólo consistió en legitimar la figura de los médicos en el ejercicio de la partería, sino que se empeñó en demostrar que durante el virreinato los únicos autorizados para ejercer la partería eran los cirujanos, a los cuales consideró como los “verdaderos parteros”:

Los cirujanos, parece, sin embargo, que fueron los parteros legalmente autorizados para el ejercicio durante todo este periodo, primero, absolutamente empíricos y sin ningunos estudios, después con los ligeros conocimientos que se les dieron en la Real Escuela de Cirugía [a partir de 1768]. He aquí por qué en el curso de este Capítulo haremos de ellos y de su arte especial mención. Véanse las razones en que nos fundamos para creer que ellos eran en esa época los verdaderos parteros. Se ha podido notar por varias disposiciones que hemos venido citando y sobre las que ahora vamos a llamar la atención, que las personas científicas que ejercían en Nueva España el arte de los partos en aquellos tiempos eran los cirujanos, especialmente los romancistas<sup>13</sup>. (Paso y Troncoso 1886, 397, vol.3)

Cabe destacar que en la cita anterior el médico hace extensiva la autorización legal de los “parteros” o cirujanos a todo el periodo colonial. Esta información es contradictoria con su propio dicho de que la obstetricia comenzó a ser regulada a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los argumentos en los que basa esta opinión son básicamente tres: en primer lugar asegura que en todas las crónicas y escritos se encuentra que los hombres que entonces se llamaban “parteros” aprendían al lado de un cirujano, pero no da cuenta de sus fuentes. En segundo lugar recurre a la reglamentación de 1750, dictada por Fernando VI, para demostrar que las parteras debían practicar al lado de cirujanos; sin embargo, omitió decir que el mismo reglamento desestimaba que ellos ejercieran comúnmente el oficio, y limitaba su intervención a los partos distócicos. En tercer lugar arguye que la enseñanza de la obstetricia en la Real Escuela de Cirugía estuvo en manos de cirujanos y estaba destinada exclusivamente a ellos, y que la

---

<sup>13</sup> Cabe aclarar que en el gremio médico existían dos tipos de cirujanos: los latinos y los romancistas. Los primeros eran universitarios, debían acreditar ser hijos legítimos, cristianos viejos y poseer “limpieza de sangre”; se requería también dos años de práctica quirúrgica con facultativo aprobado o con cirujano de hospital. En cambio, los cirujanos romancistas obtenían su título al acreditar conocimientos de gramática, dos años de experiencia en hospital y tres con médico o cirujano. Los cirujanos latinos, a su vez, estaban muy lejos de contar con la estimación de los doctores, ya que la cirugía era una especialidad denigrada en el gremio.

cátedra de obstetricia había sido inaugurada, según él, en 1768. Esta fecha que da Flores fue cuestionada por Nicolás León, quien señala que posiblemente el año correcto sea 1798 (1910, 217).

Francisco Flores retomó el discurso de victimización de los médicos ilustrados del siglo XVIII para consagrarlos como impulsores de la obstetricia “verdaderamente científica”, en contraposición a la ignorancia de las parteras, a quienes también responsabilizó del estado de atraso de la obstetricia:

Mucha parte tuvo en este largo estado de atraso, el monopolio hecho por las comadronas, que entonces, como ahora, hostilizaban más o menos a los cirujanos (parteros), temiendo perder, si los llamaban, su autonomía y su libertad de acción y eran eficazmente secundadas por el entonces excesivo y hasta afectado pudor de las enfermas [...] Haremos notar también que ya las parteras de entonces [...] procuraban avasallar la voluntad de sus pacientes, dominar la situación, y poner obstáculos a la intervención de los médicos, intentando monopolizar la práctica [...]. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 402-403, vol. 3)

Respaldó su tesis apelando al caso del médico José Ignacio Bartolache:

Como prueba de que las parteras, ya a fines de este siglo, examinadas, como las de ahora, hostilizaban a los cirujanos, y se tomaban licencias que no tenían, copiaremos un pasaje escrito en el año 1772 por el célebre Dr. Bartolache, en su periódico *El Mercurio Volante* [...]. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 403)

Basándose en el único párrafo que Bartolache (1772a) había destinado a la partería, Flores promovió una imagen del médico ilustrado que no corresponde ni con lo que éste último escribió ni con los testimonios de sus contemporáneos:

Entre los parteros distinguidos de este periodo [novohispano], la Historia no consigna los nombres de algunas de sus matronas, pero sí registra los de algunos cirujanos notables que sobresalieron como parteros. De los del siglo XVIII citaremos al Dr. Bartolache, que tanto escribió sobre el arte en su periódico “*El Mercurio Volante*”. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 402, vol 3.)

Es de notar que Bartolache fue el único médico del siglo XVIII mencionado por Flores; además, no sólo lo consideró entre los parteros notables, sino que también exaltó lo mucho que escribió sobre este arte. Sabemos que Bartolache no se dedicó a la obstetricia, ya que ni él ni sus contemporáneos lo identificaron como ejerciente. Además, tampoco sobresalió en el ejercicio de la medicina, sino que, por el contrario, engendró una peculiar aversión hacia ésta (Alzate 1790).

El afán de Flores por ensalzar la imagen de Bartolache como partero sobresaliente denota su intención de forjar el protagonismo de los médicos “científicos” en los inicios de la “profesionalización de la obstetricia”. Para ello fue necesario exaltar en su discurso el ambiente adverso en el que tuvieron que afrontar el “antagonismo” de las parteras, de empíricos y de charlatanes. Además, enfatizó la complicada relación entre médicos y parteras, arguyendo que ellas hostilizaban a los cirujanos y se tomaban licencias que no tenían. De este modo, Flores sustituyó la falta de autoridad de los médicos con la hostilidad de las parteras. Por otro lado, también consideró que el aumento de quejas por parte de los médicos fue el reflejo de la proliferación de empíricos y charlatanes durante el siglo XVIII.

Si consideramos que la historia de la obstetricia novohispana que elaboró Flores estuvo marcada por su mirada como médico positivista es comprensible que haya otorgado exacerbado protagonismo a sus colegas ilustrados y que haya puesto especial atención a las disposiciones gubernamentales, reales y virreinales. El foco argumentativo que otorgó al asunto de la “autorización institucional” de las parteras ha trascendido en la historiografía de la obstetricia novohispana hasta nuestros días. Por otra parte también ha trascendido el aspecto social o antropológico de las prácticas obstétricas de las parteras dentro de lo que él llamó *Partería azteca*.

Sin embargo, la importancia de su obra no queda ahí, ya que Flores fue el primer historiador de la medicina que construyó un discurso de larga duración sobre la obstetricia mexicana, y su división en tres periodos sigue vigente; así como el contraste que estableció entre la partería del tiempo de los aztecas, que detalló

ampliamente, frente al escueto estudio de la partería virreinal, de la cual señaló su estado de abandono y degradación y su carácter institucional enfocado en el tema de la “autorización”. Además, también ha trascendido su estigmatización del periodo virreinal como periodo de oscuridad, frente a la exaltación que hizo del siglo XIX como una etapa en la que se dio “verdaderamente, una revolución obstétrica” que implicó un avance significativo hacia el “estado positivo de la medicina patria”.

En el contexto de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX el médico, museógrafo y etnógrafo michoacano Nicolás León (1858-1929)<sup>14</sup> realizó una investigación histórica y antropológica por más de treinta años que plasmó en su obra *La obstetricia en México: Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910* (1910)<sup>15</sup>, la cual coincidió con el inicio de la Revolución Mexicana. Habían pasado veinticuatro años después de que Francisco Flores publicara su *Historia de la Medicina en México*, y los tiempos del porfirismo estaban por terminar, ya que el primer decenio del siglo XX se caracterizó por la convulsión política y social nacida de clubes literarios y políticos que criticaban la reelección sistemática de Porfirio Díaz, el entreguismo internacional, el latifundismo y la explotación laboral que su régimen había mantenido por treinta años bajo el lema “Orden y progreso”. Durante el porfirismo, el proyecto educativo tendió a ser francófilo y germanófilo; además, se proveyó de un discurso integrador de la nación que abarcó diversos ámbitos de la vida pública, y la Medicina no quedó al margen de esta tendencia. El trabajo de Nicolás León coincidió con el de Flores en la concepción progresista de la historia, que veía el pasado médico indígena, la medicina novohispana y el pensamiento criollo ilustrado como etapas de la evolución histórica que debían ser coronadas por el nuevo paradigma científicista.

---

<sup>14</sup> Nicolás León estudió en la Escuela de Medicina de la Ciudad de México. A lo largo de su vida forjó una obra fecunda, con más de 500 trabajos de investigación y publicaciones multidisciplinarias. Ha sido recordado como bibliófilo metódico y médico perspicaz, que sentó las bases de la antropología médica mexicana. Para ampliar información de su perfil consultar (Alvar Ezquerro 2022).

<sup>15</sup> En la presente investigación se consultó la segunda edición, titulada *Historia de la obstetricia en México* ([1910] 1969).

Por lo que respecta a la obstetricia, ambos autores compartieron la idea de que el proceso tradicional que había experimentado debía dejar paso a las nuevas tendencias que ofrecían desarrollo y protagonismo a la figura de los médicos. No obstante, la obra de Nicolás León tuvo un carácter no sólo histórico sino antropológico, por lo cual trascendió hasta los tiempos actuales como el mayor referente historiográfico de la obstetricia en México. Esta consideración no es gratuita, ya que su elaboración fue producto de una madurez intelectual forjada durante tres décadas de investigación heurística y de observación etnográfica.

Se ha de decir también que mantuvo la misma actitud que Francisco Flores respecto de la obstetricia novohispana, ya que aunque descubrió una serie de libros y documentos que abordaban en mayor o menor medida el tema, consideró que no aportaban “nada nuevo”. Además, desde su posición de médico criticó abiertamente a aquellos facultativos que “prohijaban” el conocimiento tradicional de las parteras como válido y dio su respaldo a aquellos textos médicos decimonónicos que se limitaban a describir la práctica obstétrica indígena y regional, y también a aquellos que establecían una crítica mordaz hacia las parteras.

La hostilidad de Nicolás León contra las parteras quedó disimulada entre los textos que transcribió; no obstante, se puede deducir de la organización de su obra por el énfasis que da a ciertos textos y por algunos comentarios introductorios de sus transcripciones. Considerando su formación médica, él compartía las críticas comunes de los médicos hacia las parteras; no obstante, su formación histórica y antropológica le llevó a registrar múltiples prácticas de la partería indígena de su tiempo y determinó que habían permanecido casi intactas en la cultura “irracional” de los indios, a quienes consideró que se encontraban en su “originalidad primitiva”:

Por fortuna para el etnólogo e historiador, las supervivencias de esas antiguas costumbres son de las pocas que aún se conservan, entre nuestros indios, casi en su originalidad primitiva; y si bien es cierto que el imponerse a fondo de ellas es empresa rayana en lo imposible, por la natural desconfianza que el llamado *de razón* inspira al indio en los actos todos de su vida íntima, no lo es menos que tenaces y diligentes observadores, ha logrado descorrer en algo ese tupido velo que cubre aún las costumbres de los descendientes de los pobladores del México prehispánico. (León [1910] 1969, 2)

*La obstetricia en México* consta de 6 capítulos que contienen cuantiosa información sobre la partería, organizada desde tiempos precolombinos hasta principios del siglo XX. El carácter de la obra es recopilatorio, ya que por lo general no ofrece interpretación alguna sobre los escritos que ofrece, sino que la mayoría de las veces los reproduce de manera textual, y por eso mismo no posee una ilación narrativa. No obstante se puede identificar que está dividida en dos partes fundamentales: una que contiene todo lo referente a la obstetricia indígena, y otra que da lugar a las fuentes y noticias que versan sobre la obstetricia occidental, y que abarca los tres últimos capítulos.

Con el propósito de ofrecer un panorama general de la obra se describen a continuación los elementos más representativos de ambas partes. La primera, que está destinada a la partería indígena, comprende los tres primeros capítulos. En el primero expone las técnicas concretas, los recursos bióticos y los discursos dados en torno al embarazo y al nacimiento entre la población mexicana. El segundo capítulo, que está dedicado a la "mitología nahua", menciona las distintas deidades protectoras de las "funciones generatrices" y de las parteras. Las fuentes documentales que utiliza provienen de escritores religiosos del siglo XVI, a los que nombra como "historiadores primitivos"; también incluye información e imágenes de códices prehispánicos y novohispanos de procedencia indígena. El tratamiento que hace de la documentación es compilatorio, porque no realiza una crítica de fuentes.

El tercer capítulo posee un carácter etnográfico, por ello expone las manifestaciones obstétricas provenientes de distintos grupos étnicos y regiones de la República Mexicana de las que ha tenido noticia. En esta parte, al igual que en las anteriores, mantiene un carácter descriptivo; no tiene por objeto ofrecer explicaciones ni estudiar la eficacia de las técnicas y las creencias mencionadas. Sin embargo, a diferencia de las dos primeras, en las que utilizó únicamente fuentes documentales del siglo XVI, en la tercera realiza una combinación de anécdotas, noticias y observaciones etnográficas con información documental, bibliográfica y epistolar. Todo ello con la finalidad de mostrar una continuidad entre las prácticas de los

antepasados indígenas con los “indios” de su tiempo, ya que consideraba que conservaban las mismas supersticiones que sus antepasados, tanto en el parto como en la atención al recién nacido. El autor cierra esta primera parte fundamental de su trabajo con una acotación importante:

Lo relatado hasta aquí muestra las costumbres obstetriciales precolombinas, coloniales y actuales entre las varias tribus indias de nuestro territorio nacional. Queda por relatar lo que en el mismo caso se haya practicado después de la independencia, tanto en las clases elevadas, como en la media, a proporción que el contacto con extranjero se hizo más frecuente, la educación médica se propagó y los profesionalistas de ambos sexos fueron solicitados para estos casos. Esta evolución se aprecia tan sólo en los habitantes de las ciudades y los pueblos de importancia, pues en los restantes, aún hoy mismo, subsisten las costumbres, coloniales, mezcladas en supervivencias indias. (León [1910] 1969, 98)

De esta cita cabe destacar dos cosas: primero, la diferenciación socioespacial de la evolución de la obstetricia. Señala que mientras en el medio rural las prácticas indígenas persistieron mezcladas con las costumbres coloniales, en el medio urbano se daba “una mezcla de supersticiones cristianas e indias que vemos usadas (sic) con el recién nacido, tanto en la época colonial como en la presente, lo mismo en la clase elevada, como en la media, de los llamados criollos y mestizos”. (León [1910] 1969, 100)

En los dos capítulos siguientes Nicolás León compiló la información referente a la obstetricia de influencia europea, dentro de la cual diferenció entre la obstetricia médica y la popular. En primer término se ocupa de las manifestaciones tradicionales de la partería, y posteriormente incluye un catálogo de escritos médicos que abarca desde el siglo XVI hasta el XIX.

El pensamiento del autor sobre la partería popular de procedencia europea denota un cierto desdén al considerarlas “prácticas piadosas que envuelven mucho de su superstición”. No obstante, ofrece gran cantidad de referencias que él mismo vio o escuchó. Destaca la recopilación que hace de los recursos de fe cristiana y del santoral al que se rogaba en busca de la mediación divina. Por otra parte, recurre a los escritos



decimonónicos de carácter costumbrista para perfilar una imagen mordaz de la partera novohispana.

En cuanto a las fuentes médicas, las expuso de manera íntegra según sus características peculiares. Unas son valoradas por sus “noticias relativas a las costumbres populares obstetriciales de México”, como la de un doctor de apellido Engelman, quien trabajó a finales del siglo XIX en San Luis Potosí; otra, del médico apellidado Fenn, así como la del doctor Tilton (León [1910] 1969, 132-137). Estos autores, al parecer, pusieron especial atención a la forma de parir de las indias y mujeres de la clase baja mexicanas para mostrar los aspectos que a sus ojos eran los más inconvenientes. Por esta razón Nicolás León consideró oportuno transcribir los textos en su integridad.

Otra parte fundamental de la sección que nos ocupa es aquella en la que muestra su carácter bibliófilo. Elabora un amplio listado de obras de carácter médico y obstétrico producidas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Entre éstas hace un somero resumen de las partes de la *Cartilla* de Juan Medina (1750).

Resulta interesante el tratamiento que León dio al *Compendio de medicina* (1788) del médico Juan Manuel Venegas,<sup>16</sup> porque transcribió íntegros algunos fragmentos con el fin de criticarle por “prohijar” ciertas creencias y remedios vulgares:

En el compendio de Medicina el Dr. Juan Manuel Vanegas [sic], antes citado, (México, 1788) se encuentran con noticias de las creencias vulgares ligadas con las funciones generatrices, ciertos remedios que él no desdeña prohijar (sic); haré un breve extracto de todo ello [...]. (León [1910] 1969, 137)

La crítica de Nicolás León a Venegas es importante para esta investigación porque permite entender que detrás del argumento del abandono y menosprecio respecto al arte de los partos promovida por los médicos ilustrados, subsiste una censura hacia aquellas obras médicas que integraron la terapéutica tradicional de las parteras, ya

---

<sup>16</sup> El bachiller Juan Manuel Venegas estaba autorizado por el Protomedicato y se desempeñaba como profesor de medicina.

que consideraba que no habían aportado “nada digno de mención” al progreso de la obstetricia. Esta sentencia estaba relacionada con el hecho de que había incluido entre sus prescripciones muchas actividades y remedios que eran propios de “ignorantes comadronas”; y por ende daba validez a la tradición “vulgar”. Por ello, fue necesario negar la autoridad de este tipo de obras mediante la ridiculización y la censura. Esto también permite entender que la intención de los médicos progresistas no fue evaluar la eficacia o ineficiencia de las prácticas obstétricas populares, sino negar directamente cualquier atisbo de legitimidad. De esta manera, la ruptura completa y profunda respecto del saber “tradicional”, indígena y/o popular sirvió a los médicos como argumento para erigir su autoridad a través la apropiación occidental del conocimiento indígena mediante el método y la denominación científica.

En el quinto capítulo ofrece algunos datos referentes al Departamento de Partos Ocultos y una lista de textos obstétricos españoles. Por lo que respecta al último capítulo, se enfoca en la historia institucional de la medicina del siglo XIX e incluye algunos datos de los médicos que sobresalieron como parteros.

El texto de Nicolás León también evidencia que en los albores del siglo XX la aceptación de los médicos como practicantes comunes de la obstétrica había progresado. En ese momento su crítica ya no contenía el carácter frustrado de Bartolache por falta de legitimidad, sino que se percibe que a través del saber científico de tradición positivista, instaurado durante el porfirismo, los médicos se acreditaron como los más aptos y aventajados para ejercer la obstetricia, mientras que limitaron el acceso a las mujeres, como fue el caso de Matilde Montoya, la primera médica titulada en 1887. No obstante, reconocieron las limitaciones geográficas de su potestad, ya que esta última estaba circunscrita al ámbito citadino.

Durante este proceso los médicos fueron conscientes de la dificultad o, incluso, la imposibilidad de erradicar del mapa a las parteras tradicionales; ante ello optaron por establecer una categorización social e ideológica basada en el tipo de atención obstétrica, según el estatus sociocultural de la parturienta. Es de notar que para este siglo ya no se argumentó que la obstetricia se hallara en manos de los sectores más

“vulgares” e “impuros”, como había denunciado Bartolache, sino que, dada la presencia de los médicos obstetras, ya se podía hablar de distintos tipos de parto para distintas clases sociales.

Muestra de ello lo ofrece Nicolás León al transcribir las advertencias hechas en el último tercio del siglo XIX por un médico poblano de apellido Villanueva sobre la importancia de la posición de la mujer durante el parto. A su juicio, la más común era la posición *hincada*, propia de “las mujeres de los artesanos, industriales, domésticos y toda la parte pobre de nuestra sociedad”. Otro grupo de mujeres, que pertenecía a la “mediana clase”, solía *parir sentada* en la silla. Este tipo de parto requería “la asistencia de otra clase de parteras, que no menos ignorantes que las otras, tienen sin embargo, la pretensión de poseer los conocimientos suficientes para el ejercicio de su profesión”. (León, 152-155)

Después de desdeñar ambas posiciones, el doctor Villanueva exaltó una tercera posición en la cual, a diferencia de las otras dos, “la enferma toma el decúbito supino, aproximándose a la posición clásica de los franceses. La partera en estos casos está subordinada a la dirección de un cirujano.” Esta era para él “la única posición aceptable por ser la sola racional, la *posición horizontal*.”<sup>17</sup> Ahora bien, las mujeres que recurrían a este método pertenecían a ciertas “familias, que con menos preocupaciones y conocedores de sus verdaderos intereses, saben encomendar en manos de médicos inteligentes, la dirección de acto tan importante, reservando a la matrona el único papel que puede desempeñar.” (León, 154)

---

<sup>17</sup> La categorización descrita por Villanueva resulta fundamental para ilustrar la mentalidad de los médicos decimonónicos respecto a la atención del parto. En primer lugar, llama la atención que el autor utilice el término “enferma” para referirse a la mujer que da a luz; esta identificación ha prevalecido en la mentalidad obstétrica hasta nuestros días. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que el médico poblano toma como referente el modelo francés, algo común en el periodo porfiriano, no sólo en el aspecto médico, sino también en el político y en el cultural. En tercer término, resulta interesante que exalte el modo “racional” del parto como adecuado para una civilización avanzada; ahora bien, dicho ejercicio racional no recae en la “enferma” o mujer que pare, sino en el “médico inteligente”, que es además quien gobierna el alumbramiento. De este modo, la figura del médico se apropia no sólo de la atención al parto, sino del parto mismo.

Cabe destacar que esta última categoría recogida por Nicolás León fue la que prevaleció en cuanto a la relación de la partera respecto del médico. Además, implicó que tanto la parturienta como la comadrona debían entregar todo su poder a los “médicos inteligentes”, quedando subordinadas a la decisión de éstos. Esta actitud, que es propiamente sexista y moderno-colonizante, guarda estrecha relación con las aspiraciones del ilustrado Bartolache, ya que fungieron como los protagonistas de la historia masculina de la obstetricia.

Después de la obra de Nicolás León, el libro de José Manuel Septién (*Historia de la Ginecología y a Obstetricia en México*, 1986) es otro de los referentes historiográficos de origen médico para la historia de la obstetricia en México. Su objetivo fue abarcar la historia de la especialidad en ginecología y obstetricia desde “los tiempos remotos de la cultura del Anáhuac, enraizada inseparablemente con la teología mexicana, hasta nuestros días.” Se divide en tres periodos: Época Precortesiana, Época Colonial y Época Moderna.

El autor señala que obstetricia en la época precortesiana estuvo basada en una medicina teológica basada en la religión y la magia, y recopila valiosa información sobre las deidades relacionadas con la ginecología, la obstetricia y el puerperio. Se ha de decir que es el primer médico en referir los conocimientos nahuas en materia de anatomía y de botánica, además de elaborar un listado con las denominaciones nahuas de las partes del cuerpo relacionadas con la sexualidad humana y otro de las plantas medicinales utilizadas en la atención ginecológica y obstétrica. En su estudio recurre a diversas fuentes coloniales, principalmente a cronistas como Sahagún, Torquemada, Motolinia o Clavijero, y es el primer médico en mencionar el Códice de la Cruz Badiano de 1552.

Septién nos introduce en la época Colonial con un recuento historiográfico que comienza con la medicina griega y la escuela hipocrática, pasando por los textos que se convirtieron en clásicos de la medicina: Galeno, Plinio y Avicena, cuya autoridad, dice, nadie osó cuestionar hasta el Renacimiento; época en la que comenzaron a

circular los primeros libros obstétricos y se difundieron las ideas de Paracelso<sup>18</sup> y los descubrimientos de Andrés Vesalio Falopio. Este autor identificó que en Nueva España “se dieron paralelamente tres tipos de medicina: la española universitaria, la indígena tradicional y la mestiza popular; cada una se caracterizaba tanto por su clientela, su escenario y su saber médico” (Septién, 91). Además, reconoce la labor médica de los clérigos en sus hospitales y conventos como digna de encomio.

Por lo que se refiere a la enseñanza de la ginecología y la obstetricia, el autor únicamente se refiere a la impartida en la Universidad Pontificia de México, fundada en 1551, y destaca que permaneció estática durante tres centurias. También menciona algunos obstetras europeos y resume sus aportaciones más importantes:

Antonio Paré y Jacques (1550-1609) fueron partidarios de la *versio* fetal; Gustavo Adolfo Michaelis y Juan Luis Badeloque describieron las distocias de origen pélvico; Pierre Donis (1724), Philippe Peau (1703) y Françoise Mauriceau (1657-1709), Hendrijk van Roon (1672) se refirieron a la cesárea; Luis Bourgeois y Paul Portab explicaron el mecanismo del parto; la maniobra para la extracción de la cabeza fetal fue descrita por Françoise Mauriceau; Deventer, Motle, Solingen y Justine Siegemund, comadrona alemana, contribuyeron con sus adelantos en el manejo del parto pélvico [...]. (Septién, 95-98)

Luego cita a los médicos novohispanos y rescata algunos fragmentos de las obras de Gregorio López, Agustín Farfán, Juan Manuel Venegas y Martín Martínez con el fin de evidenciar que ni en España ni en México la práctica de la ginecología y la obstetricia estuvieron a la par de los grandes progresos europeos (Septién 1986, 98-102). Sin embargo señala que hubo disposiciones gubernamentales significativas, como la ley de Fernando VI que ordenó al Protomedicato establecer reglas prudentes para las parteras; o como la de Carlos IV que mandaba a facultativos y párrocos a practicar la cesárea *post mortem* a todas las fallecidas en el parto.

A decir de este autor, fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando los médicos comenzaron a interesarse en los problemas gineco-obstétricos; entre los

---

<sup>18</sup> Paracelso es considerado el primer médico moderno; distinguió las patologías femeninas de las masculinas y desarrolló terapéuticas acordes a cada sexo.

más destacados menciona a Francisco Montes de Oca, Ignacio Flores y José Antonio Orozco, a quienes otorga la calidad de “precursores” de las siguientes generaciones de obstetras.

Por último, cabe referir que José Manuel Septién retoma la línea argumental de sus colegas antecesores al señalar que los procedimientos obstétricos utilizados durante la Colonia “no fueron muy diferentes a los del periodo precortesiano, en virtud de que no se produjeron cambios trascendentales en el transcurso de tres siglos.” (Septién, 106)

### **1.3 Aportaciones desde la Antropología médica**

A partir de la década de los sesenta del siglo XX surgieron nuevas interpretaciones sobre la partería novohispana que se focalizaron en el mestizaje cultural como resultado del encuentro entre las culturas americana y española. Hasta entonces los estudios médicos habían considerado como entidades separadas la partería indígena, la partería europea y la medicina oficial europea. Además, recordemos cómo señalaban que durante el periodo colonial no había habido cambios significativos hasta la incursión de los médicos ilustrados, omitiendo flagrantemente el proceso de aculturación entre las tradiciones obstétricas femeninas del Anáhuac con las recién llegadas de España.

No fue hasta 1963 que el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, en su obra *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963), introdujo el concepto de “aculturación” para comprender el proceso de mestizaje que experimentó la medicina en la Nueva España; asimismo formuló distintos interrogantes relacionados con la entrada en vigor de un proceso de aculturación de la medicina, el cual tuvo repercusiones profundas en la percepción y ejercicio de la medicina indígena, así como la implantación de una nueva organización y categorización del sector médico indígena y español. Con ello abrió el debate en torno al mestizaje

cultural que resultó del encuentro entre las culturas indígena, española y africana.  
(Aguirre Beltrán, 23)

El concepto de aculturación permitió entender y analizar el mestizaje de la medicina mexicana nacida de la vida cultural novohispana, considerando que las prácticas médicas de tres culturas estuvieron entreveradas con las religiones y la magia. De acuerdo con este autor, el proceso de aculturación puede adoptar alguno de los siguientes caminos:

- a) *Asimilación*: cuando las dos culturas que se ponen en contacto pierden su identidad y forman una nueva cultura.
- b) *Incorporación*: cuando una de las culturas pierde su autonomía, pero conserva su identidad como una subcultura.
- c) *Extinción*: cuando los miembros de una cultura desaparecen físicamente o adoptan totalmente otra cultura.
- d) *Adaptación*: en que aparece una nueva estructura en equilibrio dinámico.

Además, la teoría de la aculturación de Aguirre Beltrán se nutrió de una veta documental no explorada hasta ese entonces: el archivo inquisitorial, resguardado en el Archivo General de la Nación. Esta herramienta le permitió conocer gran número de prácticas y recursos bióticos utilizados por parteras coloniales, sobre todo aquellas que estaban vetadas por la institución inquisitorial. Fue tal la trascendencia de esta fuente que Aguirre Beltrán llegó a considerar que “por sí sola basta y sobra para estudiar y conocer el proceso de aculturación, contacto y choque violento de las tres culturas, que permitió la existencia de una medicina mestiza.”<sup>19</sup>

Esto resultó de gran importancia para los estudios posteriores porque la antropología médica trascendió la perspectiva médica, al proponer que para entender la complejidad de la medicina novohispana se debía tomar en cuenta que la conquista europea sobre los pueblos originarios de Mesoamérica abrió paso a un proceso de

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 79.

encuentro en el que intervinieron dos patrones opuestos de concebir el mundo físico y social, los cuales protagonizaron la transformación hacia una nueva realidad.

La teoría de la aculturación fue retomada por varias estudiosas. La primera en aplicarla al estudio de la partería novohispana fue la antropóloga Noemí Quezada, quien en su artículo “Creencias tradicionales sobre el embarazo y parto” (N. Quezada, *Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto* 1977) se propuso mostrar que la medicina indígena, a la que ella considera más evolucionada en el aspecto experimental, fue aceptada y asimilada por el grupo conquistador, y por ello funcionó cotidianamente dentro del contexto de la sociedad colonial. De este modo, señala Quezada, se permitió la continuidad histórica de las prácticas médicas, pero se condenó la parte mística que las acompañaba a través de la Inquisición. Por este motivo el archivo inquisitorial fue fundamental en la investigación de esta estudiosa.

Una década más tarde Noemí Quezada recurrió a la teoría de aculturación para desarrollar su propio concepto de “curandero”<sup>20</sup>, al cual definió como “el especialista que posee y manipula un cúmulo complejo de conocimientos indios, españoles y negros, dentro de un contexto cultural que corresponde a los grupos oprimidos” (N. Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial* 1989), dentro del cual inscribe a las parteras. Quezada justifica esta categorización basándose en el hecho de que hubo poquísimas parteras autorizadas por el Protomedicato para ejercer el oficio. En este sentido debo hacer una acotación de carácter cronológico: desde inicios del siglo XVI el Cabildo de la Ciudad de México ejerció la autorización de las parteras, y no fue hasta mediados del siglo XVIII cuando el Protomedicato comenzó a regular el oficio de partería y estableció, de manera formal, la autorización de las parteras mediante un examen; únicamente unas cuantas parteras españolas la obtuvieron dados los requisitos que hemos analizado anteriormente.

---

<sup>20</sup> Más tarde, en 1989, Noemí Quezada definió al curandero como “el especialista que posee y manipula un cúmulo complejo de conocimientos indios, españoles y negros, dentro de un contexto cultural que corresponde a los grupos oprimidos.” Ver Noemí Quezada, *Enfermedad y Maleficio, El curandero en el México colonial*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989 (Serie Antropológica, 93). Cabe cuestionar si todas las personas curanderas pertenecían a los grupos oprimidos.



Por otra parte, advertimos que el concepto de “curandero” aportado por Quezada puede causar confusión ya que encontramos que en algunos expedientes inquisitoriales se aplicó a una sola mujer la cualidad de partera y curandera, como dos prácticas diferentes ejercidas por una misma mujer. Por esta razón cabe apuntar que el ser partera no era inherente a ser curandera; de ello se infiere que las parteras no eran perseguidas por su ejercicio en sí, sino por el uso de elementos bióticos que habían sido prohibidos por el régimen colonial, o por ejercer prácticas consideradas “supersticiosas” por parte de la Inquisición; o bien por suministrar cualquier tipo de sustancia a las parturientas, ya que esta potestad se hizo exclusiva de médicos y boticarios a partir de 1750. La noción de “autorización” de las parteras implantada por los médicos fue retomada por Quezada y tuvo trascendencia en estudios históricos posteriores, como veremos más adelante.

A pesar de este inconveniente interpretativo, la importancia del libro de Quezada *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México Colonial* (1989) fue más allá de la aplicación del concepto de “aculturación” a la práctica obstétrica novohispana, ya que fue la primera en establecer un diálogo entre la antropología médica y la perspectiva feminista para dar respuesta a la “degradación” percibida por los médicos, porque atribuyó su causa a las condiciones de subordinación sexual de las parteras establecidas con el régimen colonial. Además desarrolló un apartado dedicado a las parteras y su condición, tomando en cuenta su origen étnico, prácticas y recursos utilizados. De este modo inauguró el estudio de la partería que tomaba en consideración las relaciones de poder entre hombres y mujeres, al describir la dinámica de exclusión femenina de los ámbitos de poder, sino también de la discriminación social y cultural de los grupos étnicos originarios y de “las castas” en una sociedad marcada por la colonización del Anáhuac y por la esclavización de las personas africanas por parte de los europeos.

En resumen, puede decirse que la perspectiva antropológica dio la vuelta a la perspectiva médica al valerse de nuevas fuentes documentales que no habían sido consideradas por los médicos; tal es el caso del archivo inquisitorial. Esto le permitió

ofrecer nuevas claves de interpretación o conceptos para comprender el quehacer de las parteras, tomando en cuenta la complejidad cultural, más que para justificar la superioridad de un colectivo en concreto. No obstante, desde esta perspectiva se corre el riesgo de olvidar la historicidad del proceso de aculturación de las costumbres y tradiciones nahua y española en torno al embarazo y al parto si se utilizan las evidencias históricas sustraídas de su contexto para sustentar un concepto. Ejemplo de ello es que la mayoría de las obras antropológicas toman indiscriminadamente las fuentes primarias producidas entre los siglos XVIII y XIX para ilustrar la totalidad del periodo virreinal iniciado en el siglo XVI. Por ello resulta necesario tener sumo cuidado con las explicaciones focalizadas en crear conceptos teóricos que utilizan ejemplos concretos descontextualizados en tiempo, espacio e intencionalidad para justificar su pertinencia.

#### **1.4 Aproximaciones desde la Etnohistoria**

Durante la segunda mitad del siglo XX la partería nahua ha sido objeto de múltiples aproximaciones desde la etnohistoria, si bien la mayoría de ellas han sido tangenciales y no estudios específicos. Así pues sólo mencionaré las obras más importantes por estar específicamente dedicadas a la partería nahua y por su trascendencia historiográfica, ya que serán analizadas en el cuerpo de la investigación.

En 1966 Thelma Sullivan publicó el artículo "Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth" (Sullivan 1966), que está considerado como un clásico por ser el primer estudio focalizado en el parto y en el nacimiento, más que en la profesión de las parteras, así como en el proceso de deificación de las *cihuateteótl*, que eran las mujeres que morían durante el parto.

Unos años más tarde, en 1973, Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos Moctezuma publicaron "El embarazo y el parto en el México prehispánico" (1973). Fue el primer artículo centrado en comprender la concepción de los antiguos nahuas a partir de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas. Por ello ha sido de suma

importancia para nuestro estudio y se analizará con mayor detenimiento a lo largo de los siguientes capítulos.

Otro artículo que ofreció nuevas interpretaciones desde la etnohistoria y la antropología respecto a las concepciones del embarazo y del parto fue el estudio comparativo entre las tradiciones maya y nahua durante el periodo postclásico tardío mesoamericano (1200-1521); su autora, Berenice Alcántara, encontró que ambas concebían y conciben el parto como un momento de tránsito, de muerte o *Miquizpan* del cual la mujer salía renacida a un nuevo estado de cosas, sin importar cuál hubiese sido el desenlace. (Alcántara Rojas 2000)

El artículo está organizado en tres secciones relacionadas con momentos significativos del embarazo y el parto, como son: “Cuando la mujer se sabe embarazada”, “Preparando un buen parto” y “El momento del parto, un momento de muerte”. En el primero y el segundo ella expone la manera en que las mujeres mesoamericanas vivían sus embarazos, sus esfuerzos para llevarlos a buen término y los métodos terapéuticos ante las dificultades durante el parto. Después de describirlas, señala que:

sus "abusiones" no deben entenderse como prácticas supersticiosas nacidas de la ignorancia, sino como conductas que sólo pueden entenderse dentro del sistema de pensamiento que las generó, pues emanan de las categorías taxonómicas propias de los mesoamericanos, quienes habitan en un mundo donde todo se encuentra cargado de significado y los diversos grados de calor y de frío, presentes en cada uno de los seres que lo integran, influyen de distinta manera al entrar en contacto unos con otros. (Alcántara Rojas, *Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico* 2000, 42)

El último apartado se enfoca en el proceso del parto nahua y maya, y destaca su denominación derivada de la palabra “muerte”. Además visualiza el parto nahua como un proceso en el que las parturientas renacían como mujeres guerreras victoriosas o como *cihuatetéotl*, que eran las que fallecían en el intento. Al final la autora reconoce que existen muchos elementos por analizar al detalle y que resultan un área de oportunidad para siguientes investigaciones:

Tengo que admitir que muchas cosas faltaron por ser analizadas a detalle, pues al centrar mi atención en la condición de la preñada durante estas prácticas rituales dejé de lado la forma en la que interactuaban sus parientes, cómo se involucraba al futuro padre, los ritos y las fiestas propios de las parteras y de las diosas madres que se mencionan en ellos, la significación de la casa y el temazcal en los que la preñada era instalada y cómo se modificaba la calidad anímica de la mujer durante su embarazo. Aspectos que evidentemente merecen un estudio mucho más amplio. Todas estas ausencias hacen que me parezca pertinente ocuparme un poco, a manera de conclusión, del modo en que los nahuas y los mayas, concebían y conciben, a la mujer embarazada. (Alcántara Rojas, Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico 2000, 44)

En su conclusión ella desarrolla el postulado de que el embarazo era concebido por los nahuas como un estado de putrefacción relacionado con el frío, y que el parto era nombrado como "momento de muerte" o "*miquizpan*" no sólo por el peligro que implicaba, sino también porque suponía la liberación de toda esa muerte sobre la superficie de la tierra:

La mujer nahua y maya al estar embarazada, y tener dentro de sí contenida toda esa putrefacción que va gestando vida, es un ser invadido por la muerte; por ello la partera nahua del Posclásico cuando hablaba del feto solía decir "*ca oc mictlan, ca ocyouayan, in tontlatoa* (todavía está en el lugar de los muertos, todavía está en donde es de noche, aquello de lo que hablamos)". Sólo teniendo en cuenta estas ideas podrán entenderse los alcances de nombrar al parto un "momento de muerte", pues con ello no se hacía referencia únicamente al peligro de muerte en el que se halla la preñada, sino a la liberación sobre la superficie de la tierra de toda esa muerte, de todo ese frío que se encontraba encerrado. (Alcántara Rojas, Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico 2000, 46)

## **1.5 Primeras obras que reconocen valor epistemológico de las parteras**

En este apartado se analizan las primeras obras que cuestionaron la mirada médica masculina y reconocieron el valor histórico y epistemológico de las parteras novohispanas.

La primera de ellas vio la luz durante el decenio de 1980. Su autora, Ana María Carrillo señaló en su tesis *Parirás con alegría... Un estudio sobre la persistencia de las parteras tradicionales en México* (1988) que los aspectos positivos de la práctica de las parteras tradicionales<sup>21</sup> no habían sido suficientemente estudiados, y por ello se tendrían “que revalorar, tanto para que la medicina moderna no los contaminara, como que pudiera aprender de ellas” (Carrillo Farga 1988, IV). Por ello se planteó como uno de sus objetivos de investigación “rescatar algunos aspectos de la historia de las parteras tradicionales en México, desde la época prehispánica hasta nuestros días” (Carrillo Farga 1988, III). Por tanto, esta obra resulta de gran valor para nuestro estudio.

En su tesis Carrillo no sólo escapó de la influencia de la mirada médica oficial, sino que fue la primera en cuestionar abiertamente su discurso y sus prácticas hegemónicas sobre las parteras y sobre las parturientas. Además, conjuntó la mirada marxista –que le permitía ofrecer un contexto histórico de las condiciones socioeconómicas y políticas de México– con la mirada interpretativa de la construcción de sistemas de pensamiento a partir de relaciones de poder –tomada de Foucault– para explicar su persistencia ante los distintos embates de la medicina y de las políticas económicas y científicas de México.

Carrillo organizó su obra en seis capítulos, de los cuales el primero y el cuarto son los de mayor relevancia para nuestro estudio. En el primero, titulado “Y el hombre dijo “¡Háganse las salas de parto!” ... Medicalización del nacimiento”, ofrece un recuento de los registros sobre las obstetras y sobre el parto que dejaron otras culturas, como la egipcia y la griega, y después relata el impacto en Europa del cristianismo sobre la sexualidad femenina, el intento de control de los cuerpos de las mujeres y la

---

<sup>21</sup> Es importante mencionar que ella identifica a las parteras tradicionales como parte de la medicina tradicional a la cual define así: “La denominada medicinal tradicional es aquella que fue producto, desde el siglo XVI, de sincretismos de la medicina europea y la medicina indígena, principalmente, y en menor medida de la medicina negra que llegó con los esclavos.” (Carrillo Farga 1988, VIII) La diferencia así de la medicina oficial o hegemónica, de acuerdo con Menéndez. Carrillo Farga, Introducción, p. VIII.

atención al parto por la condena a la prescripción de remedios frente al dolor. (Carrillo, pp. 4 -10)

También menciona la persecución de mujeres sanadoras a través de la invención de la brujería iniciada desde el siglo XIV e incrementada durante los siglos siguientes por parte de las iglesias católicas y protestante; ella relaciona este fenómeno, basándose en el libro *Historia del satanismo y la brujería* (Michelet 1973), con la desesperación profunda de la nobleza y la iglesia, y fungió como mecanismo de dominación social y económica frente a las sublevaciones campesinas. (Carrillo, pp. 10-13)

Más adelante detalla los avances médicos en toda Europa a partir del siglo XVI y hace referencia al proceso de la medicación del parto como parte de la idea de la medicación de la vida cotidiana de Michel Foucault ("Crisis de un modelo de medicina", en *Medicina tradicional*, n°. 9, México, 1980. pp. 123-147). La autora también menciona el uso de los conceptos médicos y científicos como armas culturales, sociales, religiosas e ideológicas:

Los médicos justificaron el monopolio que querían tener sobre el embarazo y el puerperio, con el argumento de que su medicina estaba fundamentada científicamente, sin ver que los conceptos médicos y científicos habían sido también usados como armas culturales, sociales, religiosas e ideológicas. (Carrillo Farga 1988, 21)

Por otro lado señala que los términos de "normalidad" y "anormalidad" se han usado a conveniencia del médico; para ello toma distintos ejemplos del mundo anglosajón:

Durante siglos el embarazo y el parto, normales o no, debían ser atendidos por las parteras; después se dijo que ellas podían atender sólo los partos normales y los médicos los anormales, pero fueron cambiando las fronteras entre uno y otro. En 1930 el 70% de los nacimientos se consideraban normales para atenderse en casa; en 1950, sólo 30%. [...] Cada vez con mayor frecuencia los obstetras fueron redefiniendo los procesos naturales del embarazo y el parto no naturales, y promoviendo, por lo mismo, interferencias en todos los nacimientos. (Carrillo Farga 1988, 22-23)

Carrillo señala asimismo la utilización de nuevos mecanismos de interpretación para ampliar la interferencia médica a otros aspectos de la sexualidad femenina. Hace referencia, por ejemplo, a los parámetros establecidos por la OMS respecto a la aplicación indiscriminada de distintos mecanismos invasivos e innecesarios aplicados a las mujeres en la atención obstétrica hospitalaria.

En su Capítulo III la autora realiza una revisión histórica de la relación de las políticas gubernamentales, la medicina universitaria y la antropología respecto de la “medicina tradicional” en general (65-84). En su Capítulo IV, “¿Brujas o médicas? ... Las parteras tradicionales en el México de ayer y de hoy” (85-111), la autora retoma el tema de las “parteras tradicionales” bajo la discusión de su consideración como brujas o como médicas establecido a partir de la colonización europea. Parte de la idea del “inmenso prestigio” que gozaban en el México prehispánico gracias a que “los eventos del embarazo, el parto y los primeros días de vida del recién nacido eran altamente significativos” (85). Basándose en la obra de Sahagún (1985), describe el embarazo como un evento social en el que participa no sólo la embarazada como figura central, sino también la parentela y la partera como figura importante.

Por ello recupera de la obra Sahagún las principales recomendaciones y prácticas que desempeñaba la partera, como son: el baño de temazcal, las palpaciones y los masajes para asegurarse de la posición fetal antes de la llegada del momento de parir, que fueron registradas por Sahagún y sus alumnos. Además, hace referencia a algunas plantas y productos de origen animal utilizadas como “remedios” a partir de otras fuentes del siglo XVI, como son el *Códice Libellus Medicinalibus Indorum Herbis* (Cruz, [1552] 1964), y Francisco Hernández y el *Códice Juan Bautista de Pomar*, citadas por López Austin ([1984] 2000). Sin embargo, señala que la cantidad y variedad de remedios sobrepasaban en número a los de la medicina popular española.

Hace también hincapié en la procuración del bienestar integral hacia la embarazada, señalando que se daba especial atención a la parte anímica y psíquica, pero también a la corporal. A diferencia de los autores revisados previamente que se enfocan en los aspectos físicos y prácticos del oficio, Carrillo reconoce la importancia

del cuidado del aspecto psíquico y considera que su causa va más allá de que la mujer tuviese un papel diferente en la sociedad:

Entre los habitantes del México prehispánico se cuidaba el aspecto psíquico de la mujer durante el embarazo y los procesos relacionados con él. Según Noemí Quezada, esto se debe a que la mujer tenía un papel diferente en la sociedad, pero nosotros considerarnos que, aunque esto era importante, esta preocupación por lo psíquico más bien tenía que ver con el hecho de que la medicina era distinta y otorgaba un papel fundamental a lo emotivo. (Carrillo Farga 1988, 96-97)

La autora mantiene la idea de que la actividad médica mesoamericana estaba ligada a los aspectos religiosos y sociales, y que “en la atención al embarazo y al parto se daba una integración de elementos religiosos, creencias mágicas y aplicación de conocimientos adquiridos por observación, habiendo congruencia entre fines y contenidos”. (97)

Otra investigación realizada desde la perspectiva histórica que toma en consideración la condición femenina de las parteras fue la tesis de licenciatura de Indira Palacios García (1999) que lleva por título *La partera colonial hacia el nuevo orden ilustrado (1536-1831)*. La autora enfoca su trabajo en el contexto de la Ilustración en Nueva España.

En la segunda parte del estudio realiza una búsqueda de la memoria de las parteras en la colonia, dividiendo esta búsqueda en los tres siglos: XVI, XVII y XVIII. Esta división está justificada por evidencias de la introducción del pensamiento ilustrado en el ámbito médico y el comienzo de la regulación del oficio por parte de las autoridades virreinales en la segunda mitad del siglo XVIII. La última parte de su estudio resulta novedosa porque da noticia de los orígenes de la obstetricia ilustrada en la ciudad de Puebla. En este sentido destaca casos concretos de las primeras parteras, a las que identifica como “ilustradas”.

El trabajo de Palacios García resulta de suma importancia para este estudio historiográfico debido a que presenta ampliamente las prácticas obstétricas del periodo novohispano y lo hace desde la perspectiva histórica. A lo largo de los



capítulos tercero y cuarto se refieren las indagatorias que la autora desarrolló sobre las parteras novohispanas durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

El tercer capítulo, titulado “La vida después de la conquista”, desarrolla el análisis acerca de la condición de las parteras en el proceso de mestizaje cultural que implicó la conquista, y que dio como resultado una cultura nueva que condensó la cosmovisión y las prácticas nativas, europeas y africanas. Todo ello es contextualizado en una sociedad estamental que la autoridad española intentó controlar a través de instituciones religiosas, como la Inquisición y el Protomedicato.

El cuarto capítulo está dedicado al “Ejercicio de la partería antes del control ilustrado” y parte cronológicamente del siglo XVI, refiriendo lo dicho por los primeros historiadores de la obstetricia, Francisco Flores y Nicolás León, acerca de que “la obstetricia estaba muy deteriorada”; no obstante se distancia de esa visión al diagnosticar que ellos parten de una serie de prejuicios sobre las parteras que eran comunes durante el siglo XIX. Después de esto la tesiana emprende la búsqueda de “las que pudieron ser las primeras parteras de la colonia”; el hecho de que las parteras de la época no hayan dejado nada escrito la lleva a suponer que formaban parte de la “disidencia” en el sentido de formar parte de “aquello de lo [que] sería mejor no mencionar de una sociedad”; es decir, que se encontraba dentro del grupo de los marginados. (Palacios García 1999, 58-59)

Su búsqueda se inicia con la obra de Germán Somolinos D’Ardois titulada *Relación de profesionistas de la medicina* (1979), de la cual rescata datos concretos de parteras del siglo XVI que participaron en la conquista de México, como Beatriz Muñoz, quien fue registrada como una reconocida partera de la ciudad de México, y María La Morralla, esclava negra que fungía como partera que fue juzgada por la Inquisición por supuestas prácticas “supersticiosas”. En el apartado dedicado a las parteras del siglo XVII refiere otros nombres encontrados en el acervo inquisitorial, como los de Catalina González, mulata vieja; Josepha de Zarate, mulata acusada de recoger el líquido amniótico, o Agustina de Lara. Del siglo XVIII, recupera los casos

de Lucía Berrueba, viuda española; Marcela, de Mérida, o Agustina Carrasco y Lorenza.

La siguiente obra novohispana que la autora menciona es *El Florilegio Medicinal*, publicado por el médico jesuita Juan de Esteyneffer (1712)<sup>22</sup> a principios del siglo XVIII con el propósito de servir en la ruta misional, donde no había médicos. La autora menciona únicamente que el jesuita combina su conocimiento hipocrático con las prácticas que debió de observar en las indias, y destaca la semejanza que este texto guarda con el de Sahagún.

A modo de cierre la autora señala que la memoria de las parteras del siglo XVI parece muy oscura y apunta que para la segunda mitad del siglo XVIII “esas mujeres no eran *lo ideal* para la atención de un parto, vimos que hasta esos momentos no había nadie que se preocupara en al menos capacitarlas” (77). Esta conclusión suscita varios cuestionamientos: en primer lugar, ¿debe generalizarse a la totalidad de las parteras la práctica “supersticiosa” de algunas parteras que fueron juzgadas por el Santo Oficio? En segundo término, resulta cuestionable el dicho de que esas mujeres no eran consideradas como “lo ideal” para la atención de los partos, ya que la autora tampoco estipula qué es lo que considera como “ideal”. El tercer elemento replicable es la aseveración “nadie se preocupara en al menos capacitarlas”, porque supone que carecían de toda capacitación, aun empírica; por lo tanto, niega cualquier atisbo de autoridad y su calidad de “oficio”.

Por lo que respecta al quinto capítulo, es inaugurado con una aportación interpretativa importante respecto al inicio de la ciencia obstétrica, ya que refiere que los primeros acercamientos del Estado español a la “problemática” de la mujer y la natalidad fueron más un asunto de carácter religioso que de ciencia, y da como ejemplo el *Tratado de Embriología Sacra* de Francisco Cangiamilla (1774), que promovió la cesárea *post mortem* con el fin de intentar salvar la vida del feto, o bien de bautizarle en caso de haber perecido en el interior del útero materno. Este tratado fue utilizado

---

22 Esta obra fue reeditada en Madrid por Manuel Fernández en 1732.

por el gobierno del rey Carlos III para acompañar al reglamento de 1749, en el cual se establecía la obligatoriedad de la cesárea *post mortem*, y para ello contempló la capacitación de las parteras. La autora analiza esta obra en su versión española *Avisos saludables a las parteras*, publicada en 1775 por el médico Ignacio Segura en Nueva España.

A decir de esta autora, el monarca Carlos III inauguró la necesidad de capacitar a las parteras; no obstante, él reconocía la utilidad del arte y a las parteras como mujeres sabias que tenían la capacidad de ayudar a otras mujeres. La preocupación clerical por la salvación de las almas fue acompañada por una reforma institucional mediante la cual se pretendió regular el oficio. Ella identifica varios actores sociales e institucionales que comenzaron a interactuar en relación con el oficio y procura develar sus posturas. Para ello analiza con mayor amplitud la *Cartilla para parteras* elaborada por el médico Antonio Medina por encargo del Protomedicato y publicada en España en 1750 y en Nueva España hasta 1806.

El aporte más significativo de Palacios García es su estudio del proceso de profesionalización obstétrica en la región poblana que comenzó con la reglamentación del oficio a partir de 1820 para adecuarla a la ciencia moderna. La autora devela la intención de cambiar la actitud de las parteras, erradicando las prácticas consideradas “supersticiosas o aberrantes”. De esta sección destacan las referencias a la abolición del Real Protomedicato y la instauración de la cátedra de obstetricia para parteras en el Colegio del Estado, así como la reglamentación académica para su titulación.

En general, la autora muestra el proceso en que se fueron dando nuevas pautas de relación entre médicos, autoridades y parteras. Primero, retoma la idea de los médicos acerca de que la obstetricia se encontraba abandonada en manos de las parteras supersticiosas. Después, Indira Palacios enfoca su estudio en el proceso de profesionalización y formación científica de las parteras a través del Colegio del Estado y del Hospital de San Pedro, en Puebla, durante las primeras décadas del siglo XIX. No obstante, la autora no va más allá en su estudio; únicamente menciona que

posteriormente esa tendencia de profesionalización de las parteras quedó en desuso, mas no explica las razones de ello ni en qué consistió la tendencia subsecuente.

Un año más tarde de la presentación de la tesis de Palacios García (1999), Martha Eugenia Rodríguez publicó, desde una perspectiva histórica, el artículo “Costumbres y tradiciones místico religiosas en torno al embarazo y al parto en el México virreinal de los siglos XVII y XVIII”. No obstante coincidió con Aguirre Beltrán en que la presencia de ideas y prácticas místicas en el ejercicio médico novohispano se explica tomando en cuenta que la medicina –y más específicamente la partería– no se puede estudiar como una entidad aislada de otras formas de cultura de una sociedad, sino que existe una interacción entre ellas. Así pues, dedicó un amplio estudio de las “costumbres” novohispanas a demostrar que la aculturación se manifestó como un fenómeno sincrético y trascendente:

Las costumbres que existieron en torno al embarazo y al parto fueron muy particulares a la ideología de entonces, resultado del sincretismo de las culturas indígena y europea. Muchas de las prácticas llevadas a cabo tanto en el ámbito de lo supersticioso, religioso o profano sobreviven hoy en día, lo que refleja su continuidad histórica; indudablemente en todo ello la sugestión juega un papel muy importante. (Rodríguez, 2000, pág. 521)

En su estudio, Rodríguez analizó las prácticas obstétricas populares del periodo novohispano. Su aportación más importante al conocimiento del tema radica en la descripción que hace de los recursos religiosos populares y bióticos de origen europeo que se practicaron comúnmente en la Nueva España, los cuales eran utilizados no sólo entre la población criolla y peninsular, sino también entre los grupos mestizos e indígenas.

La autora estructura su texto conforme a los procesos de la procreación: el embarazo, el parto, la operación cesárea, el aborto y el proceso de profesionalización de la partera. Del primero refiere el modo de uso de diferentes recursos místicos como estampas, pinturas y esculturas durante la etapa del embarazo. También da cuenta de las advocaciones marianas y de los santos relacionados a quienes se les rezaba para

tener un buen embarazo y parto –por ejemplo, San Ramón Nonato– e incluye algunas oraciones.

En cuanto al parto, la autora refiere las costumbres populares sobre las posiciones que asumían las mujeres para llevarlo a cabo. También menciona algunas reglamentaciones para prevenir la mortalidad infantil, como la dictada por el virrey Branciforte en 1797, que versaba sobre el uso del Bálsamo de Copayba. Destaca su mención al Departamento de Partos Reservados, creado en 1774 para dar servicio a mujeres españolas y criollas, porque da cuenta de su funcionamiento y reglamentación. Asimismo, relata el uso de recursos populares como la piedra cuadrada, el palo de fresno o las velas para hacer frente a los partos. Cabe mencionar que esta autora es la primera que aborda el tema de la cesárea *post mortem* y del aborto para analizar su significado en la época.

En sus conclusiones, la autora destaca la figura de la partera y refiere que el ejercicio de su profesión oscilaba entre lo legal y lo ilegal, dependiendo de los recursos que utilizara; además, señala que aunque no contaba con una formación académica, se la toleró por parte del Tribunal del Protomedicato debido a que resolvía un problema de salud. Esto era debido a que la mayor parte del virreinato fue desdeñado por los médicos y cirujanos, y sólo se limitaron a teorizar en manuales, centrando su atención en otras especialidades de la medicina. Por último, Martha Eugenia concluye que

En aquel entonces la partera ocupó un lugar trascendente en el ejercicio de la obstetricia. Sin embargo, conforme avanzó el tiempo, la implantación de los estudios sistemáticos, los avances de la cirugía y de la ciencia irían despojando a la partera de la obstetricia, en favor de los cirujanos, con quienes se empezaron a hacer innovaciones y a poner en práctica el uso de técnicas nuevas. En las grandes ciudades, el equipo moderno de las clínicas despojó totalmente a las parteras de su trabajo, aunque hoy en día siguen aplicando su saber, pero restringido a niveles socioeconómicos bajos y a zonas rurales. (Rodríguez 2000)

La mirada de Rodríguez atribuye a la innovación y a la práctica masculina como causas de que se pudiese dar tal despojamiento, pero no toma en cuenta las complejas relaciones de poder que pesaron sobre las parteras no sólo por ser mujeres, sino

también por los mecanismos de exclusión social, académica, política y económica, y por la sistemática estigmatización padecida por su origen étnico, cultural y por su religiosidad.

## **1.6 Las parteras novohispanas desde la óptica de género**

Al decir de la historiadora Montserrat Cabré, el feminismo académico y la enfermería aportaron nuevas perspectivas teóricas y cuestionaron el discurso hegemónico de la medicina desarrollado por varones, quienes en su mayoría omitieron las aportaciones de mujeres, fueran éstas médicas, sanadoras o parteras, salvo algunas excepciones; o bien, las mencionaron con el fin de “contrastar negativamente sus prácticas con las de los médicos, siempre más apropiadas, perfectas y avanzadas.” (Cabré 2001, 10)

En esta línea de pensamiento, Anne Staples publicó el artículo "El cuerpo femenino, embarazo, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio científico" (2008), en el cual abordó el tema de la “autorización” de las parteras por parte de las instituciones gubernamentales durante el periodo novohispano. Cabe mencionar que su estudio carece de referencia alguna al estudio de Noemí Quezada (1977). Por esta razón se considera que el estudio de Staples fue el tercero abordó el tema que nos ocupa desde un enfoque de género combinado con la perspectiva histórica. Su texto está organizado en dos secciones.

La primera parte se desarrolla a partir de dos preguntas: ¿Desde cuándo se ha hablado públicamente de los embarazos y de los partos en México? ¿Encontramos referencias de ellos en la legislación o en la literatura? La autora refiere que si bien en el mundo prehispánico estos eventos fueron representados en esculturas y códices, durante los siglos novohispanos no fueron comunes las referencias impresas o visuales, y especifica que "si empezamos la búsqueda a partir de finales del Virreinato van surgiendo noticias de tipo científico y algunos relatos que indican la permanencia de antiguas creencias y el advenimiento de nuevas actitudes" (186-187). Esta referencia es muy importante porque significa que su indagación comienza a finales del periodo

virreinal, ya que considera que en esta época comenzaron a surgir “noticias de tipo científico”. Esta mirada parte de lo dicho por los médicos dieciochescos, como Bartolache, y de médicos porfiristas, como Francisco Flores y Nicolás León.

Cabe destacar que Staples es la primera en realizar un estudio socio cultural del cuerpo femenino en el periodo novohispano, para explicar que a causa de la moral cristiana prevaleció un desprecio manifestado por algunos varones y por las comunidades de monjes y monjas, siendo la falta de higiene personal un ejemplo de ello; pero omite que el sentido de la limpieza personal de los pueblos originarios no era el mismo que el de los europeos.

La segunda parte del artículo de Staples está dedicada a la educación médica y obstétrica impulsada por las autoridades durante los primeros años del México independiente, ya que, según la autora, no se había prestado suficiente atención a la medicina ginecológica de este periodo, y tampoco se había analizado “el principio de la relación académica entre los profesores de medicina y las mujeres analfabetas que tradicionalmente atendían los partos” (Staples, 203-204). Su hipótesis plantea que la conjunción de la carrera de médico-cirujano fundada en 1831 significó el primer paso para que la obstetricia dejara de “ser una rama del segmento más desprestigiado de la medicina, la cirugía, para colocarse en igualdad de circunstancias con las otras materias imprescindibles en el entrenamiento del buen médico.” (204)

Si bien el artículo de Anne Staples toca tangencialmente el tema central del presente estudio historiográfico, resulta importante destacar sus ideas respecto a la concepción novohispana del cuerpo femenino y de la partería:

1. En primer lugar, la autora asume que durante el periodo novohispano no se hablaba sobre el embarazo y el parto debido al rechazo hacia el cuerpo femenino que era postulado por la cultura cristiana. Señala que, en todo caso, “las parteras novohispanas no suscitaron muchos comentarios -o por lo menos pocos han llegado hasta nosotros-, lo que sugiere que sus actividades no llamaban especialmente la atención.” (198)

2. En segundo término, Staples da por hecho el postulado de los médicos ilustrados acerca de que durante el virreinato las parteras carecían de todo conocimiento teórico. De tal modo que las autoridades políticas y algunos médicos del siglo XIX tuvieron el mérito de buscar la manera de transmitir a las practicantes ese tipo de conocimiento del cual carecían.

3. En consonancia con lo anterior, la autora también asume el dicho de los médicos ilustrados y positivistas acerca de que en el mundo virreinal los médicos despreciaban el arte de la partería por ser un trabajo manual, y a sus ejecutoras por ser mujeres, por ser “ignorantes”, analfabetas y supersticiosas, por pertenecer a las clases sociales bajas o “impuras”. La autora ofrece una explicación social y cultural del menosprecio hacia ellas:

Menoscabado su honor y prestigio a causa de su horario –de día y de noche-, el andar en la calle, desempeñar un trabajo manual, ensuciarse las manos con sangre y transitar entre mundos públicos y privados en espacios de vida y de muerte, armadas con un arsenal de usos y costumbres, su presencia chocaba con las ideas ilustradas de racionalidad. (Staples, "El cuerpo femenino, embarazo, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio científico" 2008, 201)

Y refiere que el poco prestigio y preparación que se les atribuyó “fue desproporcionado si se considera el valor social del trabajo que desempeñaban.”

4. Basándose en la versión de los médicos ilustrados y positivistas, Staples identificó que los progresos de la obstetricia vinieron con el cambio de actitud de la ciencia médica moderna hacia el arte de los partos. En este sentido, ella justifica la hegemonía masculina y la exclusión de las parteras del estudio formal con el argumento de que ellas no contaban con los antecedentes académicos que les permitieran estudiar como ellos:

[...] al unir las carreras de médico y cirujano los facultativos también debían trabajar con las manos. Además se multiplicaron los cursos de obstetricia en las escuelas de medicina, de modo que hubo mayor número de médicos específicamente versados en el arte de la partería. Había una estrecha relación entre los cursos de obstetricia para estudiantes de medicina y la posibilidad de transmitir el contenido de la materia de una manera más informal y sin apuntes o libros de texto a las mujeres que no contaban con el



bagaje cultural ni con los antecedentes académicos que les permitieran estudiar de la misma manera que los hombres. (Staples, 2007)

5. La autora asume el punto de vista de los médicos que hemos examinado anteriormente, al asegurar que ellos emprendieron la búsqueda de “un parto bien atendido”. Desde este particular punto de vista, dota de luz a un periodo que había quedado omitido en la historia de la obstetricia moderna: los primeros años del periodo independiente, durante el cual se manifestaron acciones concretas que muestran el interés de los médicos por el desarrollo de la obstetricia y la profesionalización de las parteras a través de cursos impartidos por ellos, aunque estos fuesen “informales”. A decir de la autora, la evolución de la obstetricia moderna se caracterizó por “retirar el cuidado del alumbramiento de manos de las mujeres y convertirlo en un proceso médico, de modo que sólo pudiera ser supervisado por un facultativo varón.” (Staples 2008, 201)

La autora concluye que de un ambiente donde apenas se hablaba del embarazo y del parto se llegó a un cambio de actitud en la enseñanza de la obstetricia y enfermedades de la mujer en las facultades de medicina mediante la organización de cursos impartidos por los mismos médicos para lograr la profesionalización de las parteras. Sin embargo, esta idea profesionalizadora fue reemplazada por la tendencia a formarlas como enfermeras o “tenedoras” supeditadas al ejercicio médico masculino. De ese modo se retomó el ideario del médico ilustrado Bartolache que proponía que el ejercicio obstétrico debía estar dominado por varones doctos, mientras que las parteras debían ejercer labores de enfermería. A decir de esta autora, todo ello implicó que la obstetricia se separara de su antigua connotación de “parto difícil” para abarcar todos los aspectos del alumbramiento y, de esta forma, el embarazo y el parto se convirtieron en objetos de estudio para los varones doctos, como cualquier otra condición del cuerpo humano. Esta tendencia se fue expandiendo hasta consolidarse en la mentalidad obstétrica y ha prevalecido hasta nuestros días, siendo considerada como “normal”.

## Resumen

Después de revisar los trabajos más trascendentes en materia de partería novohispana se cuenta con elementos suficientes para afirmar que en la historiografía de la partería novohispana existe una tendencia generalizada a considerar que este oficio cayó en un estado de degradación. Esto es debido a que la mayoría de estudios no toman en consideración los conocimientos y técnicas que poseían las parteras de aquel entonces, ya que son contados los trabajos que abundan detalladamente en ello, como el estudio de Nicolás León o el de Martha Eugenia Rodríguez; más bien, la mayoría de trabajos han estudiado a las parteras y su oficio en relación con las transformaciones en el reconocimiento social, médico, legal, político y religioso del que gozaron, o dejaron de gozar, a lo largo de los siglos comprendidos entre la conquista española y el impulso de la Ilustración en Nueva España.

Además, subsiste la pérdida de la noción histórica de la realidad al considerar la partería novohispana como un bloque homogéneo en el que sólo es referenciada la segunda mitad del siglo XVIII. Bajo este esquema se tiende a utilizar las fuentes documentales de los siglos XVII y XVIII para ejemplificar extensivamente todo el periodo, y se argumenta que la documentación sobre el siglo XVI es muy escasa como para incluirla en el estudio de la partería novohispana. Otra tendencia radica en el hecho de que la mayoría de las fuentes disponibles del siglo XVI ha sido utilizada, casi exclusivamente, para hablar sobre la partería prehispánica, desvinculándola del estudio la partería novohispana y del contexto en que fue confeccionada.



## CAPÍTULO 2. Representaciones simbólicas del embarazo y del nacimiento en el mundo nahua durante el siglo XVI.

---

El mito no es una fantasía irracional del pensamiento pre-científico, sino al contrario, una elaboración altamente compleja de la sabiduría arcaica sobre el *sentido* de la vida y su relación con un orden universal; [...]  
La mitología universal no es sino la auto-representación simbólica de la cultura del proceso de individuación y humanización colectiva.

(Solares, Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo 2007)

De acuerdo con el objetivo general de esta investigación, que se basa en comprender en qué consistía el *temixihuiliztli* durante el siglo XVI, resulta necesario entender el marco ideológico y conceptual que determinaba la atención de la gestación humana y del nacimiento que brindaban las *temixihuitiani*. Por este motivo, el presente capítulo tiene por objetivo analizar las nociones conceptuales y las representaciones simbólicas y sociales nahuas que poseían las obstetras nahuas y, a su vez, aplicaban en la atención de la gestación humana y del nacimiento.

En primer lugar, se debe explicar qué es el *temixihuiliztli*. Esta especialidad formaba parte del *ticiyotl*, el sistema médico mesoamericano, que estaba ejercido por mujeres especialistas, quienes eran llamadas *temixihuitiani* y eran consideradas *ticitl*, que tiene por significado “médica o médico” (UNAM 2012). Como especialistas, eran portadoras de amplios y complejos conocimientos médicos basados en el *toltecáyotl*, que era el sistema de conocimiento mesoamericano de tradición tolteca. Este, a su vez,

estaba marcado por el concepto de “dualidad”, que era transversal a todos los planos: cosmogónico, religioso, social y corporal en la cultura mexicana.

Si bien el estudio se focaliza en las representaciones simbólicas y sociales, no se pierde de vista a los sujetos históricos que los protagonizan: las mujeres gestantes o *tlapixtoc*, las criaturas, su colectivo familiar (*calpulli*), y las obstetras nahuas o *temixihuitiani*. Por ello, se parte de la noción conceptual de *Ometéotl*, que es considerada la fuerza dual en la cosmovisión mesoamericana para explicar las ideas respecto a la “generación” y a la gestación. Posteriormente, se analizan estas ideas, las representaciones y los cuidados nahuas relacionados con la gestación humana.

Para comprender el saber de las *temixihuitiani* respecto al proceso gestacional y al nacimiento en las primeras investigaciones, fue necesario distanciarse de la mirada masculina-blanca-católica europea e intentar un acercamiento desde una perspectiva interseccional y decolonial que tuviese en cuenta los aspectos culturales, epistemológicos, sociales, sexuales y de género. Esta nueva visión es importante, puesto que la mayor parte de aproximaciones previas únicamente han tomado como fuentes primarias aquellas que fueron elaboradas por los colonizadores varones-religiosos-europeos que respondían a los esfuerzos por dominar y explotar ideológica y territorialmente a los pueblos nativos del Anáhuac.

Además de este cambio de visión general, también fue necesario partir del Pensamiento de la Diferencia Sexual para otorgar centralidad al conocimiento construido a partir de la experiencia de las mujeres y de las relaciones de autoridad entre ellas mismas, en la relación madre – hija, en su entorno social y en su plano cosmogónico, con el propósito de reconocer si las representaciones socio-simbólicas estaban vinculadas con los Órdenes Simbólicos de la Madre y/o del Padre. Por ello, en este apartado se identificarán las maneras en las que el Orden Simbólico de la Madre se encontraba presente en las representaciones nahuas de la gestación y nacimiento, pero no solo como parte del “trabajo reproductivo” que ha sido reducido al ámbito de lo “doméstico” por los estudios de género, sino abogando por una

proyección más trascendente que vincula a la mujer con una visión corporal, social, política, cosmogónica e histórica.

## 2.1 *Ometéotl*: la fuerza dual en la cosmovisión mesoamericana

La cosmovisión mesoamericana concebía a la dualidad como un principio creador del universo: *Ometeótl*, que proviene de *Ome*, “dos”, y *téotl* “dios” o “fuerza”<sup>23</sup> (Ver ilustración 1). Por tanto, era considerado como un dios originario y se constituye por dos fuerzas: el poder femenino, llamado *Omecíhuatl*, y el poder masculino, conocido como *Ometecuhtli*. En el pensamiento nahua, estas dos fuerzas hacen que se autogeneren, por lo tanto, no están separadas completamente, ya que existe una relación dinámica entre ellas, dando lugar al equilibrio (orden o permanencia) y al desequilibrio (caos y transición), los cuales son necesarios para mantener un proceso cíclico del devenir del universo.

El equilibrio de fuerzas bien podría considerarse como un estado de no interacción de fuerzas, en el cual existe una quietud aparente, como un estado de latente, imperceptible, o bien, como un estado fluido de la consecución ordenada del devenir cíclico. El desequilibrio, por su parte, representa un estado dinámico de interacción entre las fuerzas femenina y masculina, que, al juntarse, producen una reacción que libera energía y movimiento que, a su vez, origina vida y tiempo cíclico. Por esta razón, la interacción entre lo masculino y lo femenino poseía una representación simbólica que definía la concepción crono-trópica del mundo, es decir, la relación entre el espacio y el transcurrir del tiempo. Como señala Patrick Johansson: “La dualidad representa para el mundo mesoamericano un verdadero latido de su espacio-tiempo vital” (1998, 39).

---

<sup>23</sup> En el presente estudio utilizo la palabra *téotl* en el sentido que Arild Hvidfeldt (1958) demostró que consistía en una concentración de energía cósmica, en su forma inmaterial; mientras que *teixiptla* era su representación iconográfica o física, es decir, su representante o su cara visible.

En relación con el espacio y esta dualidad llamada *Ometéotl*, los registros históricos señalan que residía en el *Omeyocan*, es decir en el treceavo cielo, “lugar de la dualidad”, y antecedía a la existencia de todos los ámbitos del universo (Ver Ilustración 1).

De acuerdo con el historiador Miguel León Portilla, quien a mediados del siglo XX dedicó una extensa obra al estudio del pensamiento filosófico náhuatl, *Ometéotl* significó un paso hacia la religión monoteísta, pues, este principio creador dual actuaba en la realidad a través de distintas advocaciones y nombres, y se había desdoblado en diversas parejas de dioses que eran sus hijos e hijas (León-Portilla, *Filosofía Náhuatl* [1956]1997).

<b>Parejas divinas</b>	
<i>Omecíhuatl</i> (Señora de la dualidad)	<i>Ometecuhtli</i> (Señor de la dualidad)
<i>Cihuacóatl Quilaztli</i> – Serpiente hembra.	<i>Quetzalcóatl</i> - Serpiente emplumada verde
<i>Tlazoltéotl</i> – Señora del parto, patrona de las parturientas i <i>cihuatetéotl</i> o mujeres muertas en el parto. Reside en el Oeste, su color es rojinegro.	<i>Xipetotec</i> – Señor Desollado, representa el nacimiento, patrón de los guerreros muertos. Reside en el Este y su color es el Rojo.
<i>Huitzilopochtli</i> o <i>Tezcatlipoca</i> verde-azul Reside en el Sur, <i>Huiztlampa</i> región de las espinas.	<i>Tezcatlicíhuatl</i> / <i>Tezcatlipoca</i> negro y del Inframundo.
<i>Mictecacíhuatl</i> (Señora de la muerte) gobierna el mundo subterráneo o reino de <i>Mictlán</i> , reside en el Norte, región de los muertos, su color es blanco.	<i>Mictlantecuhtli</i> (Señor de la muerte) gobierna el mundo subterráneo o reino de <i>Mictlán</i> , reside en el Norte, región de los muertos, su color es blanco.
<i>Chalchiuhtlicue</i> “la que tiene su falda de jade” gobierna el agua terrestre.	<i>Tláloc</i> dios de la lluvia, agua celeste que cae y cubre la tierra.
<i>Citlalicue</i> Señora de la falda de estrellas	<i>Citlactónal</i> – Sol

<b>Elementos de la dualidad</b>	
Femenino	Masculino
<i>Cihua</i> (mujer)	<i>Oquichtli</i> (hombre)
<i>Nantli</i> - madre	<i>Tlajtli</i> - padre
<i>Cipactli</i> - Cocodrilo o Tierra	<i>Ehécatl</i> - Aire
<i>yohualli</i> - Noche Oscuridad	<i>tonalti</i> - Día Luz
<i>Téotl</i> - concentración de energía cósmica, en su forma inmaterial	<i>Teixiptla</i> - representación iconográfica o física de algo, es decir, su cara visible, su imagen.
<i>Iztic</i> - frío	<i>Totonic</i> - caliente
Atemporal (origen y destino)	Temporal (transición del tiempo entre el origen y el destino o entre el nacimiento y la muerte)
<i>Tonalpohualli</i> Calendario femenino	<i>Xiupohualli</i> Calendario solar - masculino
<i>Mictlán</i> - Inframundo Lugar de los muertos (asociado al número 9)	<i>Ilhuicatl</i> - Cielo diurno (asociado al número 13)
<i>Meztli</i> - Luna, mes, menstruación	<i>Tonatiu</i> - Sol
<i>Yohualli</i> (Noche) - invisible	<i>Ehécatl</i> (Aire) - Intocable
<i>Chachihuite</i> (cuenta de jade con forma redonda y horadada)	<i>Quetzalli</i> (pluma de quetzal)
<i>Átl</i> o <i>Chachiuitlicue</i> - Agua	<i>Tétl</i> -Fuego
<i>Cóatl</i> - Serpiente	<i>Cuauhtli</i> -Águila
<i>necahualiztli</i> - silencio o callamiento; “cesacion de hazer algo”.	sonido
latencia, calma que infunde miedo	vigor, ímpetu que infunde valor
ocaso	amanecer
muerte	nacimiento

La dualidad también se representaba mediante la combinación de formas metafóricas, por ejemplo: *Yohualli-Ehécatl* (Noche-Aire), cuya mezcla simbólica significa “invisible e intocable”. León Portilla reconoció esta representación dual bajo



la figura de *Toque Nahuaque* (combinación de lejos-cerca), al cual consideró como omnipresente en todos los aspectos que implicaban acción: «para el pensamiento náhuatl, donde quiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual.» (León-Portilla [1956]1997, 176). Esto significa que, en la mentalidad mesoamericana, el universo se compone de distintos segmentos, algunos de predominancia femenina o masculina, mientras que en algunas impera la dualidad:

- En la dimensión exterior se halla el Cielo (*Ilhuícatl*), que está subdividido en 13 trece cielos o *Ilhuícatl iohtlatoquiliz*, algunos de los cuales son masculinos y otros, femeninos. El primer cielo es de orden dual donde interactúan las fuerzas masculinas y femeninas del macro y del microcosmos.
- *Tlaltícpac* significa “estar sobre la Tierra”. En muchas ocasiones, se traduce como “este mundo”, e incluye, tanto al primer cielo, como al primer nivel del inframundo, que es la Tierra, *Tlaltecuhli* “Señora de la Tierra” o *Coatlicue*, “La de la falda de serpientes”. Por ello, podría considerarse como un plano intermedio donde la Tierra, que posee un carácter femenino, sustenta la vida mediante la interacción con el Cielo, con el Agua y con el calor solar. Ese lugar llamado *Tlaltícpac*, -el único lugar habitable por la humanidad-, se encuentra en el centro de las cuatro regiones terrestres y por ello se le identifica con el número 5.
- El Inframundo o *Mictlán*, también conocido como la región de los muertos, está regido por la pareja *Mictlacihuatl* y *Mictlantecuhli*, y se divide en 9 regiones: *Chicnauhmicatlán*. Por este motivo, a la muerte natural se le asocia con el número 9.

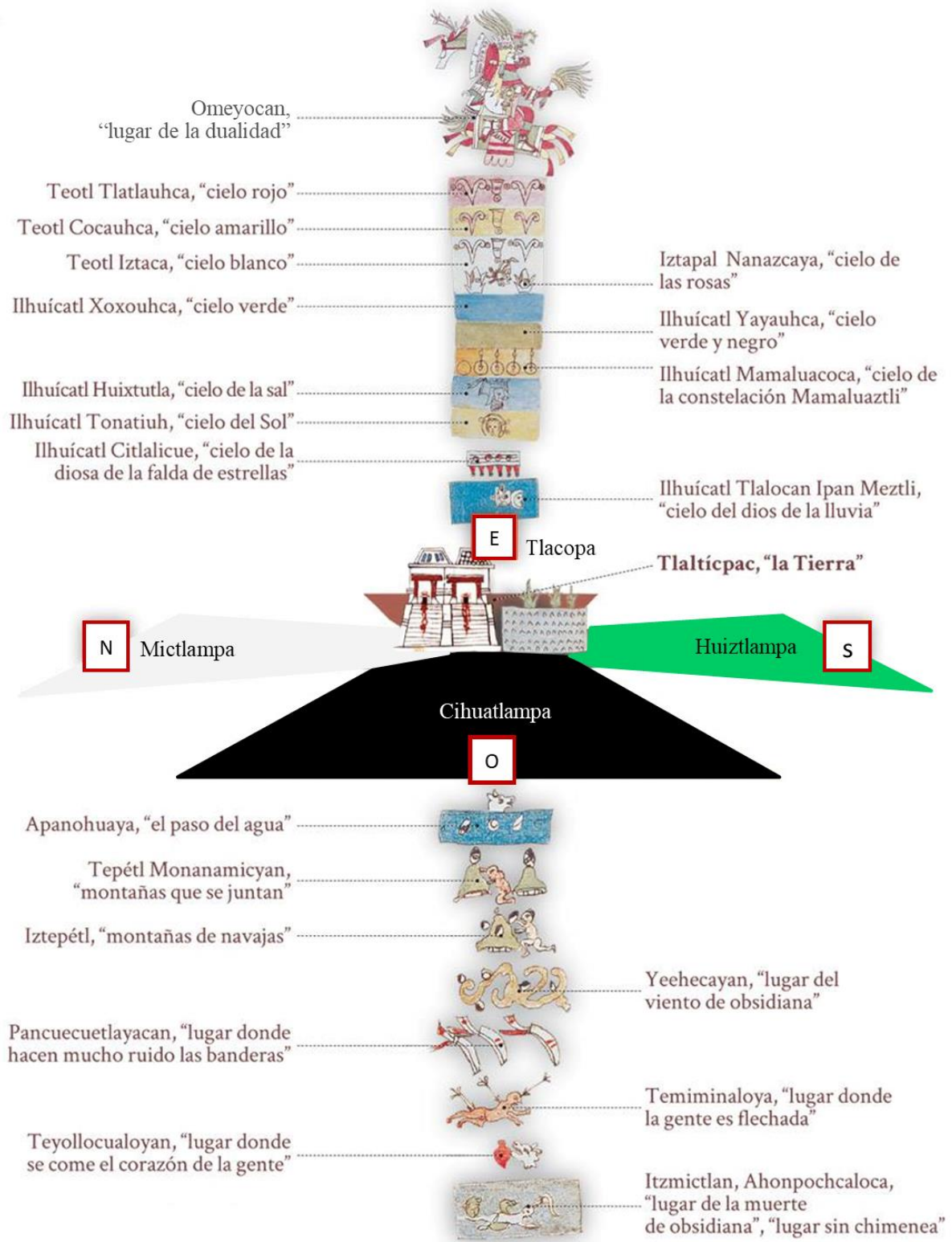


Ilustración 5. Cosmogonía nahua: Ometéotl presidiendo el Omeyocan y los 13 Cielos, la Tierra o Tlalticpac con sus 5 regiones y los 9 niveles del Inframundo. Esquema modificado por autora, basado en (Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 1r - 2v) y (Matos Moctezuma 2013)

Considerando que el pensamiento nahua tenía como principio universal a la dualidad masculina/ femenina que regía la relación dinámica para el devenir del espacio-tiempo, desde el Pensamiento de la Diferencia sexual podría considerarse que este sistema de pensamiento dual podría estar asociado a una relación dinámica entre el Orden Simbólico del Padre (OSM) y el Orden Simbólico de la Madre (OSM). Según Gemma del Olmo, el Orden Simbólico es un concepto lacaniano utilizado para subrayar que las representaciones culturales (en principio, exteriores al ser humano) se introducen en el inconsciente a través del lenguaje llegando a formar parte de cada una y de cada uno. Así pues, el orden simbólico consiste en, además de la lengua, en las costumbres sociales que están establecidas dentro de una comunidad. Lacan lo denominó, según nos dice esta autora, como “Orden Simbólico del Padre”, porque el Padre es quien detenta el poder y los privilegios en la sociedad occidental. (Olmo Campillo 2006, 46)

Sin embargo, es importante señalar que aquello a lo que López Austin denominó como “La parte femenina del Cosmos”, correspondería en este caso con el concepto de Orden Simbólico de la Madre (OSM) desarrollado por Luisa Muraro, quien reconoce que, si bien en la sociedad prevalece el Orden Simbólico del Padre (OSP), este no es el único, ni es omnipresente, pues existe otro orden simbólico que pertenece a la madre, el cual dota de sentido trascendental a la experiencia femenina y la reconoce como fuente de conocimiento y de representación simbólica (Muraro 1994).

Por lo que respecta al pensamiento nahua del siglo XVI, existen indicios de que el OSM no sólo no estaba anulado, sino que este ostentaba un lugar primordial e imprescindible en el orden del mundo. Sobre esto, en el análisis de la concepción y de la gestación humana se encontrarán más indicios que arrojarán luz sobre las formas de representación en. Se desarrolla esta cuestión en los apartados siguientes.

### 2.1.1 La concepción y el estado fetal en el pensamiento nahua

Si se considera que, en el pensamiento nahua, *Ometéotl* era el principio creador del cosmos y de todo lo existente, se intuye que este también marcaba la dinámica de la vida en el *Tlatípac*. A nivel político y social, en los distintos reinos nahuas, la dualidad también tenía representación a través del Tlatoani y del Cihuacóatl y en la organización social. Incluso, se concebía que el cuerpo humano estaba integrado por distintas partes anímicas y corporales relacionadas con las fuerzas del universo, de acuerdo con su diferenciación sexual (A. López Austin 2008, 85).

En este contexto, la idea de “generación” de León Portilla sugiere que “Se necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. [...] Generación y concepción son los dos momentos aunados en el dios dual, que hacen posible su propia existencia y la de todas las cosas”. De este modo, el autor otorga al principio de generación un carácter masculino-activo, mientras que asume la concepción como un acto pasivo; dicha interpretación es más cercana a la visión masculina-occidental – cristiana, donde el principio creador es de carácter masculino-activo, mientras que lo femenino solo es depositario de la voluntad divina, como es el caso del mito de la Inmaculada Concepción de María, clave del pensamiento monoteísta cristiano.

Sin embargo, existen múltiples registros históricos del siglo XVI del pensamiento náhuatl que evidencian que la semilla, que es el principio de la generación, es de carácter dual. Por ejemplo, en los *Huehuetlatolli*, o discursos de los viejos,<sup>24</sup> los cuales se pronunciaban en la celebración de la preñez de las jóvenes. Estos decían:

---

<sup>24</sup> Los *huehuetlatolli* consistían en discursos solemnes que las personas con autoridad, en este caso personas mayores o ancianas, enunciaban a otras de menor rango para aconsejarles en un entorno solemne y de integración social. Estos discursos poseían carácter ancestral, puesto que eran parte del legado de sabiduría de sus antepasados: «Habemos aquí oído y visto cómo habéis abierto vuestra caja y vuestro cofre, y habéis sacado las palabras que hemos oído, como de padres y de madres, las cuales hubisteis de los antiguos y viejos, nuestros señores y antecesores y padres, y habéislo guardado y

Nieta mía muy amada y preciosa, como piedra preciosa, como chalchihuite y zafiro, noble y generosa; ya es cierto ahora que nuestro señor se ha acordado de vos, el cual está en toda parte y hace mercedes a quien quiere; ya está claro que estáis preñada, y que nuestro señor os quiere dar fruto de generación, y os quiere poner un joyel y daros una pluma rica. [...] Por ventura así lo ha determinado el que reside en el [treceavo] cielo, un hombre y una mujer, que se llaman *Ometecuhtli*, *Omecihuatl* (F. B. Sahagún (1579) 2005, Lib. VI, cap. XXV, p.162.).

En este discurso se menciona la voluntad dual (*Ometecuhtli* – *Omecihuatl*) de dar “fruto de generación” que contiene la unión de una parte femenina, correspondiente a la piedra preciosa de jade o *chachihuitl* y a una masculina, representada como pluma rica o *quetzalli*. Es importante destacar que esta fórmula dual se repite en los *huehuetlatolli* cada vez que se hace referencia tanto a las hijas, como a los hijos.

Por otra parte, la “implantación de la criatura en el vientre” o *teitic netlaliliztli* es de orden divino dual y telúrico. De esta manera, este se consideraba un regalo divino, mas no por ello se consideraba “pasivo”, pues el deseo de procreación de la mujer involucrada formaba parte del ciclo vital, ya que este era la base de los cuidados para que el embarazo llegase a buen término.

Existen una serie de evidencias que demuestran estos hechos. La primera radica en que, en la cultura nahua, el deseo sexual femenino era necesario para la procreación. Así pues, lejos de ser cancelada o considerada como algo intrínsecamente “malo” o “sucio”, como en el pensamiento cristiano, en la mentalidad nahua la libido femenina era uno de los pocos deleites vitales en el *Tlaltícpac*, ya que era intrínseca a la vida, formaba parte de una vida saludable y su ejercicio medido era símbolo de bienestar. Sin embargo, el deseo sexual excesivo o descontrolado, asociado con la promiscuidad y con el abuso sexual, podía ser nocivo a nivel social, familiar y

---

atesorado en vuestras entrañas y en vuestra garganta, donde está cogido y doblado y ordenado como vestiduras preciosas, y ahora lo habéis sacado para avisar y adoctrinar a vuestros hijos, que tienen necesidad de esa doctrina y crianza» (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España [1579] 2005, lib. VI, cap. 25, 166) A mediados del Siglo XVI, Fray Bernardino de Sahagún y sus alumnos del Colegio de Santiago Tlatelolco recopilaban estos discursos enunciados con solemnidad durante los eventos sociales matrimoniales (el primer embarazo, durante el parto, el nacimiento y el lavatorio ritual de bienvenida) y conformaron el *Libro 6*, “de la Retórica y filosofía moral”.

corporal, ya que se asociaba a enfermedades de carácter sexual y a anomalías congénitas.

Resulta llamativo que la palabra para nombrar el acto sexual, *tlalticpacáyotl*, derive de *Tlaltípac*. Desde la mirada cristiana, el jesuita florentino Horacio Carocho (1645) lo tradujo como “cosas de la Tierra”, “cosas terrenales”, “cosas mundanas” o “cosas carnales”. Lógicamente, y como puede ser esperado por la moral cristiana, tal traducción no fue neutra, sino que presenta un sentido peyorativo, propio de la mirada europea - masculina - cristiana, que lo contraponía a las cosas “celestiales”, “divinas” o “cosas del alma”.

Otro testimonio de ello lo conforma que, entre los consejos que daban los padres a sus hijos jóvenes, uno consistía en mantener una vida sexual mesurada, pues a diferencia de las mujeres, a los hombres el exceso sexual los secaba. El ejemplo que tenían en cuenta era el interrogatorio de dos mujeres ancianas por parte del tlatoani Nezahualcáyotl:

En tiempo del señor Nezahualcáyotl dos vejezuelas fueron apresadas; eran de cabeza blanca como la nieve, como si trajeran hebras de pita metidas en ella; y las apresaron porque habían cometido adulterio contra sus viejos maridos; los adúlteros eran mozalbetes novicios del templo.

El señor Nezahualcáyotl les pregunta, les dice: Abuelas, escuchen, ¿qué piensan? ¿Aún tienen deseos carnales? ¿Estando ya como están, no se han aplacado? ¿Pues cómo vivían cuando jóvenes? Hablen, díganmelo, para eso están aquí.

Ellas dijeron: Amo, rey, señor nuestro, atiende, escucha: vosotros los hombres sois perezosos, sois dejados, os acabáis rápido y es todo, no hay más deseo; pero nosotras las mujeres no somos en esto perezosas; hay en nosotras una cueva, un barranco, que no hace más que esperar lo que le den, que todo su trabajo es recibir. Pues si tú ya eres impotente, si ya no echas nada, ¿qué será de ti? [...]

*Quintlatlano in tlatoani Nezahualcoyotl, quimilhui: Tocihuané, tlaxicaquican. ¿Quen anmomatí? ¿Cuix noma anquinequi in tlalticpacayotl? ¿Amo oanceuhque, ca ye amihque i? ¿Auh quezan oannenque in oc amopiltia? Za xiquitocan, za xinechilhuican ca ye uncan in ancate?*

*Quilhuique: Tlacatl, tlatoani, totecuyo; ma xicmocuilli, ma xicmocaquiti: in amoquitzintli, ca amehuantin anmocahuani; in ammiciuhcapoloque, ca ye ixquich, ca aocle amonecoca; auh inin in ticihua ca amo titlatzihuini, ca oztotl ca*

*tepexitl in totech ca, ca zan tequitl imacoca quichia, ca zan tequitl tlacelia. Auh inin, intla otitlamicti, intlacaoc titlaxilia, ¿tleoc tiez? [...] (Díaz Cíntora 1995)*

Otra evidencia de que la concepción poseía un carácter activo se muestra en la revolución que padecía la mujer gestante, ya que ocasionaba un estado de desequilibrio que se daba en el interior del cuerpo femenino, ocasionado por la implantación de la semilla dual en su interior.

En la *Ilustración 6*, que pertenece a un códice mixteco, se aprecia un cuerpo femenino cuyo vientre contiene el signo de *Ollín* que significa “movimiento”. Los estudiosos Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos (1973) lo nombraron como «Cerro preñado» y atribuyeron el glifo *ollín* a un movimiento telúrico causado por el movimiento fetal. Sin embargo, si se considera que el *Ollín* posee un sentido vital – dual (el cual no debe ser tomado literalmente como un simple movimiento, sino como la representación simbólica del “movimiento generador de vida, de tiempo”), la imagen también podría representar el estado activo del cuerpo femenino durante el proceso de gestación a través de la asociación lingüística con *tépetl*, que significa “cerro”, puesto que se consideraba como un estado de “desequilibrio”, atente en lo físico y en lo anímico, en el que las mujeres, por su naturaleza fría, debían compartir su calor con otro ser: el feto, o *inpilzintli*, el cual se encuentra en un estado latente, oscuro, acuático y sin aire.



*Ilustración 6.* Cuerpo gestante o a tiempo del parto como topónimo de “Cerro preñado”. (Códice Vindobonensis Mexicanus prehispánico, lám. 41)

Por otra parte, si se piensa que, en la imagen se representa el avanzado estado de embarazo y la posición del cuerpo femenino en cucullas y preparado para dar a luz, el *ollin*, que simboliza el movimiento telúrico, podría asociarse con las contracciones uterinas durante el proceso de parto, las cuales hacen que el cuerpo

femenino tiemble y se parta en dos para abrir el canal del parto, necesario para dar a luz el producto de su gestación.

### 2.1.2 La gestación humana: ideas, representaciones simbólicas y cuidados nahuas

El estado de embarazo de las mujeres poseía una gran relevancia para su sistema familiar o *calpulli* y social o *altépetl*. Por ello, cuando una mujer sentía que podía estar embarazada por primera vez, lo hacía saber a sus familiares y organizaban un evento festivo, con comida, bebida, flores aromáticas, una comida para anunciarlo formalmente entre ambas familias y la gente importante del pueblo. En dicho evento participaban la familia de la joven y la de su esposo:



Ilustración 7. La familia de la embarazada solicita a la *temixihuitiani* sus servicios con un gran convite. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, lib. 6, cap. 25, 126)

Después de que la recién casada se siente preñada, ha de hacérselo saber a sus padres, y luego le aparejan comida, bebida y flores olorosas, y cañas de humo y luego comida y juntan a los padres y madres del casado y de la casada, con los principales del pueblo y todos juntos comen y beben. Después de haber comido y bebido: y pónese en medio de todo un viejo de parte del casado asentado en cuncillas y dice de esta manera: «Oíd todos los que estáis aquí presentes por el mandamiento de nuestro señor que está en todo lugar (*in tloque in nahuaque*), quiero deciros algunas palabras rústicas y groseras. A vosotros, nuestro afines y señores, pues que aquí nos ha juntado nuestro señor, el cual se llama yoalli ehecatl (*in yohualli, in ehécatl*), que quiere decir tiniebla y aire, y que está en todo lugar, el cual os ha dado vida hasta estos días que hoy es sombra y abrigo y lo oís como un árbol que se llama *puchotl* que hace gran sombra y como el árbol que se llama *ahuehuatl*, que asimismo a su sombra se abrigan los animales. De esta manera los señores abrigadores y amparadores de todos los menores, de gente baja, de quienes moran en las montañas». (F. B. Sahagún 1577, lib. 6, cap. 25, 126)

Como se puede apreciar, el encuentro tenía un carácter solemne en el que se decían discursos dialógicos entre los parientes del marido y de la gestante para celebrar su nuevo estado y darle consejos. Estos discursos, que eran llamados *huehuetlatolli* o



«palabras de los viejos», poseían un carácter ancestral, ya que en ellos se hacía referencia a las enseñanzas de sus ancestros que «ya son Muertos, ya son idos a la cueva del agua». Sahagún los tradujo como “Filosofía moral”. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. VI, cap. XXVII).

A través de los *huehuetlatolli*, que se compartían durante el evento familiar comentado, se puede apreciar la gran incertidumbre que representaba el primer embarazo para una mujer, lo cual era expresado de la siguiente manera:

*Aco quimotlaltlilpacquixtiliz, intlachiyohualtzin, cayohuan inticate, intinemi, intitlatoa; amanozoc tictotemachilican intotecuyo quenquimonequitia, caocmotequitia, caocnelli techmoyocolia.*

Sahagún (2005) traduce así:

¿Por ventura lo sacará nuestro señor a luz a este mundo? hablamos oscuras, aún estamos a oscuras; rogamos, esperamos gozar de nuestro señor, pues él es el que rige y ordena todas las cosas que a nosotros conviene. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 25, 168)

La frase *Aco quimotlaltlilpacquixtiliz intlachiyohualtzin cayohuan inticate, intinemi, intitlatoa* bien podría ser traducida como: “¿Acaso ellos saldrán a la Tierra?, aún estamos a oscuras, hablamos a oscuras.” Esta interpretación asocia al feto y al proceso de gestación con el interior de la Tierra y salir a su superficie, *in Tlaltícpac*<sup>25</sup>, que es el mundo habitable por la humanidad. La joven embarazada respondía así ante la incertidumbre de su estado:

Por cierto, esto sé, que en mí no hay merecimiento para que venga a luz y nazca en el mundo; duda tengo que nuestro señor le dé luz para que se conozca la merced que me ha hecho. Aquí está presente vuestro siervo y criado: siempre andamos juntos como trabados de las manos no sé si lo verá; no sé si conocerá, no sé si verá la cara de lo que su sangre se ha hecho, que es lo que tengo en el vientre; no sé si verá a su imagen, que es la criatura que está en mí, o si por ventura nuestro señor, que está en todo lugar [*Toque Nahuaque*], se quiere reír de nosotros deshaciéndole como agua, o dándole alguna enfermedad en su ternura, o nacerá sin tiempo y nos dejará con el deseo de generación, porque ni nuestro lloro ni nuestra penitencia merece otra

---

<sup>25</sup> Tlaltícpac significa “sobre la tierra”: *tlalli*, tierra; *ca*, lugar; *icpac*, sobre la cual tiene una naturaleza doble, porque es uno de los cielos pero también uno de los inframundos.

cosa; esperemos en nuestro señor; por ventura no lo merecemos. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 25, p. 169) (Ver ilustración 3)

En palabras de Blanca Solares, la sensualidad del cuerpo femenino, su poder de seducción y su capacidad de dar a luz no son meras metáforas para las culturas antiguas, sino que constituían una revelación, una hierofanía o expresión de la "numinosidad" contenida en el cuerpo de la mujer. (Solares 2007)

### 2.1.2.1 *Cipactli*

En la sección anterior, se ha visto cómo la concepción humana en la cultura nahua tenía un principio dual representado por *Ometéotl*, pero se daba en un ámbito propiamente femenino como es la Tierra. Este, se recuerda, tenía una trascendencia social muy importante, pues en su anunciación participaba todo el sistema familiar. Ahora bien, para comprender la naturaleza del parto es necesario entender también las ideas y prácticas que tenían en torno al proceso gestacional, porque muchas de estas estaban dirigidas a propiciar un alumbramiento exitoso.

Según la autora Berenice Alcántara, los nahuas concebían el embarazo como un estado de corrupción del cuerpo, ya que señala que se usaba un mismo verbo: *itlacahuí*, para denominar a la concepción de un ser humano y a la putrefacción. Además, esta autora considera que, al contener toda esa putrefacción dentro del cuerpo femenino, la embarazada estaba invadida por la muerte. Según esta interpretación, se considera que el feto se encuentra en el lugar de los muertos:

La mujer nahua y maya al estar embarazada, y tener dentro de sí contenida toda esa putrefacción que va gestando vida, es un ser invadido por la muerte; por ello la partera nahua del Posclásico cuando hablaba del feto solía decir "*ca oc mictlan, ca ocyouayan, in tontlatoa* (todavía está en el lugar de los muertos, todavía está en donde es de noche, aquello de lo que hablamos)". (Alcántara Rojas, Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico 2000, 46)

Sin embargo, cabe recordar que el *Mictlán* es un lugar de quietud y, por lo tanto, representa un estado inerte y sin tiempo, donde no hay luz porque rige la absoluta oscuridad, todo está en calma y es frío, tampoco hay aire, ni sonido. Según la tradición Tolteca, la Señora y el Señor del *Mictlán*, *Mictecihuatl* y *Mictlantecuhtli* residen en el noveno *Mictlán* o *Chicnahui Mictlán*, donde guardaban los huesos que fueron utilizados por la pareja *Quetzalcóatl* (Serpiente emplumada) y *Cihuacóatl* (Serpiente hembra) como semillas para dar origen a la humanidad. *Quetzalcóatl* bajó a pedirlos y *Cihuacóatl* *Quilaztli* los molió en el *metatl* o piedra de molienda y, posteriormente, los colocó en el «cuenco divino», donde gestó a la humanidad. Por tanto, se entiende que los huesos o semillas provienen del *Mictlán*, pero el proceso gestante se da en el “cuenco divino”, que sería la matriz de la tierra o una especie de cueva que se encuentra en una región más superficial de la Tierra.

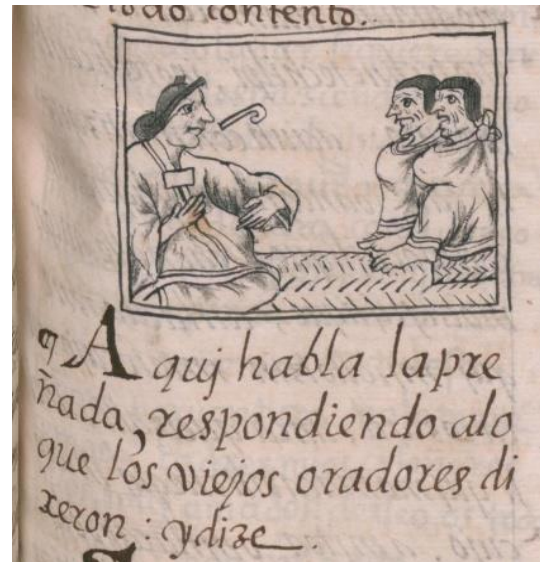


Ilustración 8. La mujer preñada responde a los viejos oradores. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, lib. 6, cap. 25, 126 )

En este sentido, resulta significativo que, de acuerdo al mapa corporal nahua, la parte terrenal del cuerpo, que es el vientre, fuese nombrado como *Chicomoztoc* o “siete cuevas”, en el lenguaje *nahuallatolli*<sup>26</sup> que fue registrado por Hernando Ruiz de Alarcón durante el primer tercio del siglo XVII a través de testimonios extraídos a

<sup>26</sup> El *nahuallatolli* es un lenguaje críptico usado por las y los *ticitl* (médicos nahuas) para nombrar las cosas de manera encubierta. López Austin, Ruiz de Alarcón lo calificó como “oscuro y secreto, inspirado por el demonio para acentuar su carácter esotérico y el sentido etimológico de su nombre afirma esta naturaleza, aunque aparte de que puede traducirse como «lenguaje encubierto», significa lenguaje de los brujos o lenguaje mágico”. Además, este autor señala que el *Nahualtocaitl* es el nombre que se da a los seres para dirigirse a ellos mágicamente (A. López Austin, Términos del nahuallatolli 1967). Para comprender el sentido encubierto de este lenguaje, más allá de encasillarlo en el pensamiento mágico, es necesario recordar que la mentalidad dual nahua se rige por dos conceptos de *téotl* y de *teixiptla* encontrados por Arild Hvidfeldt (1958), quien demostró que *téotl* consistía en una concentración de energía cósmica en su forma inmaterial, es decir, invisible e intocable (*in yohualli, in ehécatl*). Por su parte, *teixiptla* era su representación iconográfica o física, esto es, su representante, su cara visible o su imagen. Por ello, este lenguaje está destinado a esa fuerza, esa energía imperceptible a los sentidos humanos.

*titícitl* (médicos y médicas) nahuas de la región norte del actual Estado de Guerrero, mediante la tortura y juicios extrajudiciales, para elaborar su *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España* (1629).

En esta línea de pensamiento se asocia el cuerpo femenino con *Cipactli*, la Tierra. Ésta, según el pensamiento nahua, es de carácter femenino y estaba representada por un lagarto que hacía de intermediaria entre el mundo acuático terrestre y el mundo aéreo interactúa con lo masculino para crear vida. De esta forma, *Tlaltícpac*, que es la parte superficial de *Cipactli* formaba parte del que es el único lugar donde es posible la vida gracias a la acción equilibrada de todos los elementos universales. En nuestras palabras es llamada biosfera.

Además, se debe señalar que figuras como la de *Cipactli*, que expresaban la potencia materna nahua, resultaron intimidantes para los hombres europeos, no solo porque distaba mucho de su modelo femenino blanco-europeo-cristiano, representado por la Virgen María.

En relación con esto, Blanca Solares en su obra *Madre Terrible* (2007) identifica a *Cipactli* como un ente de carácter matricial, relacionado con el origen del cosmos y como poseedor de connotaciones de “matriz o urdimbre material”, de cuya partición se crea el universo:

Según la cosmogonía nahua, la constitución de los seres divinos y mundanos deriva de un monstruo original, de una bestia acuática, caótica, monstruosa que se remonta a los orígenes de los tiempos. Para el pensamiento nahua tradicional, en toda constitución de un ser mundano, este ente primordial o *ouroboros* matricial está presente a la manera de una centralidad subterránea que articula la existencia del hombre y el cosmos desde lo más antiguo y profundo. Ella es la que hace posible el espacio - tiempo de la vida [...]

Según la cosmovisión nahua prevaleciente del Altiplano, mientras la naturaleza original de la Diosa se conservó en la parte inferior del cosmos, la parte superior de la misma, adquirió características masculinas. Luego, la separación de ambas partes de la Diosa fue sostenida con postes - árboles - dioses, que impidieron la recomposición de su cuerpo. (Solares 2007, 11-16)  
Para explicar el hecho de que *Cipactli* posea la forma de lagarto o cocodrilo, Solares recurre al pensamiento junguiano. La autora explica que tuvo lugar una tendencia por

representar a los arquetipos de las diosas matriciales mexicas como *Tlaltecuhlli* “Señora de la Tierra” o *Coatlicue*, cuyas características se tornaron monstruosas durante la consolidación del imperio mexica, porque implicó el establecimiento de una mirada masculinizante basada en la jerarquización del Orden Simbólico del Padre. Asimismo, generó representaciones femeninas intimidantes, en comparación con periodos más antiguos o con otras culturas de Mesoamérica. (Solares 2007, 415)

Sin embargo, desde el punto de vista del Pensamiento de la Diferencia Sexual tales representaciones nahuas, más que ser “masculinizadas”, podrían representar la potencia materna del Orden Simbólico de la Madre desarrollado por Luisa Muraro (1994). En este sentido, las figuras femeninas, como la de *Cipactli*, contenían y controlaban el tránsito vital humano que comenzaba en el inframundo en estado de sueño, luego le arrojaban al mundo exterior o *Tlaltícpac*, “estar encima de la Tierra”, y tras la muerte le devoraban, le desintegraban y reincorporaban al ciclo vital, en forma de abono. En comparación con la potencia materna, la figura masculina mexica, *Huitzilopochtli* o “colibrí zurdo”, destaca por ser un ave diminuta de color tornasol, que tiene la cualidad de sostenerse en el aire por un corto tiempo. Por este motivo se le relaciona con el Sol y con la fuerza de voluntad con la que contrarresta su vulnerabilidad.

Por todas estas razones, la mentalidad dogmática cristiana de los recién llegados emprendió una «demonización» sistemática de las representaciones simbólicas femeninas mesoamericanas debido a que les resultó la opción más sencilla para justificar su miedo y sus ansias de dominación ideológica. Esta postura explicaba el rechazo y la cancelación de todo aquello que no comprendían, como ocurrió con las bases teórico-ideológicas del *ticiyotl*, ya que al clasificarlas como «idolátricas» e ilógicas, se propusieron “extirparlas” manteniendo únicamente su aplicación pragmática.

Desde la mirada del feminismo interseccional y decolonial podría considerarse que la concepción nahua acerca de la gestación humana y de su naturaleza femenina fue tergiversada en proceso de imposición de la hegemonía europea-blanca-

masculina-cristiana sobre los pueblos nahuas, ya que a todo lo relacionado con la sexualidad femenina le fue atribuido un sentido pecaminoso y sucio.

### 2.1.2.2 El Caracol

Por otra parte, al considerarse que la gestación humana se daba en un medio terrestre, oscuro y acuático, que suponía un estado de gran incertidumbre y tenía por fin sacar al *Tlaltípac* (parte superior de *Cipactli*) a un nuevo ser, fue representado con el caracol marino *tecciztli*. López Lujan y Simón Martín señalaron su relación con los poderes generativos de la Luna, con el Tlalocan, con la gestación y con el nacimiento, debido a la representación de *Tecuciztécatl* ("la originaria del lugar del gran caracol marino") en el *Códice Telleriano-Remensis*, la cual llevaba un gran caracol marino sobre la nuca acompañada de la siguiente glosa explicativa:

*Meztli*, Luna. *Teciztecatl*, caracol de la mar. *Tequeizteca*. Llamavanla así por q[ue] así como sale del hueso el caracol así sale el hombre del vientre de su madre y por eso la ponen en contrario del sol por q[ue] siempre anda topándose con el sol esta dicen q[ue] causa la generación de los hombre[s]. (sic) (L. y. López Luján 2019)



Ilustración 9. *Tecuciztécatl*, caracol de la mar. (Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 13r)

Se ha de decir que *Tecuciztécatl* fue el personaje mítico de la tradición tolteca que compitió con *Nanahuatzin* para alumbrar el mundo. Su indecisión le impidió ser el Sol, pero, al incinerarse tardíamente en la pira de Teotihuacan, alcanzó la dignidad de convertirse en la Luna (L. y. López Luján 2019). Además, es significativo el uso ritual de caracoles marinos como trompetas para anunciar el amanecer y de su representación monumental en el recinto sagrado de Tenochtitlan, específicamente en las piezas arqueológicas encontradas en el límite oriental del Templo Mayor, dedicado a Huitzilopochtli.

La influencia de *Tecuciztécatl* era tan manifiesta para las mujeres gestantes, que durante los eclipses de Luna o *Metztli qualo*, debían protegerse poniendo una pieza de *iztli* (navaja de obsidiana) en su vientre:

#### Eclipse de Luna

Cuando la Luna se eclipsa parece casi oscura, ennegrece, párase hosca y luego oscurece la Tierra. Cuando esto acontecía, las preñadas temían de abortar, tomábales gran temor, que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón, y para remedio de esto, tomaban un pedazo de *itzli* [navaja de piedra] en la boca o poníanlo en la cintura sobre el vientre, [para que] no saliessen sin beços o sin narizes, o boquituertos o bizcos, o porque no naciesse monstruo. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, lib. 7, cap. 3, 262)

#### *Metztli qualo*

*Jn iquac qualo metztli, onixtlileuac onicuicheuac, otlayouac. Yn iquac hin muchiua, vel oninotêma otenmatia yn ootzti, tlaueimatia, momauhtiaya ma nelli oninoquimichcuep, ma quiquimichtimocuepti yn impilhuan. Auh ynic quintenmatia, inic mopahtiaya, ynic amo yuhqui ympan muchiuaz, itzli yncamac, ca noxillan onequitlaliaya ipampa inic amo tencuayuizque tencuatizque ympilhuän, anoço yacaquatizque, yacacotonizque, anoço tenpatziuiizque, tenecuiliuiizque, xpatziuiizque, yxnecuiliuiizque, yxvacaliuiizque, yn anoço atlacacemelle tlatatiz. In amo tlacamelahuac.*

Este aspecto resulta relevante porque, durante los eclipses lunares, la Luna parecía enrojarse. Debido a que el color rojo o *tlapalli* estaba asociado al Oriente y al nacimiento, posiblemente, el *iztli*, la navaja de obsidiana, que es traslúcida y de color negro, filtraría la fuerza luminosa de la luna rojiza para evitar un aborto.

### 2.1.2.3 Búsqueda del equilibrio integral en la *ticiyotl*

Otro aspecto crucial para comprender todas las actividades y rituales que se daban en torno a la gestación humana en las sociedades nahuas es la búsqueda de equilibrio en todos los ámbitos cosmogónicos, y en todos los aspectos de la vida humana, incluida la salud. Por este motivo, estas sociedades otorgaban especial atención a los estados del cuerpo femenino en su integridad anímica y física, puesto que, a raíz de su capacidad creadora, contenedora y expeledora, afrontaba mayores desafíos que implicaban un dilema entre la vida y la muerte. La búsqueda del

bienestar integral, traducido en la influencia equilibrada de todas las entidades anímicas que radicaban, no solo en el cerebro, en el corazón y en el hígado, y posiblemente también en los órganos sexuales femeninos y masculinos era de crucial importancia para desempeñar sus funciones, sus procesos y sus estados fisiológicos.

En relación con esta cuestión, debe considerarse que el embarazo era un estado de unión de dos en uno que era exclusivo del Orden Simbólico de la Madre. La embarazada lo expresaba así: “siempre andamos juntos como trabados de las manos”. Esta relación suponía que todo lo que la madre hacía y sentía repercutía en su feto:

«[...]manda la partera a la preñada que no llore, ni tome tristeza, ni nadie le dé pena porque lo reciba detrimento la criatura que tiene en el vientre». (F. B. Sahagún 1577, lib. 6, cap. 27)

La búsqueda del equilibrio integral era un principio de la *ticiyotl* (medicina en nahua), tanto para curar las enfermedades (*patia*), como para llevar a buen término la gestación y el parto. Por ello, era de crucial importancia tener en cuenta la influencia de las fuerzas terrestres y lunares, que podían resultar nocivas o benéficas, ya que, dependiendo del estado del cuerpo de las mujeres, dichas fuerzas podían ser contrarrestadas o aprovechadas.

Para poder llevar a cabo estas posibles tareas, fue necesario registrar y sistematizar estas fuerzas bajo figuras sociales y simbólicas altamente complejas; es por ello que el conocimiento del cuerpo femenino trascendía el ámbito de la reproducción y se insertaba en un complejo orden simbólico que integraba la cosmogonía, la sistematización temporal y el sistema social productivo-reproductivo. Muestra de ello son los *huehuetlatolli* que las personas mayores enunciaban para sus hijos e hijas recién nacidos, infantes, casaderos o mujeres gestantes o en proceso de parto para darles consejo y exhortarles al “buen vivir” de acuerdo con los valores sociales nahuas.

Respecto al orden cosmogónico, la gestación se consideraba como un estado de desequilibrio transitorio, pero creativo entre las fuerzas del universo que acontecía al



interior de *Cipactli*, el cual originalmente tenía un carácter primigenio y perenne. Este estado situaba a la mujer en una posición especialmente vulnerable a las fuerzas cósmicas y humanas. Así pues, ante la gran incertidumbre que guardaba este periodo, las mujeres de su entorno y la *temixihuitiani* realizaban muchas recomendaciones y cuidados a la mujer gestante para mantener su integridad y la de su criatura no nata. Por ejemplo, se le recomendaba:

Lo que ahora hija mía muy tierna, es necesario que hagas es que te esfuerces, que hagas tu posibilidad de llorar y suspirar delante de nuestro Señor; trabajad también en barrer y desembarazar, y en componer, y en limpiar los altares y oratorios de vuestra casa, a honra del nuestro señor dios: y procurad asimismo ofrecer incienso, que se llama *tenazmactli*; velad de noche, mirad que no durmáis demasiado, no os deis a la dulzura del sueño, mayormente procurad de suspirar de corazón y decir: ¿qué será de mí de aquí cuatro días, o cinco días? Porque somos flacos y muy quebradizos.

Oíd otra cosa hija mía, que os recomiendo mucho: mirad que guardéis mucho la criatura de dios que está dentro de vos; mirad, que no burléis con él; mirad que no seáis la causa de alguna enfermedad por vuestra culpa, a la merced que nuestro señor os ha hecho, que es haberos dado criatura, que es como un joyel con que os ha adornado; mirad que os guardéis de tomar alguna cosa pesada en los brazos, o de levantarla con fuerza, porque no empezáis a vuestra criatura; mirad, hija, que no uséis el baño demasadamente, mirad que no la matéis con el calor demasiado del baño.

De otra cosa os aviso, y ésta quiero que la oiga y la note nuestro hijo, vuestro marido N., que está aquí, y es esto: porque somos viejos, sabemos lo que conviene; mirad, los dos, que no os burléis el uno con el otro porque no empezáis a la criatura; mirad que no uséis mucho el acto carnal, porque podrá ser que hagáis daño a la criatura, con la cual nuestro Señor os ha adornado a vos hija mía, y así saldrá cuando naciere manca o lisiada de los pies o de las manos o de los dedos. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 25, 163-164)

Además de la recomendación de no levantar cosas pesadas o usar demasiado el baño de temazcal, llama la atención la referencia a no ser causa de enfermedad de la criatura en gestación. Posiblemente, este dato se relaciona con la intención de no burlarse el uno del otro, pues supone que la transgresión sexual del padre o la madre podría generar malformaciones o enfermedades en la criatura. Por otra parte, respecto a las relaciones sexuales de la pareja, la partera las recomendaba durante los primeros meses porque consideraba que fortalecían a la criatura:

[...] cuando era recién preñada de un mes, o dos, o tres meses, [la partera le decía que] tuviese cuenta con su marido, templadamente; porque si del todo se abstuviese del acto carnal, la criatura saldría enferma y de pocas fuerzas, cuando naciese. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 27, 175)

No obstante, cuando la gestación se encontraba muy avanzada, la misma partera recomendaba “que se abstuviesen del acto carnal, porque si no lo hiciese así, la criatura saldría sucia y cubierta de una viscosidad blanca como si fuera bañada con *atolli* blanco.”<sup>27</sup> (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 27, 176)

Por lo que respecta al terreno culinario, llama la atención una advertencia. La gestante debía evitar comer aquellos *tamalli* que se cocían pegados a la pared de la olla o *chachapatli*. Los *tamalli* o tamales son una especie de “pan de maíz” con distintos tipos de relleno, envuelto en *totomoxтли*<sup>28</sup> y cocidos al vapor. De esta manera, este cocinado al vapor



Ilustración 10. La médica o *tícitl*. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, lib. 10, cap. 16)

resultan una clara analogía con el proceso de gestación, ya que se asocia la olla con el vientre materno y el tamal con el feto en desarrollo, puesto que el tamal no debía cocerse demasiado. En caso de que esto sucediese, la madre no debía tomar aquellos quemados que se hubiesen pegado a la pared de la olla porque se entendía que podía representar la fijación al vientre materno, lo cual dificultaría el desprendimiento en el momento oportuno del parto:

Del tamal mal cocido

Otra abusión tenían: cuando se cuecen los tamales en la olla, si alguno se pegan a la olla como la carne cuando se cuece y se pega a la olla, decían que el que comía aquel tamal pegado, si era un hombre, nunca tiraría en la

<sup>27</sup> El *atolli* blanco es una bebida a base de maíz cuya consistencia es pegajosa y espesa, similar al pegamento; de esta manera, al inicio del embarazo es considerado benéfico porque fortalece, pero al final resulta dañino porque fijaría a la criatura y no lo dejaría salir libremente.

<sup>28</sup> *Totomoxтли* son las hojas rugosas que envuelven la mazorca del maíz, por su resistencia se emplean para envolver tamales.

guerra las flechas, y su mujer nunca pariría bien; y si era mujer, que nunca bien pariría y que se le pegaría el niño dentro. (F. B. Sahagún 1577, lib. 5, cap. 8, 31)

Esta cita también es significativa para nuestro estudio no sólo la asociación previamente mencionada entre el estado gestante y la técnica de cocción al vapor; sino también por la similitud con el uso del baño de vapor de *temazcal*, que se solía hacer cuando la mujer estaba en el séptimo u octavo mes de embarazo. Para ello, se convocaba a una segunda comida familiar y, al término de ésta, se pronunciaban los *huehuetlatolli* por parte de sus familiares. Esta ocasión era de suma relevancia, pues tenía el propósito de solicitar formalmente a la *temixihuitiani* que acompañaría a la mujer en su parto, y ésta, a su vez, tenía preparada toda la organización para el baño en *temazcalli*, tal y como lo expresaba:

Y aunque soy partera y médica, ¿podré yo, por mi ciencia o por mi industria, poner manos a este negocio? ¿Qué es lo secreto del cuerpo de esta mi hija muy amada, la cual está aquí presente, por cuya causa estáis penados y congoados? ¿Por ventura dios no me ayudará, aunque yo haga lo que es de mí, aunque haga mi oficio? Por ventura lo haré con presunción y lo haré al revés, poniéndole de lado, o de soslayo, o por ventura romperé la bolsa en que está. ¡Oh, desventurada de mí! ¿Por ventura será esto causa de mi muerte? [...]

*Aquí responden la madre y las parientas de la casada a la partera*

‘Muy amada señora y madre nuestra espiritual, hazed, señora, vuestro oficio, responded a la señora y diosa nuestra que se llama *Quilaztli* y començad a bañar a esta muchacha. Metedla en el baño, que es la floresta de nuestro señor<sup>29</sup> que le llamamos *temazcalli*, a donde está y donde cura y ayuda la abuela, que es diosa del *temazcalli*, llamada *Yohualtíctil*.’

Oído esto, la partera luego ella misma comienza a encender fuego para calentar el baño, y luego metía en el baño a la moça preñada y la palpaba con las manos el vientre para enderecar la criatura si por ventura estaba mal puesta. Y volvía la de una parte a otra. Y si por ventura la partera se hallaba mal dispuesta o era muy vieja, otra por ella encendía el fuego. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 6, cap. 27, 133)

Asimismo, resulta llamativa la unidad conceptual entre la figura de la abuela y la diosa *Yohualtíctil*, puesto que la primera hace referencia a la diosa *Toci*, «nuestra

---

<sup>29</sup> *Temazcalli* significa literalmente “casa de baño de vapor”.

abuela» y a veces se la nombra como «madre de los dioses» (*Teteo innan*), y la segunda, *Yohualticitl* o «médica nocturna», es la diosa de las medicinas y patrona de las personas que ejercían ese oficio: *ticitl*.

Capítulo VIII. Trata de una diosa que se llamaba «La madre de los dioses» (*Teteo innan*), corazón de la tierra y nuestra abuela (*Toci*). Esta diosa era la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales; adorábanla los médicos, y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y las que dan yerbas para abortar; y también los adivinos, que dicen la buena ventura, o mala, que han de tener los niños, según su nacimiento. [...] También la adoraban los que tienen en sus casas baño y llamábanla *Temazcalteci*, que quiere decir la abuela de los baños. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 1, cap. 8, 47-48)

Es común encontrar que, en muchas traducciones al castellano, se masculinizan las palabras “médicos”, “cirujanos” y “sangradores”, mientras que se feminiza el de “parteras”. No obstante, son varios los estudios ocupados de remitir esta distinción, al reconocer que el término “*ticitl*” se aplicaba tanto para médicos como para médicas.

Incluso en los *huehuetlahtolli*, es común encontrar el vocablo *ticitl* para referirse a las parteras. Por ejemplo, en la versión nahua del Códice Florentino, aparece lo que dice la partera en náhuatl: “*Tlatoa in ticitl inimac tlatatihuani inititl quihuellaliani, in temixihuitiani: quitoa*”. Y Sahagún traduce así: “Aquí habla la partera que apareja a las mujeres preñadas, para que paran con facilidad”. Por otra parte, *tlatatihuani*, que significa “por quien nacemos”, es traducido como “mujeres preñadas” por el fraile.<sup>30</sup> (F. B. Sahagún 1577, lib. 6, cap. 27)

Esta tendencia tuvo como consecuencia una falsa noción sobre la medicina nahua (*ticiyotl*). Durante mucho tiempo, se pensó que esta estaba ejercida exclusivamente por hombres, reduciendo la participación de las mujeres a la obtetricia, como señaló Edward A. Polanco:

Since the sixteenth century, Central Mexican *ticiyotl* (Nahua healing knowledge) has been portrayed as a male-dominated system akin to Western medicine. This has made Nahua women invisible in broader discussions of *ticiyotl*. Though the historiography acknowledges that women were *titiçih* (healing ritual specialists), the scholarship has primarily focused on their role in midwifery. (Polanco 2018, 441)

---

<sup>30</sup> El resaltado en color amarillo y verde de la autora tiene el propósito de facilitar la identificación de las palabras traducidas.

Se está de acuerdo con el autor en que la historiografía ha tendido a considerar el *ticiyotl* como un sistema fundamentalmente masculino, debido a que las traducciones masculinizaron el término *tícilt* como “médico” y, como consecuencia, se sobreentendió que este oficio era ejecutado principalmente por hombres a excepción de la “partería”. Esta consecuencia se ejemplifica en las nociones occidentales de la medicina: “Scholarship has overlooked the broad roles of female *titiçih* because scholars have used Western notions, encoded with gendered distinctions and hierarchies, to describe *tiçiyotl*.” (Polanco, 444).

Sin embargo, a partir del presente estudio, se han encontrado elementos que permiten dilucidar que la *ticiyotl* iba más allá y, en realidad, las mujeres no sólo eran ejecutantes especializadas en ciertas técnicas, sino porque lo femenino trascendía a lo simbólico. Algunas representaciones como la de *Yohualtíctil*, la “Médica nocturna”, se refieren en general al proceso curativo de fortalecer vinculado con el sueño reparador<sup>31</sup> y con el inconsciente, y no sólo con la gestación.

En el caso específico del baño de *temazcalli*, poseía un carácter femenino. Por ejemplo, *Temazcalteci*, que significa “la abuela de los baños calientes”, se encargaba de la depuración corporal a través del sudor; asimismo, *Tlazoltéotl* era una entidad a la que hombres y mujeres recurrían para conseguir una depuración sexual mediante la confesión. Las tres figuras: *Yohualtíctil*, *Tlazoltéotl* y *Temazcalteci* resultan sumamente importantes para la práctica obstétrica o *temixihuilixtli*.

---

<sup>31</sup> Al respecto, Ruiz de Alarcón registró lo que él consideró como “encanto para echar el sueño”, que era llamado *yohuallitoatzintli*: “Ea, ya ven, sacerdote o demonio 1pedernal [*ce técpatl* o uno perdernal puede referirse a Tezcatlipoca], ve a saber si duerme ya mi hermana, que ya voy a sacarla [...] para que no me codicien cuando ya la lleve a los “nueve profundos” [*in chiucnahui mictlan*: se refiere al noveno lugar del inframundo], que ya he de llevar al centro de la tierra [*tlalli in nepantla*] y es para entregarla allí a las tinieblas (y al sueño) [*moyohuallitoatzin*].” (Ruiz de Alarcón 1629, lib.2 2-1)

## **2.2 Noción del espacio-tiempo en la Era del Quinto Sol (Nahui Ollin, 4 Movimiento)**

En el apartado anterior se observó que, en la cultura y en el pensamiento nahua, regía el principio de dualidad. Según dicha orden, *Omecíhuatl* o Señora de la dualidad representaba la parte femenina del cosmos, la cual poseía un carácter primigenio y perenne, ya que su existencia antecede al tiempo. Este, a su vez, se funda en la relación crono - trópica entre el astro solar y la tierra. De hecho, en la mitología náhuatl se mencionan cuatro intentos previos de creaciones solares<sup>32</sup>, hasta el quinto, que es el definitivo (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (1579) 2005).

El historiador Alfredo López Austin, quien es uno de los estudiosos más prolíficos sobre el pensamiento nahua, afirma que la trasgresión es un principio creador en la cosmovisión mesoamericana, ya que a través de es posible la generación de la vida y del tiempo (A. López Austin 1997).

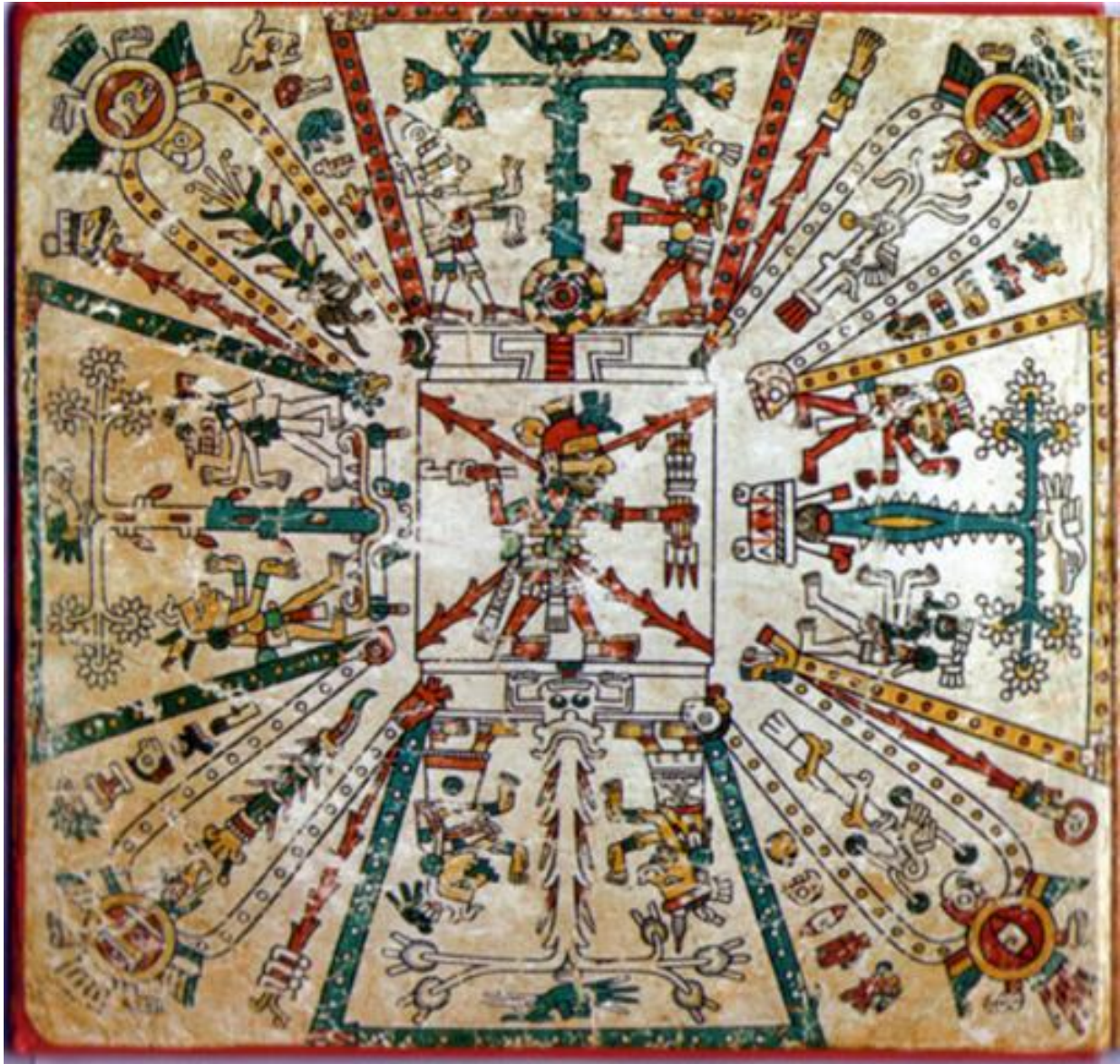
---

<sup>32</sup> Sahagún describe detalladamente el mito del nacimiento del sol y la luna en su versión teotihuacana (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España [1579] 2005, lib. 7, caps. 1-2, 257-262)



*Ilustración 11.* El signo *Nahui Ollín* (Cuatro Movimiento) en Piedra del Sol corresponde a la fecha de nacimiento del Quinto Sol (resaltado de la autora). El primer círculo que rodea al signo contiene los 20 signos del Tonalpahualli. Detalle del monolito del Calendario del Sol. Museo de Antropología, INAH.

Según esta lógica, la vida es resultado del movimiento. Este está representado por *Nahui-Ollin*, que significa Cuatro Movimiento (Ver marcas color naranja en Piedra del Sol Ilustración 6) y es la fecha en el calendario del nacimiento del Quinto Sol, que es el que brilla actualmente y cuyo nombre es *Ollín tonatiuh*, que significa «Sol en movimiento». Esta figura quedó plasmada en la famosa piedra del Sol, que también es conocida como Calendario Solar mexicana.



*Ilustración 12.* Las cuatro regiones del mundo en el *tonamatl*. La imagen se lee en dirección a las manecillas del reloj, comenzando por la parte de arriba: Este o *Tlacopa*, lugar por donde nace el Sol. Der: Sur o *Huitztlampa*, el lugar de las espinas. Abajo: Oeste o *Cihuatlampa*, región de las mujeres muertas en el parto (Cihuatetéotl). Izq: Norte o *Mictlampa*, región de los muertos. Además de las cuatro regiones esta imagen era una herramienta para la lectura del Calendario Adivinatorio o *Tonalpohualli* y para el cálculo de la Cuenta Larga de 52 años. (Códice Fejervary s.f., 1)



Por este motivo se piensa que el Quinto Sol, al ser parido por la Tierra, a lo largo del año transita en el cielo y se mueve por las cinco regiones del *Tlaltípac*: el Centro o *Nepantla*, territorio habitado por la humanidad; el Este, o *Tlapcopa*, que significa “lugar de la luz”, su signo es *Ácatl* o caña, su color es el *tlapalli* (rojo) y es presidido por el dios *Xipe Tótec*; el Sur o *Huitztlampa*, es el lugar de las espinas y tiene por signo el *Tochtli* o Conejo, le corresponde el color *quilpalli*

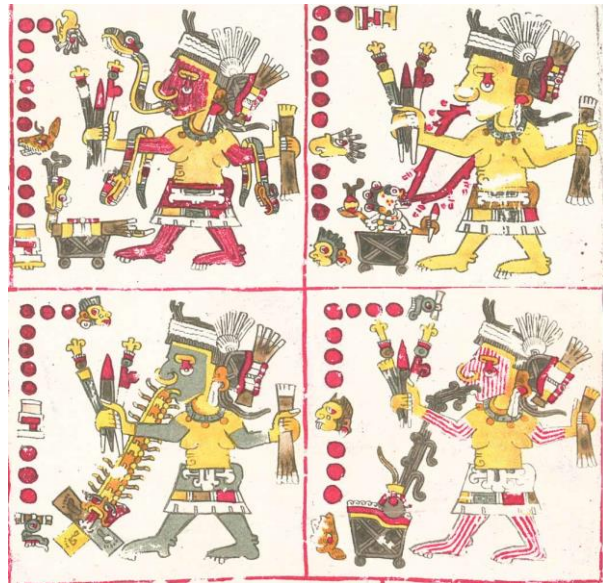


Ilustración 13. *Cihuatetéotl* (Spranz 1973)

verde-azul y es gobernado por *Huitzilopochtli*; por otra parte, el Oeste o *Cihuatlampa*, que significa “lugar de las mujeres”, está asociado al color negro (*tiltic*) y su signo es *Calli* o casa. Finalmente, el Norte o *Mictlampa* corresponde a la región de la muerte, está asociado al color blanco (*iztac*) y al signo *Técpatl* o cuchillo de pedernal y es gobernado por *Mictlantecuhtli*/*Mictlacíhuatl*. (F. B. Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1579) 2005, lib. 7, 266)

El tránsito del Sol por la región del Este o *Tlapcopa* representa la etapa de infancia y su llegada al cenit, la madurez. Asimismo, su recogimiento por la región de Oeste o *Cihuatlampa* es muestra de la vejez y la muerte, que en esta tradición significa ser comido por la Madre Tierra o *Cipactli*, cuyas entrañas constituyen la región del inframundo o de los muertos. A partir de esta región, el Sol es digerido y convertido en abono o alimento para iniciar un nuevo ciclo, que representa el nacer renovado mediante el alba.

### 2.2.1 *Xiuhpohualli*: calendario solar 360 + 5 días

El cálculo del tiempo Nahua - Tolteca, desarrollada y sistematizada por diferentes civilizaciones en diferentes latitudes del territorio del Anáhuac, siempre

conservó la base numérica 4, 20, 9 y 13. Estos números, combinados de una u otra forma, dieron origen a distintas organizaciones de calendario que se complementaban de una manera muy compleja, por lo que escapó del entendimiento de los colonizadores. Sin embargo, resulta necesario explicar algunas nociones básicas del funcionamiento del sistema calendárico para comprender cómo estas civilizaciones concebían los procesos vitales humanos, como la gestación, el parto y el nacimiento; cómo los representaban en términos cosmogónicos y, por último, cómo resultaban útiles en la organización socio - política y temporal.

La unidad básica temporal era el *ilhuitl*, o retorno día-noche, que en español se conoce como día. Este periodo estaba dividido en cuatro partes: *youtzincó* (que iba de la media noche *yohualnepantla* al amanecer *tlaneci*); la mañana (del amanecer, al cenit o *nepantla*); pasado el sol de medio día: retraimiento *onmotzcalo*, *in ye önmopiloa* (recogido); *oncalaqui* (metido o escondido), y entrado *onmotzineua*.

Estos ciclos noche-día fueron sistematizados de acuerdo con el año solar *Xihuitl*, que estaba medido conforme al *Xiupohualli* o calendario Solar, el cual consta de 18 meses (*meztli*) de 20 días (18 veintenas) que sumaban 360 días. Además, se sumaban cinco días llamados *nemontemi*, que tiene por significado «días sin necesidad ni provecho».<sup>33</sup> De tal forma, el año nahua agrícola o *xihuitl*, constaba de 365 días en total.

En el pensamiento nahua, el Sol transitaba por cuatro fases básicas que marcaban la organización de la existencia humana en el día a día. La primera, *ocueca yohuac*, era una fase nocturna e iba de la medianoche *tlacoyohual* hasta el amanecer; corresponde con el periodo gestante que se caracteriza por ser un estado de sueño,

---

<sup>33</sup> De acuerdo con el fraile Diego Durán (1579), en estos días *nemontemi* "ayunaban y hacían grandes penitencias de abstinencia de pan y de agua; no comían más de una vez al día, y esa comida era de tortillas secas; azotábanse, sangrábanse, apartábanse de sus mujeres; tenían por de mala suerte a los que en estos días nacían". Estos días resultan importantes para este estudio, puesto que, en dichas fechas, según las tradiciones, las mujeres muertas en los partos podían bajar para atacar a las preñadas y a los infantes.

latente. Posteriormente, el nacimiento, *tlacatiliztli*, el cual inaugura la fase *nemiliztli*, correspondiente a la parte diurna del ciclo vital. Esta, a su vez, se divide entre en dos fases: *tlachipahua*, la de ascenso, de la mañana hasta medio día o *tlacotonal*. Asimismo, la tarde, *teotlac*, termina con la muerte, *miquiztli*, que da paso a *yohualli*, la parte nocturna matricial regeneradora que permite el descanso y el estado inconsciente del sueño que lleva al renacer y al nuevo estado consciente.



Ilustración 14. *Tlazoltéotl / Teteo innan* Madre de los dioses cargando un atado de 13 cañas x 4 signos para el ritual del Fuego Nuevo o *Xiumocpilli* que se realizaba cada 52 años. (*Códice Borbonicus*, lám. 34, (CC BY-SA 4.0)).

multiplicación  $20 \times 13 = 260$ ). A su vez, este resultado provoca que no se repita un cómputo con el mismo *ilhuitl*, la misma veintena “Meztli” y año “*xihuitl*” hasta haber pasado 52 años.

Además del *Xiupohualli*, también se tenía en consideración otra cuenta: el *Tonalpohualli* o «La cuenta de las energías», que también ha sido traducido como Calendario ritual, Calendario adivinatorio o Calendario sagrado, por la mayoría de los religiosos y en distintos estudios. Este consta de veinte signos de trece días cada uno, que eran identificados por numerales. En esta cuenta, a cada uno de los veinte Retornos día- noche o *ilhuitl*, se les da un número cardinal del uno al trece, por los que deben pasar de manera individual cada uno de los *ilhuitl*. Estos movimientos dan un total de 260 días (como resultado de la

Así pues, este periodo de tiempo era llamado *Xiuhmolpilli* y cada renovación se celebraba como Fuego Nuevo. El *Xiuhmolpilli* es un periodo de 52 años que se configuraba a partir de la combinación de cuatro signos y trece numerales ( $4 \times 13 =$

52), lo que obtenía como resultado cuatro periodos de trece *xihuitl* (Años) que eran conocidos como *Tlalpilli* o nudo o atado de años.

Calendarios			
Nombre	Ciclo	Estructura	Periodo
<i>Tonalli</i>	Ciclo día - noche	4 tiempos: mañana, tarde, noche, madrugada	1 <i>Ilhuitl</i> Un día
<i>Xiupohualli</i> Calendario Solar Cuenta de los días	Ciclo Solar	18 meses de 20 <i>ilhuitl</i> + 5 <i>nemontemi</i>	365 <i>ilhuitl</i> (días)
<i>Tonalpohualli</i> Calendario ritual Cuenta de las energías	Ciclo de las influencias cósmicas en destinos humanos	20 signos x 13 numerales	260 <i>ilhuitl</i> (días) Promedio gestación humana
<i>Xiumocpilli</i>	Ciclo Fuego Nuevo	4 signos terrestres x 13 numerales <i>tlalpilli</i>	52 <i>xihuitl</i> (años) (Promedio menopausia femenina)
<i>Huehuetiliztli</i>	Ciclo Solar	2 ciclos <i>xiumocpilli</i> x 52 años c/u	104 años

*Ilustración 15.* Tabla de Calendarios nahuas con sus correspondencias temporales y estructura.

Como podemos apreciar, el complejo sistema calendárico mesoamericano no sólo comprendía la cuenta de los días y la cuenta de las energías; al combinarlos, se configuraba una tercera cuenta, llamada Cuenta Larga, que conjugaba los trece numerales con cuatro signos del *Tonalpohualli* para conformar el “siglo” de 52 años, al cual llamaban “atado de años” y a su término festejaban el ritual del Fuego Nuevo. Por tanto, cada año tenía un nombre propio conformado por uno de los cuatro signos terrestres: *Ácatl*, *Técpal*, *Calli* y *Tochtli* y por un numeral del 1 al 13. Es decir (4 x 13 = 52) (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (1579) 2005, lib. 7, cap. 8, 267-268.)



*Ilustración 16.* Cuatro signos terrestres que, conjugados con numerales del 1 al 13, daban nombre a cada uno de los 52 años de la Cuenta larga.

De este modo, se puede comprender que los calendarios mesoamericanos representan la conjugación de los elementos cósmicos que dan origen al transcurso cronotrópico de manera armónica, tanto en las cinco regiones del *Tlaltícpac*, como en los 13 cielos *Ilhuícatl* y en los nueve niveles del *Mictlán*. Según Johanna Broda, esta sistematización del tiempo tomaba como medida de referencia la propia vida humana y, por supuesto, el ciclo agrícola del alimento básico: el maíz.

El calendario, la astronomía y el conocimiento Geográfico formaron un componente fundamental de esta herencia cultural que compartían las diferentes regiones de Mesoamérica, conocimientos que se cristalizaron por lo menos a partir del primer milenio a. C., pero sus antecedentes datan, sin duda, desde siglos atrás. Estos conocimientos fueron transmitidos a las sociedades posteriores que les dieron mayor elaboración. (Broda 1982, 130)

De acuerdo con Johanna Broda, las 18 fiestas del calendario ritual estaban divididas de acuerdo a las jerarquías sociales. De esta manera, mientras los nobles o *pipiltin* intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra y en ritos que mostraban "un destacado significado ideológico y político", las fiestas de los *macehualtin*, de la gente común, estaban centradas alrededor del proceso de producción, esto es, el culto a la fertilidad de la tierra y a los dioses patronos de los orfebres, etc. (Broda 1982).

Sin embargo, esta división, aunque cierta, es de poca ayuda a la hora de comprender los rituales relacionados con el embarazo, el nacimiento y el parto, pues estos transversales a todas las clases sociales y a todo el año. El único hecho que los diferenciaba era la suntuosidad de los adornos, de las viandas y la clase de invitados que se ofrecían en los rituales en torno al embarazo que hemos descrito anteriormente.

Por lo que respecta a las fiestas de las parteras, es cierto que estas fueron catalogadas como un aspecto común entre los sectores "bajos" por Sahagún; sin embargo, ello no impedía el reconocimiento e importancia social de sus servicios, ya que estos eran requeridos por mujeres de todas las clases sociales. En el Capítulo 4 se abordarán las fiestas de las *temixihuitiani*, o parteras, que tenían lugar en el onceavo mes, *Ochpaniztli*, del *Tonalpohualli*.

## 2.2.2 Tonalpohualli, la sistematización del tiempo en femenino

El *Tonalpohualli* resulta muy relevante para nuestro estudio por varios motivos. En primer lugar, porque se corresponde con la duración promedio del periodo de gestación humana. Es decir, el día 260 corresponde con el primer día de la semana 38 del embarazo que, por ejemplo en el sistema médico actual, la semana 38 es considerada como el término del desarrollo fetal.

Siendo consciente de la complejidad del sistema calendárico, se ha optado únicamente por hacer referencia a las nociones básicas que nos permitan comprender la importancia del *Tonalpohualli*<sup>34</sup> en relación con el proceso vital humano, que abarca desde el proceso de gestación hasta su destino mortuorio. Por eso, resulta imprescindible centrar el análisis en él.

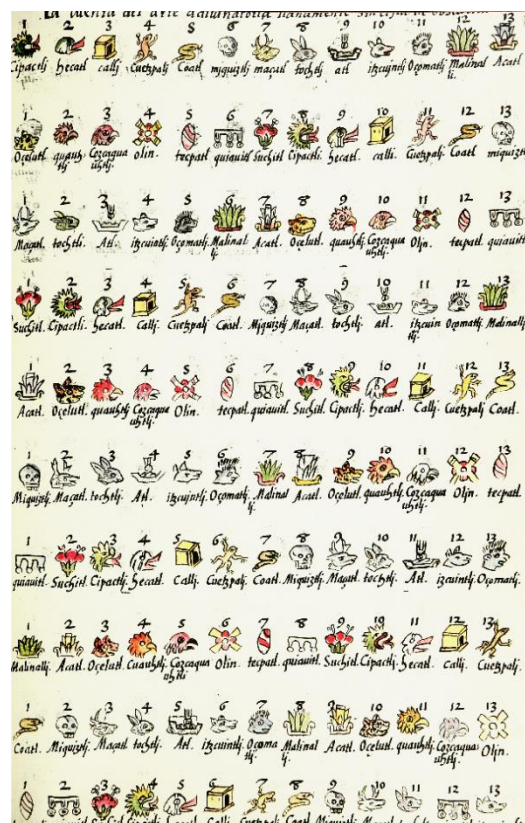


Ilustración 17. "La cuenta del arte adivinatoria" según el *Códice Florentino* de Sahagún. En esta imagen se *Ilustración 26*. Nomenclatura nahua de *cihuapilli* o vulva. Basado en López Austin (2008, 128) y Molina (1571)

Dada su utilidad para identificar la influencia de las fuerzas cósmicas en los destinos humanos, este calendario fue censurado en mayor o menor medida por los religiosos que habían tomado el estandarte de la evangelización como medio para llevar a cabo la colonización de los pueblos nativos del Anáhuac. Por ejemplo, Fray Bernardino de Sahagún refutó las voces de algunos religiosos que habían avalado al *Tonalpohualli* como calendario, ya que consideró que esa "cuenta del arte adivinatoria" estaba "plagada de idolatría", pues no tenía relación alguna con el movimiento solar o con el panorama celeste, a diferencia del *Xiupohualli*, que disponía de una utilidad agrícola. Para llegar a esa conclusión, el autor se dedicó a su registro minucioso, pues

<sup>34</sup> Este término se traduce como "Libro de los destinos" o "Libro de los días"; también es común el uso de las palabras *tonamatl* y *tonalámatl*.

pretendía desligar las festividades originales de las cristianas que pretendía imponer. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 4, apéndice)

En su libro IV, el franciscano describió detalladamente, tanto la estructura como la función religiosa y social del *Tonalponualli* e identificó que este marcaba los periodos de influencia de las deidades mexicanas y resultaba era un medio para “adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen”. Además, lo comparó con la tradición astrológica europea bajo estos términos:

Estos astrólogos o adivinos [europeos] fundan su adivinanza en la influencia de las constelaciones, planetas, y por esta causa tolérase su adivinanza, y permítase en los repertorios que el vulgo usa, con tal condición que nadie piense que la influencia de la constelación hace más que inclinar a la sensualidad y que ningún poder tiene sobre el libre albedrío. Estos naturales de toda la Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, la vida y la muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban *tonalpouhque* a los cuales acudían como a profetas, cualquiera que le nacía hijo o hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte. Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se las dejó Quetzalcóatl, la cual contiene veinte caracteres multiplicados trece veces [...] Esta manera de adivinanza de ninguna manera puede ser lícita, porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año, porque no contiene más de doscientos sesenta días, los cuales acabados tornan al principio. Este artificio de contar, o es nigromántica o pacto y fábrica del demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 4, pról.)

Es evidente que, en la mentalidad dogmática del franciscano, no existía lugar para la compleja concepción espacio-temporal mesoamericana basada en la observación astronómica situada en una zona geográfica diferente a la europea así como, su correlación en los fenómenos naturales y humanos. Al respecto, Johanna Broda señala:

La observación de la naturaleza, sin duda, constituía una de las preocupaciones fundamentales de las culturas prehispánicas. Estaba motivada, entre otros factores, por el deseo socialmente compartido de mantener los equilibrios del cosmos y entre los seres humanos y el mundo natural. (Broda 1982, 130)

Sin embargo, para la mentalidad colonialista, todo aquello que iba más allá de su credo, el cual estaba basado en la “fe” hacia sus propios mitos judeo-cristianos, era

considerado creación demoniaca: “es cosa muy perjudicial a nuestra santa fe católica”, y por tanto, debía ser “destruido y quemado”. (F. B. Sahagún 1577, lib. 4, pról.)

Teniendo en cuenta la fragilidad argumental del fraile franciscano ante un sistema tan complejo y, a la vez, tan significativo para las culturas originarias respecto al orden cosmológico, se puede concluir que su aborrecimiento fue consecuencia de la impotencia y frustración frente a un sistema que resultó ser muy superior y que, por tanto, no consiguieron erradicar, a pesar de todos sus esfuerzos. Así también, su testimonio permite comprender la importancia del *Tonalpohualli* en la vida social, política y espiritual nahua, no solo porque marcaba las fechas de las festividades religiosas, sino porque también se podía consultar la influencia de las fuerzas cosmogónicas de las criaturas recién nacidas para asignarles nombre.<sup>35</sup> Al cancelar la legitimidad del *Tonalpohualli*, Sahagún también atacó la autoridad de los *tonalpouhque*, quienes eran especialistas en leer e interpretar este calendario. (ver Ilustración 12).



Ilustración 18. La partera consulta con el *tonalpouhque* el *tonalli* o signo del recién nacido. (F. B. Sahagún 1577, lib. 4, cap. 16, 34)

Lógicamente, la figura del *tonalpouhque* resultaba un obstáculo para la dominación religiosa de la población nahua por parte de los clérigos regulares desde

<sup>35</sup> Para ahondar sobre la importancia del *Tonalpohualli* en la cultura náhuatl y la correspondencia de los signos en diferentes *Tonamatl*, se recomienda la consulta de Carlos Viesca (1998).



la primera mitad del siglo XVI: Por ello, desde en un principio se emprendió la celebración de bautizos masivos y la lectura del Requerimiento.<sup>36</sup>

Como consecuencia, en las primeras décadas se emprendió la destrucción de los centros ceremoniales acompañada de “conversiones masivas” en territorios dominados por los españoles y sus aliados tlaxcaltecas. Luego se dio paso a un estudio más profundo y riguroso de las culturas con el fin de establecer herramientas de identificación y erradicación ideológica y “antropológica” mediante tratados y proyectos educativos. Para este propósito, se desarrolló toda una infraestructura material y humana conventual e inquisitorial, con la que más tarde se compitió con el clero secular por el control religioso en el contexto de la Contrarreforma católica.

Desde las primeras décadas, los colonizadores trabajaron en la tarea de identificar la función social, simbólica y ritual del complejo sistema religioso mesoamericano y como advirtieron la gran autoridad de los *tonalpouhque*, rápidamente les hicieron blanco de sus hostilidades.

Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para aprenderla, porque contiene muchas dificultades y oscuridades. Y a estos que sabían esta cuenta llamábanlos *tonalpouhque*, y teníanlos en mucho y honrábanlos mucho; teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras, y así acudían a ellos en muchas cosas. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 4, pról.)

Por lo que respecta al tema del presente estudio, se tiene constancia de que los *tonalpouhque* presenciaban la ceremonia de designación de la partera como responsable de la atención del parto de las jóvenes nobles, en el cual se enunciaban los *huehuetlahtolli* o «palabras de los viejos»:

---

<sup>36</sup> El Requerimiento fue la primera figura jurídica utilizada por el rey Fernando el Católico, a partir de 1512, con el fin conquistar y/o esclavizar legalmente a los pueblos nativos de América. Este documento debía leerse a las comunidades indígenas para conminarles a aceptar "pacíficamente" la soberanía del monarca español, ya que de acuerdo con la Bula Papal *Inter Caetera* de 1493, todas las tierras americanas le pertenecían. Asimismo, debían aceptar la religión (católica), ya que era "la única verdadera". El documento terminaba con la amenaza de que, en caso de rechazar ser sometidos política y religiosamente, serían combatidos hasta su aniquilación, y/o esclavizados. (Martínez Peláez 1976)

También estáis aquí presentes, señores, los que sois padres de la república y nuestros señores, que tenéis las veces (sic) de dios sobre la república por ordenación del mismo dios. Y tenéis las personas y oficio de *Xúmotl*<sup>37</sup> y de *Cipactli*,<sup>38</sup> teniendo cargo y ciencia de declarar las venturas de los que nacen (F. B. Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1579) 2005, lib. 4, cap. 27, 172)

Esta cita es interesante porque muestra que el oficio de los *tonalpouhques* poseía una larga tradición que fue plasmada en la *Tira de la peregrinación mexicana*.<sup>39</sup> De acuerdo con esta peregrinación, en Teotihuacan, el pueblo mexicana se dividió en dos: una parte siguió su camino hacia el sur siguiendo a *Huitzilopochtli* (el hermano menor), llevándose consigo "la tinta negra y roja, los libros, las pinturas, se llevaron la sabiduría. Todo se llevaron: los libros de canto, las flautas, [...] todas las cosas de antigüedades y de los oficios mechanicos" (F. B. Sahagún, *Códice Florentino 1577*, lib. 10, 141); en una palabra: el *Toltecáyotl*, que era la tradición y la técnica toltecas.

Por su parte, la otra mitad del grupo, estaba integrada por cuatro ancianas y ancianos sabios *Oxomoco*, *Cipactonal*, *Tlaltetecui* y *Xochicahuaca* y era liderada por *Malinalxóchil*, la hermana mayor de *Huitzilopochtli*, quien permaneció en Tamoanchan-Teotihuacan, lo que permitió que, en conjunto, creasen el sistema calendárico. Esta tradición epistemológica ha sido identificada como *nahuallotl*, por Patric Johansson (1998). Este autor explicó que la noción de dualidad mesoamericana, al ser aplicada en todos los ámbitos, dio origen a dos tradiciones epistemológicas distintas: una de ellas destinada a la aplicación de la técnica tolteca para soluciones de obras públicas y relacionadas con la *teixiptla*, es decir, con la cara visible y técnica del conocimiento: *tlamachiliztli*. Y la otra, enfocada al saber relacionado con la energía cósmica, en su forma inmaterial que en náhuatl se denomina como *téotl*, pero que ejerce gran influencia en la vida humana:

La *nahuallotl* es a la *tlamachiliztli* lo que la Luna es al Sol, y en última instancia lo que el Cihuacoatl es al Tlahtoani y es muy probable que el segundo en mando encabezará a los encargados del saber siniestro y nocturno mientras que el Tlahtoani lo hiciera con los *tlatinime* de la Toltecayotl. (Hvidfeldt 1958)

---

<sup>37</sup> En el texto original en náhuatl aparece como *amoxomocoti*, que se refiere a *Oxomoco*.

<sup>38</sup> Se refiere a los *tonalpuhque*.

<sup>39</sup> La *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini* es un documento pictográfico que ilustra la migración azteca desde Aztlán hasta el asentamiento en Acolhuacan. Fue elaborado entre 1530 y 1541.

Por lo que respecta a la medicina nahua o *ticiyotl*, a lo largo de este estudio se ha afirmado que este sistema estaba integrado por ambas tradiciones: una de carácter práctico, relacionada con el conocimiento botánico, anatómico o astronómico que fue la que llamó la atención de los colonizadores para ser apropiada, aplicada y exportada, como se verá en el capítulo 4. Sahagún señala que la *ticiyotl* tenía un origen tolteca, por lo que, posiblemente, haga referencia al *tlamaquiliztli*:

Tenían [...] grandíssima experiencia y conocimiento los dichos tultecas, sabían y conocían las calidades y virtudes de las yervas, que sabían las que eran de provecho y las que eran dañosas y mortíferas, y las que eran simples. Y por la gran experiencia que tenían de ellas dexaron señaladas y conocidas las que en ahora se usan para curar, porque también eran médicos, y especialmente los primeros de esta arte, que se llamaban *Oxomoco*, *Cipactónal*, *Tlaltetecuín*, *Xochicaoaca*, los cuales fueron tan hábiles en conocer las yervas que ellos fueron los primeros inventores de medicina, y aun los primeros médicos herbolarios. (sic), (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (1579) 2005, lib. 10, Cap. 29, 186).

De esta nota, se ha de destacar, por una parte, el lenguaje masculinizante que tiene la traducción, y, por otra, el hecho de que el autor reconoce la autoridad de las cuatro figuras como los “primeros inventores de la medicina” y como “primeros médicos herbolarios”. No obstante, esta aceptación contrasta con algunas citas previas en las que el mismo autor destacaba el carácter ilógico e idolátrico del *Tonalpohualli* o la cuenta de las energías.

Por este motivo, es importante resaltar que la pareja primigenia *Oxomoco* y *Cipactonal* era la pareja fundadora de la medicina que había creado las bases que regían la práctica de las *temixihuitiani*, de las y los médicos *titícitl* y de los *tonalpouhque*. Sobre estos últimos, ya se ha mencionado que eran las personas especialistas en leer el

*tonalpohualli*; pero además leían el maíz y asignaban el nombre de infantes recién nacidos y pronosticaban su destino terrenal y mortuorio.

La importancia del *Tonalpohualli* radica en que consistía en un instrumento de las parteras y las mujeres que permitía llevar un control de la natalidad, puesto que era capaz de establecer periodos propicios para la abstinencia o para el goce sexual, dependiendo de su ciclo fértil y menstrual. De este modo, era posible establecer puntos de referencia que les permitiera calcular el tiempo de gestación humana de 260 días, que corresponde con la unidad de medida del *Tonalpohualli*. La intención de este recuento era prever si el nacimiento se daría en los días o periodos “benéficos” o “nefastos” y, asimismo, establecer la ceremonia de lavatorio, en la cual se designaba el nombre calendárico de los infantes. De ser así, el *Tonalpohualli*, a diferencia del *Xiupohualli*, tendría en cuenta el tiempo previo al nacimiento, que se consideraba un estado de *tlaquia*, lo que significa periodo de observación y estar a espera del amanecer existencial.

En este sentido y, teniendo en cuenta este elemento de cálculo, la idea de que *la semilla de*

*generación* es provista por la fuerza dual de *Ometéotl*, quien preside el treceavo cielo, no es gratuita. Al parecer, el *Omeyocan*, es decir, el lugar de la dualidad, no solo ocuparía una dimensión espacial específica, sino que además se trataría de una interacción cronotrópica de acuerdo con el tránsito del Sol (*Tonatiuh*) por las regiones cardinales celestes y subterráneas. De acuerdo con esta lógica, el treceavo cielo se

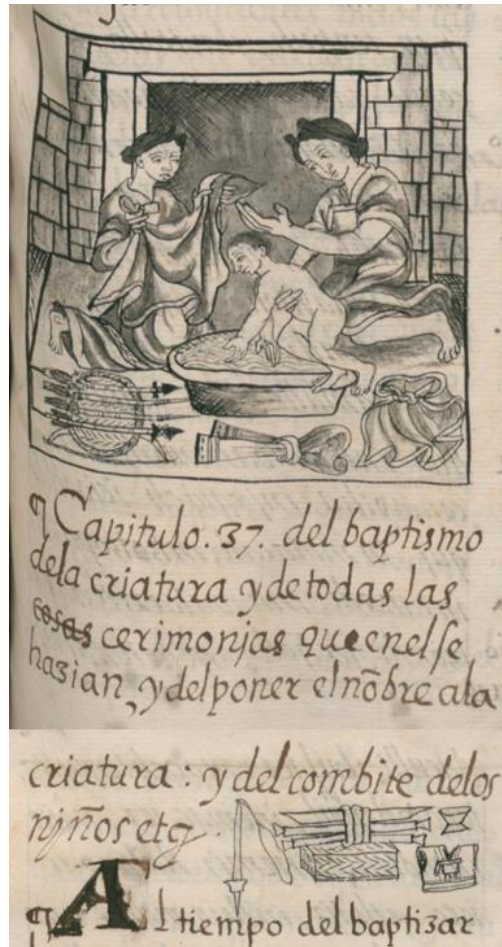


Ilustración 19. La partera realizaba dos lavatorios al recién nacido: el primero al nacer y el segundo a los cuatro días de haber nacido. En la imagen se aprecia a la partera bañando a la criatura mientras la madre le pasa una manta para secarla. A los pies de la tina se aprecian unas flechas que representan el vínculo entre sexo y género pues representan tanto el miembro viril y el semen, como el oficio propiamente masculino, que es la guerra. Por otra parte, las mantas de algodón representan tanto al hilado (como la capacidad de reproducción del cuerpo de mujer), como el oficio de tejer, que era propiamente femenino en la sociedad mexicana. (F. B. Sahagún 1577, lib. 6, cap. 37, 170 - 171)

referiría al lapso de veinte meses de trece días del calendario ritual, cuya cuenta total es de 260 días y equivale al periodo de gestación humana. Esto implicaría que el engranaje de este sistema de referencia lunar con el calendario solar, les permitió configurar un vínculo crono-trópico entre los ciclos cósmico y humano.

Dada su complejidad y su referencia femenina del tiempo, este conocimiento fue considerado como «idolátrico» por el fraile franciscano, quien aseguró que el *Tonalpohualli* no respondía a una lógica “natural”. El religioso intuyó que esta cuenta contravenía el dogma cristiano en sus principios básicos y, por ello, rechazó tajantemente al *nahuallotl* y se limitó a considerarlo una «superstición».<sup>40</sup> En cambio, sí aceptó el *tlamachiliztli*; es decir, el aspecto más técnico de la terapia y la herbolaria de las *temixihuitiani* y las *ticitl*. Esta diferenciación se hace evidente a través de su catalogación de las “buenas” y de las “malas” prácticas médicas:

La médica es buena concedora de las propiedades de yerbas, y raíces, árboles, y piedras, y en conocerlas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. [...] sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que les hace casi vuélvelos de muerte a vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace; sabe sangrar, dar la purga, echar medicina y untar el cuerpo, concertar los huesos, sajar y curar bien las llagas y la gota, y el mal de los ojos, y cortar la carnaza de ellos.

La que es mala médica usa de la hechicería supersticiosa en su oficio y tiene pacto con el demonio, y sabe dar bebedizos con que mata a los hombres; y por no saber bien las curas, en lugar de sanar enferma y empeora, y aun pone en peligro de la vida a los enfermos, y al cabo los mata, y así engaña a las gentes con su hechicería, soplando a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos de maíz que suele usar en su superstición, diciendo que por ello suele conocer las enfermedades y las entiende; y para usar bien de su superstición da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo papel, pedernal, navaja de la tierra, sacando todo lo cual, dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria. (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (1579) 2005, lib. 10, cap. 14, 129)

---

<sup>40</sup> En el estudio introductorio al Cuarto Libro (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España [1579] 2005), el cual estaba dedicado a *La astrología o arte de adivinar de los mexicanos*, Ángel María Garibay medita acerca del por qué Sahagún abrevió desproporcionadamente la versión castellana en comparación con los escritos que recibió de sus informantes. Una de sus hipótesis se basa en la persecución que sufrió el fraile por realizar sus estudios etnográficos, ya que sus escritos estuvieron amenazados con las llamas y, finalmente, le fueron requisitados y enviados a España.

## 2.3 El nacimiento en el mundo nahua

Como hemos visto en el apartado anterior, la cosmogonía mesoamericana poseía un carácter dual, el cual condicionaba el devenir del tiempo en el universo. Por ello, en la era del Quinto Sol (que es el actual), el origen de la humanidad responde a la necesidad de los dioses de mantener el tiempo, es decir, su función es contribuir al mantenimiento de los ciclos cósmicos y humanos. Así pues, en el presente apartado se analizará cómo era concebido el nacimiento en el mundo nahua tomando varios factores de análisis, como son las representaciones cosmogónicas, simbólicas, sociales, rituales y corporales.

### 2.3.1 *Huitzilopochtli*

En primer lugar, es necesario apuntar que, en la cultura mexicana, el nacimiento fue asociado a lo masculino mediante el mito de *Huitzilopochtli*, quien nace de *Coatlicue*, la Madre Tierra para defenderla ante la amenaza de muerte por parte de *Coyolxauhqui* (la Luna) y sus *Cenzonhuiznahua* (400 hermanos quienes son las estrellas del Sur (F. B. Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (1579) 2005, 271 - 276, lib. III, cap.1). Esta asociación se basa en el hecho de que, al salir de las entrañas de la tierra por la región del Este (*Tlapcopa*), el Sol en movimiento posee un carácter bélico que le permite vencer a las fuerzas nocturnas que le preceden y, gracias al esfuerzo, toma la fuerza para transitar cada día por el cielo hasta llegar al cenit, luego desciende hasta el ocaso y muere; entonces es comido por *Cipactli* y transita por el *Mictlán* y renace nuevamente.

Según Blanca Solares, este relato introducido por los mexicas, corresponde con su carácter bélico, propio de una sociedad altamente jerarquizada y patriarcal que enarbola la acción masculina como victoriosa sobre la femenina, la cual, además, es representada bajo formas “monstruosas”, como son *Coatlicue* y *Cihuacóatl*, cuyas características engullidoras aparecen como “insaciables” (Solares, Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo 2007, 308).

Tales afirmaciones no son introducidas o creadas por Solares, sino que ya fueron repetidas de manera reiterada por los clérigos mendicantes desde el siglo XVI, quienes, bajo la mirada del puritanismo católico, se intimidaban ante aquellas figuras que representaban a una potencia materna. Además, la figura de Huitzilopochtli, que representa lo masculino, es un diminuto colibrí de color verde-azul iridiscente, que, a pesar de su pequeñez y de su aparente fragilidad, se sostiene en el aire y vuela ágilmente. De ahí que su nombre sea “Colibrí zurdo” y represente la fuerza de voluntad por su vínculo con el corazón que se encuentra del lado izquierdo del pecho, un área corporal considerada “masculina” por su carácter aéreo, ya que contiene los pulmones.

Resulta significativo que dada la importancia que en la sociedad mexicana tenía la fuerza de voluntad humana, frente al destino divino que se determinaba al nacer como al morir, *Huitzilopochtli* fuese representado por el ser vertebrado más pequeño del reino animal: el colibrí. Una diminuta ave de plumaje iridiscente verde-azulado y pecho rojo, capaz de suspenderse en el aire gracias a dos cualidades extraordinarias: con su aleteo casi imperceptible al ojo humano por sus cien aleteos por minuto y el poco común movimiento circular de sus alas y transitar por el cielo y se alimenta del néctar de las flores a través de su largo pico. Su corazón puede latir más de mil veces por minuto según los estudios del investigador Christopher Clark, de la Universidad de Berkeley (National Geographic).

*Huitzilopochtli*, representación del Sol naciente por los mexicanos fue identificado como Dios de la guerra por los españoles; sin embargo, si nos permitimos mirar más allá de la mirada colonial, y partiendo de la noción del conocimiento situado, podríamos encontrar que su significado va más allá de ser el Dios de la Guerra. La traducción literal “Colibrí izquierdo” carece de sentido lógico fuera del mapa mental mexicano. Por ello, debe ser comprendido desde la metonimia y la polisemia tan comunes en la lengua náhuatl, siendo alegoría de la fuerza de voluntad que se haya

en el corazón.<sup>41</sup> Ello implicaría concebir que la fuerza de voluntad puede transformar el designio divino, el cual no era considerado como una determinación inamovible, sino como una tendencia marcada como por una especie de inercia cosmogónica, que podía ser redireccionada por la fuerza de voluntad de un ser diminuto y vulnerable, frente a las potencias divinas originarias de naturaleza femenina. De ahí resulta muy significativa la asociación del vínculo entre el dios solar *Nanahuatzin*, que es un dios enfermo y débil, pero valiente, quien de acuerdo a la tradición Teotihuacana, sin pensarlo, se sacrifica a través del fuego para dar origen a una nueva era temporal marcada por la sucesión de luz y de oscuridad( Lifshitz, 2011).

### **2.3.2 Tlahuahuanaliztli: el nacimiento como la batalla entre la vida y la muerte**

Una de las fiestas más importantes del calendario mexica era el *Tlacaxipehualiztli*, en el segundo mes solar, que estaba presidido por Tezcatlipoca Rojo y/o *Xipe-Tótec* «Señor despellejado». Uno de los rituales de esta festividad representa este proceso de preparación del terreno para la siembra y, por tanto, para la renovación. De esta forma, se explica que, la Tierra con el inicio de la temporada de lluvias, toma un nuevo revestimiento y es propicia para albergar los campos de cultivo. Para ello el suelo seco que deberá ser raspado y preparado para que al arribo de la temporada de lluvia esté fértil y sembrado para el mantenimiento de la vida.

Otro ritual de este periodo estaba dedicado al renacimiento del Sol, es decir, el desprendimiento de aquello que se había gestado en las entrañas de la Tierra y que debía salir al mundo, al *Tlaltípac*. En este contexto, el nacimiento, cuyo sujeto es el que nace, implicaba una batalla entre la vida y la muerte a través del ritual que fue renombrado como «sacrificio gladiatorio» por los cronistas novohispanos y que así se sigue nombrando hasta la actualidad. Este se desarrollaba durante varios días:

Hacían subir al cautivo sobre la piedra redonda. A manera de muela. Y estando sobre la piedra el cautivo, venía uno de los sacerdotes vestido con

---

<sup>41</sup> Además, se ha de recordar que en el pensamiento nahua existen tres entes anímicos en el cuerpo humano: el cerebro (*tonalli*), el corazón (*teyolia*), y el hígado (*ihíyotl*). (A. López Austin 2008, 397-398)



un cuero de oso, el cual era como padrino de los que allí morían, y tomaba una soga, la cual salía por el ojo de la muela, y atábale por la cinta con ella. Luego le daba su espada de palo, la cual en lugar de navajas, tenía plumas de aves pegadas por el corte, y dábale cuatro garrotes de pino con qué defendiese y con qué tirarse a sus contrarios.

[...] Luego los que estaban aparejados para la pelea [que eran dos guerreros águila que representaban el día, y dos guerreros jaguar que representaban la noche y el inframundo] comenzaban a pelear con el cautivo de uno en uno. Algunos cautivos que eran valientes cansaban a los cuatro peleando, y no le podían rendir.

Luego venía otro quinto, que era izquierdo,<sup>42</sup> el cual usaba la mano izquierda por derecha: éste le rendía y quitaba las armas, y daba con él en tierra; luego venía el que se llamaba *looanllaoaóá*, le abría los pechos y le sacaba el corazón. (F. D. Durán 1579)

Fray Diego Durán señala que esta ceremonia se llamaba *tlahuahuanaliztli*, que quiere decir "señalar o rasguñar", que implica que al dar un toque "que saliese sangre, en pie, o en mano, o en cabeza, o en cualquier parte del cuerpo, luego se hacía afuera, y tocaban los instrumentos y sacrificaban al herido, y de esta manera, los que estaban atados, por tener un poco más la vida, se guardaban de no ser heridos, con mucho ánimo y destreza, aunque al fin venían a morir (F. D. Durán 1579, t. 1, 99).

Entre los códices que ilustran este rito, se encuentran el *Códice Florentino* (F. B. Sahagún 1577) de nahua, el *Códice Nutall* de origen mixteco o el *Códice Durán*, entre otros. Se ha elegido la imagen del Códice Tudela (Batalla Rosado 1999) porque nos permite analizar este rito desde la perspectiva del nacimiento como un combate entre la vida y la muerte. En primer lugar, el cautivo era adornado con plumas en el cuerpo y en el palo que le servía de defensa, las cuales representaban el inicio de la vida humana fuera del útero, pues al transitar de un medio líquido y anaerobio a uno aerobio, la respiración es el elemento primordial para sobrevivir en ese nuevo medio. Por otra parte, es muy significativo que el cordón que iba del centro del *temalacatl* o piedra sacrificial, la cual representaría a la placenta, sujetaba al cautivo por la cintura mientras éste luchaba sucesivamente con guerreros Jaguar, representantes de la noche

---

<sup>42</sup> Es significativo el simbolismo de este quinto guerrero zurdo, pues el cinco representa al Quinto Sol y que sea zurdo hace referencia a *Huitzilopochtli* «colibrí zurdo», que simboliza al corazón que late en el lado izquierdo.

y el inframundo, y con guerreros Águila, representantes del cielo diurno, el aire y el movimiento.

Esta batalla “sagrada” simbolizaba el dilema entre la vida y la muerte que implica el nacimiento, porque representa su destino inicial, es decir, vivir o morir durante ese periodo en tránsito. En este sentido, es muy representativo el concepto de estrella que definía al destino de los recién nacidos, pues posee dos formas básicas: por un lado, las criaturas nacidas vivas (representadas de color rojo) eran consideradas como *Citlaltónac*, que es la estrella brillante que ilumina el mundo durante el día: el Sol. Por su parte, las estrellas nocturnas o *Citlali* pertenecían a la diosa *Citlalinicue*, quien tiene su faldellín de estrellas para cubrir la superficie. Las estrellas, a su vez, representan a aquellos infantes que no habían podido nacer, es decir, los nonatos o los neonatos muertos tras el parto. Estos permanecían alimentados por el árbol nodriza o *Chichihuacuahco*, identificado como la Vía Láctea.



Ilustración 20. Ritual *tlahuahuaniztli*, «sacrificio gladiatorio» que representa la concepción del nacimiento como una batalla sagrada en la que el cautivo (real y simbólico) lucha sucesivamente con guerreros Jaguar y Águila, que representan el dilema del nacimiento que es permanecer en la entraña materna de oscuridad y convertirse en una estrella nocturna, o salir a la vida exterior en un medio luminoso y aéreo. Todo ello, mientras se está atado a la placenta a través del cordón sagrado y portando como arma las plumas, símbolo de la respiración. (Códice Tudela 1530 - 1554)

Ahora bien, en los casos en los que la criatura nacía viva, la partera daba cantos de victoria, que fueron reproducidos por los guerreros cuando tomaban un prisionero en los campos de batalla. No obstante, después de recorrer por toda la simbología del parto que significaba el tránsito del claustro materno oscuro y silencioso al ámbito

masculino, los sonidos emitidos por la *temixihuitiani* debían simbolizar la llegada del recién nacido al mundo luminoso y sonoro. Además, la partera le recibía con estas ceremonias:

*Tlacatiani* [nacido]

Estas gentes de esta Nueva España, los cuales, luego que les nacían los hijos, lo primero que hacían era cortarle el ombligo y enterrarlo y luego la partera lababa a la criatura, diciendo estas palabras: recíbate el agua, por ser tu madre la diosa *Chalchihuitlycue*, *Chalchihuitlatoilac* y póngate el laboratorio para labar y quitar las manchas y suciedades que tienes de parte de tus padres y límpiete su corazón y de buena y perfecta vida. [...]

Y esto os suplico por razón de estar cometido a vos, de parte de los dioses, el quitar, lavar y limpiar todas las malas fortunas y todas las manchas de los que vienen a la vida mortal. Señora mía, quede esta criatura limpia, pues tenéis virtud y poder para ello. Otra vez tomaba a repetir estas palabras, diciendo: señora diosa del agua, recibida la criatura venida y nacida en este triste mundo. Y tomando el agua en la mano derecha, soplabla y poníasela en la boca, pecho y cabeza y decíale: recibe, niño, a tu madre *Chalchihuitlycue*, que es diosa del agua y ella te reciba para sustentarte en el mundo. Hecha esta ceremonia lavábale todo el cuerpo y decía: descienda en el lavatorio en que te lavé, el dios invisible, y límpiete de las malas fortunas que antes que nacieses te dieron los dioses, y quite y aparte de ti los pecados y suciedades que tomaste de tus padres. Hecho esto envolvía la criatura en sus pañales, diciendo: niño, más precioso que todas las cosas, *Ometechtli* y *Omecihuatl* te criaron en el cielo doceno para venir al mundo y nacer en él; pues sábetete (niño mío) que este mundo donde has venido es triste y doloroso y lleno de trabajos y miserias, y es un valle de lágrimas; y, creciendo en él, has de comer pan con dolor trabajado de tus manos; y remataba estas ceremonias la partera con decirle: Dios te guarde y libre de tantos estropiezos como has de hallar, viviendo. Esto decía en voz baja.(sic) (F. J. Torquemada (1615) 2010, lib. 13, cap. 16, 198-199)

Después, la *temixihuitiani* enterraba el ombligo o *xictli* del neonato de acuerdo con el rol de género que debía asumir: si era niño, lo enterraban en el campo de batalla, si era niña, lo enterraba en el interior de la casa (F. B. Sahagún (1579) 2005, 185, lib VI, cap. XXXI). Asimismo, encontramos la representación de la influencia de distintas deidades sobre el destino natal de neonatos a través del cordón umbilical. Esto significa que el *xictli* no sólo representa el ligamen con el origen del neonato, sino también su destino, de acuerdo con la fecha de su nacimiento y, por ello, dicha fecha

le era asignada como nombre. Por ello en el *Códice Borgia* se representa a los neonatos con las deidades que regían sus signo.<sup>43</sup>



*Ilustraciones 21, 22 y 23.* Deidades del *Tonalpohualli* que rigen los veinte signos de los recién nacidos realizan tres actividades diferentes. En la ilustración 21 sostienen los cordones umbilicales como símbolo de la determinación de su destino. En la *Ilustración 22* los neonatos son marcados por el símbolo del sacrificio mediante las puntas de hueso, pero dependiendo de su signo, son amamantados por *Tlazoltéotl* y por *Tecucitécatl*. Por último, en la *Ilustración 23*, los infantes son amamantados por dos diosas: una con falda terrestre porque está confeccionada con la piel de *Cipactl* y la otra viste una falda con elementos lunares. En las tres páginas representan deidades asociadas con el parto. Cada una de las veinte secciones contiene cuatro signos de día. La sección inferior de la página 17 contiene una gran representación de *Tezcatlipoca*, con signos del día asociados con diferentes partes de su cuerpo. (*Códice Borgia* prehispánico, 15, 16 y 17)

## Resumen

Teniendo en cuenta que la dualidad masculina/femenina era el principio universal del pensamiento nahua y, que esta estaba representada bajo la figura de *Ometéotl*, que daba origen a la vida humana, la cual se gestaba en un ámbito propiamente femenino, se puede afirmar que en el pensamiento nahua del siglo XVI el Orden Simbólico de la Madre ostentaba un lugar primordial e imprescindible en el orden del mundo. Esto ayuda a comprender la importancia de la figura materna en la mentalidad, en la cosmovisión y en la organización social nahua.

<sup>43</sup> El *Códice Borgia* (Bibl. Vat., Borgia messicano 1), también conocido como *Codex Borgianus*, *Manuscript de Veletri* y *Códice Yohualli Ehecatl*, es un códice prehispánico con contenido calendárico y ritual. Lleva el nombre del cardenal italiano del siglo XVIII, Stefano Borgia, que lo poseía antes de que fuera adquirido por la Biblioteca Vaticana después de la muerte del cardenal en 1804.

Por lo que respecta a la medicina nahua o *ticiyotl* reconocía a *Cipactónal* y *Oxomoco* como figuras fundadoras; además, por su naturaleza femenina y masculina, también se les atribuía la sistematización de *Tonalpohualli*, una cuenta que consta de 260 días divididos en 20 trecenas que combinaban veinte signos y trece numerales. Este calendario era muy significativo para las *temixihuitiani* por varios motivos. En primer lugar, debido a su correspondencia con la duración promedio del periodo de gestación humana (260 días) y al coincidir con el primer día de la semana 38 del embarazo, que en el sistema médico actual es la que marca el término del desarrollo fetal, les permitía llevar un control del periodo gestacional. Además, servía para asignar el nombre calendárico a los recién nacidos mediante el baño ritual que las *temixihuitiani* realizaban al cuarto día de su nacimiento.

Esto nos ayuda a comprender por qué, en el *Tonalpohualli*, el onceavo mes, *Ochpaniztli* o “Barrimiento”, estaba dedicado a festividades rituales a *Tlazoltéotl* como regenta del signo; a *Cipactonal* y *Oxomoco*, como fundadoras del *ticiyotl*; a *Toci*, “nuestra abuela”, patrona de las *temixihuitiani*; a *Temazcalteci*, la “abuela de los baños de vapor” y a *Yohualtíctil*, patrona de las y los *tíctil*. Estas figuras de carácter femenino regentaban el sistema médico o *ticiyotl*.

Además, se ha de tener en cuenta que la narrativa que asoció la representación del cuerpo femenino - Tierra con lo pecaminoso, con lo sucio y con lo demoníaco fue elaborada en el contexto de la imposición violenta de la hegemonía europea sobre los pueblos originarios del Anáhuac. Para ello, primero fue necesario desvirtuar la asociación sagrada entre la capacidad reproductiva femenina y la Tierra, ya que desde el punto de vista cristiano fue reinterpretada como algo intrínsecamente sucio, pues lo “terrenal”, y lo ligado a lo corporal estaba infravalorado frente a lo “celestial” o “divino”, identificado como “alma”. Dicha intencionalidad marcó la elaboración de las fuentes durante el siglo XVI, a manos de Sahagún, cuyas obras fueron recopiladas por sus alumnos de la nobleza indígena, adoctrinados por la asimilación al régimen colonial.

Más allá de su carácter sagrado, la mirada colonialista demonizó a la “parte femenina del cosmos” o al Orden Simbólico de la Madre mesoamericana mediante una ideología que asoció el cuerpo femenino y su sexualidad con lo infernal, al asumir una identificación del “inframundo” con el infierno, el cual, según la mentalidad cristiana, está bajo el dominio del demonio. Así, desde una mirada misógina, el cuerpo femenino fue asociado con la idea de pecado y suciedad, y se le subordinó frente al ideal de “pureza” del alma, a lo celeste de naturaleza masculina, bajo esta religión monoteísta en la que el Dios único, todopoderoso aspiraba a establecer la hegemonía masculina-blanca-europea-cristiana y asumía la otredad como un peligro para su fe, que debía ser “extirpado y dominado”.

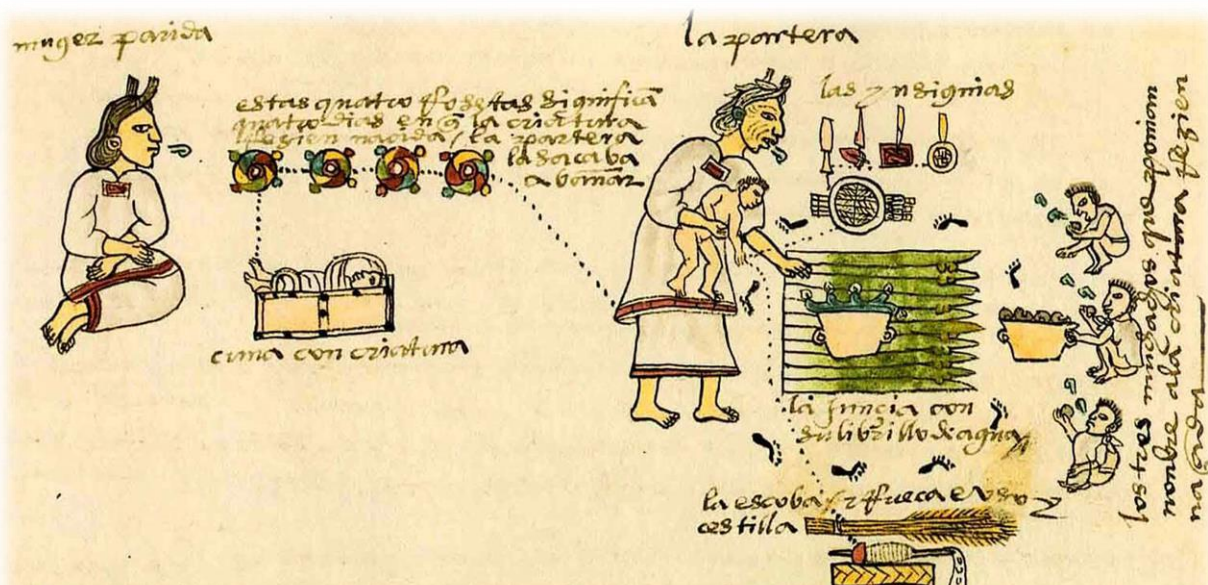


Ilustración 24. A los cuatro días de nacido, la partera lavaba al bebé. El agua, junto con las palabras rituales dedicadas a la diosa *Chalchitlicue*, servían para la purificación tanto de las malas influencias de los dioses, como de la “suciedad” generada del acto sexual. A los lados de la tina se aprecian insignias relacionadas con la asignación de roles de género: el escudo, las flechas y las insignias del oficio de su padre representan la masculinidad; mientras la escoba (símbolo de purificación), el algodón (el primer parto y la virginidad femenina) y el *malacatl* (rueca) simbolizan oficios de mujeres. (Códice Medocino 1540, 57r)



# CAPÍTULO 3. El parto, o *mixihuiliztli*, en el pensamiento náhuatl

---

## 3.1 Representaciones del cuerpo femenino en la cultura nahua

La concepción del cuerpo femenino en la cultura nahua debe ser comprendida en el marco de la cosmovisión mesoamericana sobre lo que Alfredo López Austin identificó como “La parte femenina del cosmos” (1998). Este punto de partida es muy significativo porque si bien han existido múltiples aproximaciones al estudio de las representaciones de lo femenino en las sociedades mesoamericanas, la mayoría de ellas lo han encasillado en el ámbito de la fertilidad y de lo doméstico, salvo algunas miradas más amplias que le otorgan una dimensión simbólica cosmogónica, como son la del mismo López Austin (1998), la de Blanca Solares (2010) y la de Félix Baez - Jorge ([1988]2000) que se basa en la conjunción de las miradas de Mircea Eleade (1983) y el materialismo histórico.

Para comenzar, es necesario definir que la cosmovisión es la representación simbólica del universo, por tanto, es la manera en que una comunidad comprende el orden y el sentido del mundo que le rodea y del cual forma parte. La estudiosa Joanna Broda ha definido a la cosmovisión como la “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda 1991a, 462). Asimismo, desde esta perspectiva la cosmovisión se compone de distintos elementos, como son: el sistema de creencias, las explicaciones mitológicas del mundo, el lugar del ser humano en relación con el universo, las identidades integradoras del imaginario colectivo.



Tomando en cuenta la mirada hermenéutica del giro lingüístico y la perspectiva del feminismo de la diferencia sexual, la cosmovisión náhuatl podría ser considerada como un metarrelato<sup>44</sup> mediante el cual se da sentido socio - simbólico a los vínculos del ser humano, desde su corporeidad masculina, femenina o intersexual, con el medio ambiente próximo, con los fenómenos naturales que determinan los ciclos vitales y con el cosmos.

Es necesario especificar la importancia que posee la morfología corporal humana en el pensamiento nahua, porque siendo ésta una representación a escala del orden cosmogónico, la diferencia sexual no resulta algo irrelevante, sino por el contrario, es un factor “primigenio” ya que, de acuerdo a esta cosmogonía, la combinación de ambos elementos: femenino y masculino, posee un carácter teleológico universal, de acuerdo a la era del Quinto Sol, que da origen a la humanidad y a su par del reino vegetal: el maíz, que se caracteriza por contener en sí mismo ambos órganos sexuales: masculino y femenino.

De acuerdo con los estudios de López Austin, la diferencia sexual es transversal a todos los niveles de la cosmogonía nahua, de ahí su relevancia (Austin 1998). Esta línea de pensamiento está estrechamente vinculada con la idea de Equilibrio, pero también con la existencia, ya que la anulación de una u otra fuerza implicaría la destrucción del ecosistema vital, sin el cual no es posible la existencia humana. Es por ello que la preocupación mesoamericana por mantener el equilibrio universal equivalía a concebir la necesidad de equilibrar ambas fuerzas para garantizar la continuidad de la vida. Bajo este orden de ideas, *la vida* era lo más significativo de la existencia, ontológicamente hablando. La sociedad nahua representó la dualidad mediante la figura de *Ometéotl*, que significa “dos fuerzas” y se constituye por *Ometecíhuatl*, Señora de la dualidad y *Ometecuhtli*, Señor de la dualidad (León-Portilla, La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes [1956] 1997).

---

<sup>44</sup> Metarrelato, en el sentido dado por Stephens (1998): un esquema de cultura narrativa global o totalizador que organiza y explica conocimientos, fenómenos y experiencias.

A decir de López Austin, el pensamiento nahua ubicaba al ser humano en el centro del cosmos, nacido en lo temporal en la culminación del equilibrio de los cinco puntos del plano terrestre y por ello en él confluían todas las calidades de componentes del universo. Tales componentes debían participar en el ser humano de forma equilibrada, haciendo en él la síntesis ordenada y estable del universo. Esto porque como especie se veía como una representación a pequeña escala del universo y se concedía el máximo equilibrio. En este sentido, "el concepto de individuo tenía que responder, en términos también de equilibrio, a las patentes desigualdades biológicas y sociales: sexo, edad, grado de sociabilidad, posición grupal e intergrupal, cambios anímicos, temperamento, variaciones de salud, etc." (A. López Austin 1995, 25)

Por lo que respecta al tema particular de este apartado, se ha de decir que en la cosmovisión nahua la dualidad también influye en las nociones acerca de las fuerzas anímicas del ser humano, de su representación corporal, sea femenina o masculina, y de sus funciones vitales. De ahí que resulte imprescindible considerar la nomenclatura nahua del cuerpo femenino de sus partes principales y más externas, para después identificar las relacionadas con su capacidad reproductiva. El propósito de esto es comprender con mayor profundidad la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*.

### **3.1.1 Nomenclatura nahua del cuerpo femenino y de sus procesos fisiológicos**

Para aproximarnos a la concepción del cuerpo femenino en la cultura nahua es necesario tener en cuenta la nomenclatura. Hemos partido del estudio histórico de López Austin (Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas 2012) para identificar el nombre que se daba a las distintas partes del cuerpo humano. Luego nos enfocaremos en el análisis de la nomenclatura relacionada con el cuerpo femenino y con aquellas partes que resultan significativas para la comprensión de la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*, así como de los procesos fisiológicos femeninos relacionados con su capacidad de dar la vida y con sus estados corporales.

### **Tonacayotl, cuerpo humano (femenino o masculino)**

1. *Totlac* (parte superior de cuerpo)
2. *Tlalli* (parte inferior del cuerpo)

La figura de un hombre desnudo se encuentra rodeado por los 20 signos del *Tonalpohualli*, cada uno de ellos vinculado por una línea a una parte del cuerpo. La imagen es acompañada de la siguiente explicación:

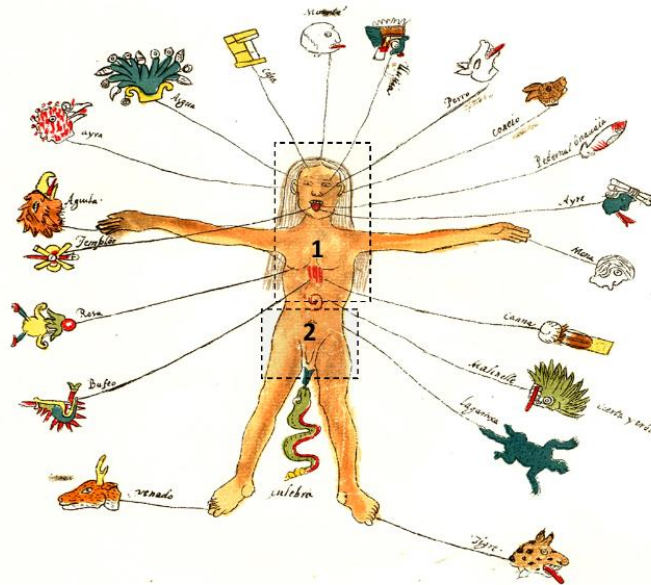


Ilustración 25. *Tonacayotl*, el cuerpo humano e influencias de los 20 signos del *Tonalpohualli*. (Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 54r)

Estas son las veinte letras o símbolos, los cuales decían que tenían dominio sobre los hombres, como aquí se presenta, y de este modo los medicinaban cuando alguno se enfermaba o verdaderamente le dolía alguna parte del cuerpo y la influencia del signo:

Bufe [lagarto o *cipactli*] – hígado,  
rosa [*xóchitl*] – tetillas,  
temblor [*ollin*] – lengua,  
águila (*cuauhtli*) - brazo derecho,  
ayra [*cozcacuauhtli* o buitre] - oído derecho,  
conejo [*tochtli*] - oído izquierdo,  
pedernal [*tecpatl*] – dientes,  
aire [*ehécatl*] – aliento,  
mona [*ozomati*] - brazo izquierdo,  
perro [*itzcuintli*] – corazón,  
hierba (*malinalli*) – intestinos,  
lagartija [*cuezpalli*] - matriz de las mujeres,  
jaguar [*ocelotl*] - pie izquierdo,  
serpiente [*cóatl*] - pene y vagina.

[...] los médicos usaban esta figura cuando curaban; y según el día y hora en la cual alguno se enfermaba, así veían si la enfermedad estaba de acuerdo con el signo que reinaba. De lo cual se deduce que esta gente no era tan bestial como algunos la suponían, porque tenían tanto orden y concierto en sus cosas y usaban del mismo medio que

usan los astrólogos y médicos entre nosotros. (Códice Vaticano Latinus 3738 1566, 54r)

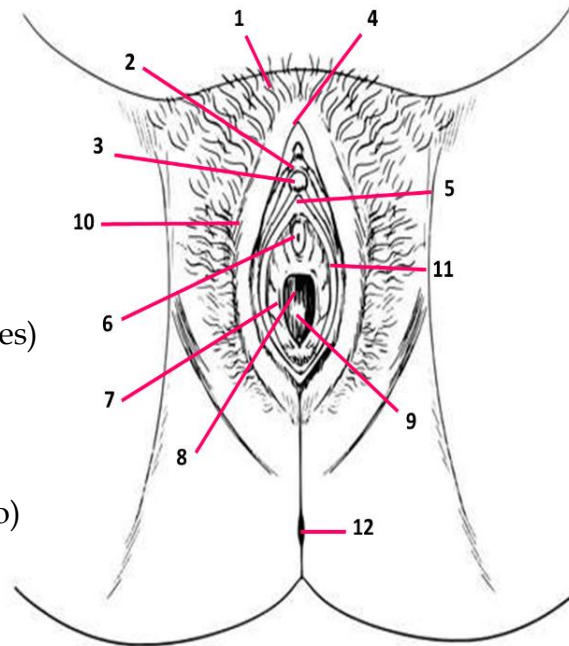
Es importante destacar algunas atribuciones entre signos y partes corporales que resultan significativas para la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*, como son: la correspondencia del signo *cuezpalli* con la matriz de las mujeres; posiblemente porque la *cuezpalli* o lagartija es una versión pequeña de la figura del Lagarto *Cipactli*, que fue asociada con la figura de la Gran Madre por Blanca Solares (2007, 11). A pesar de su pequeñez, el duodécimo signo: *Cuezpalli* (Lagartija), era un signo de muy buena ventura de acuerdo a los registros de Sahagún y sus alumnos:

[...] decían: que los que nacen en este signo serían muy esforzados y nerviosos y sanos del cuerpo, y que las caídas no les empecerían, como no empecen a la lagartija cuando cae de alto abajo, que ningún daño siente, sino luego se va corriendo. Estos tales serían muy grandes trabajadores y con facilidad allegarían riquezas. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, Lib. IV, Cap. XXIII)

También es significativa la asociación del signo *cóatl*, “serpiente” con el pene y con la vagina, sobre este asunto ahondaremos en el apartado dedicado a *Cihuacóatl* (Serpiente hembra) y de su relación con la maternidad. Por lo que respecta a los órganos externos femeninos, la nomenclatura nahua del siglo XVI incluía varias denominaciones: *cihuapilli* o *tepilli*, que equivalen a “la vulva”. Así también, las partes concretas de la vulva fueron registradas por el fraile Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua Mexicana y Castellana* (1571). A continuación se ofrecen algunos esquemas tanto de los órganos sexuales, como del estado de embarazo.

## **Cihuapilli, la vulva**

1. *Imaxtli* (vello púbico)
2. *Zacapilli* (clítoris)
3. *Zacapilcuatl* (glande del clítoris)
4. *Tepilcamatl* (hendidura de labios mayores)
5. *Picca* (pliegue de labios menores)
6. *Chittolli*\* ? (meato urinario)
7. *Tepilcamaxitecuilli. Tepilixcuatl* (vestíbulo)
8. *Ittaloya. Paquia* (orificio vaginal)
9. *Fluidos*
10. *Tepiltentli* (labios mayores)
11. *Tepiltexipalli* (labios menores)
12. *Tzincamactli. Tzintli. Tzoyotl* (ano)



*Ilustración 26. Nomenclatura nahua de cihuapilli o vulva. Basado en López Austin (2008, 128) y Molina (1571)*

**Nomenclatura nahua relacionada con *tepilli*** (basada en Molina (1571, 103) y López Austin (2012, 184)):

*Tepilhuan*: hijos o hijas

*Tepilhuan teixiuiuan*: nietos descendientes.

*Tepillaliloni pahltli*: "mandrágora" .

*Tepiltala*: mujer de natura grande y muy abierta.

*Tepiltzonyaca*: muger estrecha de su natura.

*Tepiloxitl / Tepiloxyotl*: Sustancia pingüe de los genitales femeninos externos. "El ungüento de trementina de los genitales femeninos externos", o esmegma.

*Tepiltemalatl*: Flujo genital femenino purulento / "El líquido purulento de los genitales femeninos externos.

*Tepiltzocuitlatl*: Flujo espeso de los genitales femeninos: este tipo de flujo, por su carácter pegajoso se relaciona con el periodo infértil del ciclo menstrual o *meztli*.

*Tepiltzoncualactli*: "El humor de los genitales femeninos externos que hace hebra".

Llama la atención la identificación de distintos tipos de fluidos vaginales porque denota el conocimiento del cuerpo femenino, de sus procesos fisiológicos y de su analogía con la salud sexual y con la planificación reproductiva. En específico, el *tepiltzoncualactli*, que es descrito por Molina como "El humor de los genitales femeninos externos que hace hebra", se caracteriza por ser un flujo adherente que se estira. Por esta cualidad filiforme se le relaciona con la ovulación y servía para identificar el periodo fértil del ciclo femenino que se caracteriza por el aumento de la humectación genital y de la libido. No en vano *Tlazoltéotl*, imagen simbólica de la libido y de la oxitocina, porta como insignia la creación de hilo mediante un *malacatl* o huso hecho con hueso, el cual está cargado de hilo de algodón que forma una madeja semejante a una mazorca de maíz, que en náhuatl se dice *cemmalacatentli*. Además, *Tlazoltéotl* porta como tocado bandas de *tlapochintli*, algodón escarmenado y vareado, listo para ser hilado.



Ilustración 27. *Tlazoltéotl* con tocado de algodón y *cemmalacatentli*. (Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 22v)

Tales asociaciones creativas entre el hilado, el placer sexual y los estados fisiológicos de las mujeres no sólo formaban parte de la cultura popular nahua, sino que habían trascendido a la dimensión cosmogónica mesoamericana a través de la representación de *Tlazoltéotl*, quien regenta el onceavo mes del *Tonalpohualli*. Por ello, se puede afirmar que forma tales analogías formaban parte del conocimiento *nahuallotl*, que se enmarca en una tradición epistemológica basada en la observación minuciosa de los procesos fisiológicos y de su sistematización a través del complejo sistema calendárico que marcaba la correlación entre la organización social, los fenómenos naturales, el ciclo agrícola y la cosmogonía. Por ello, es importante conocer la manera en que nombraban a los órganos reproductivos internos y los relacionados con la gestación.

## Nomenclatura nahua de órganos reproductivos internos y *netlaliliztli* (embarazo)

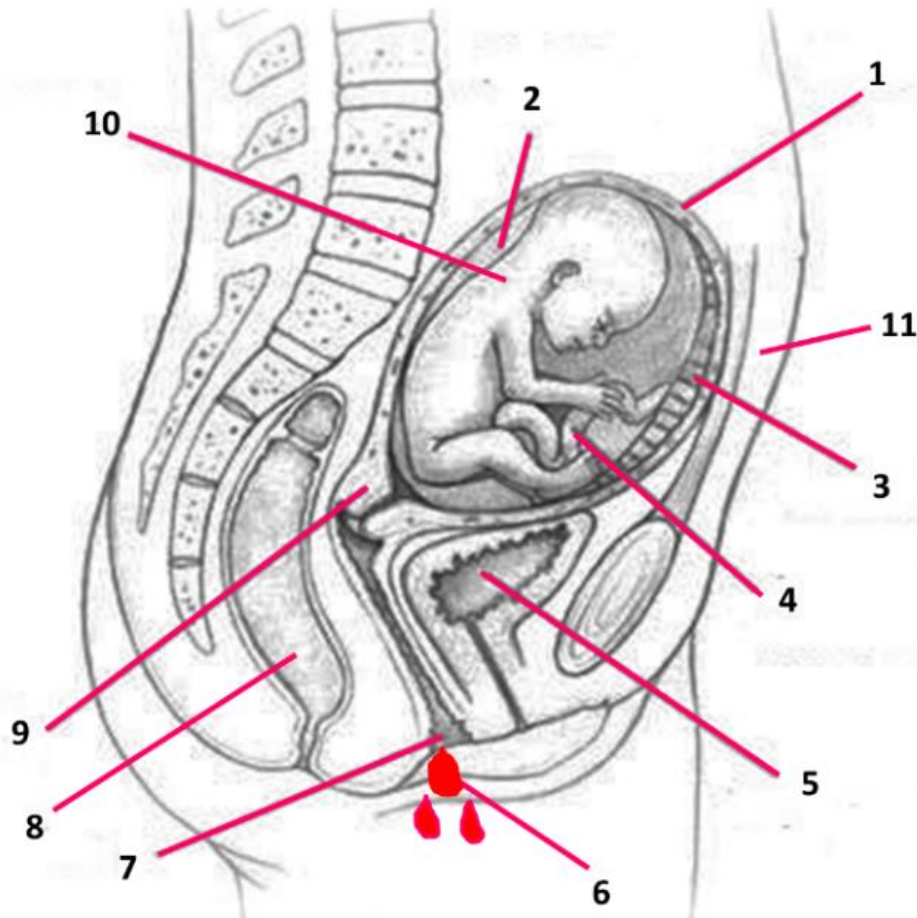


Ilustración 28. Nomenclatura nahua de *netlaliliztli* o estado gestacional. Basado en López Austin (2008, 128) y Molina (1571).

1. *Cihuatl. Cihuyotl. Nantli. Nanyotl. Tenantiliztli. Tlaccatcayotl* (útero)
2. *Conexiquipilli* (amnios)
3. *Tlahellotl, iuicatl, cihua tlayelli* (placenta)
4. *Xicmecayotl* (cordón umbilical)
5. *Atl. Axixtli* (orina)
6. *Tepilextli* (sangre del órgano sexual)
7. *Tepilixcuatl* (Vestíbulo vaginal)
8. *Cuilchilli* (recto)
9. *Tepilcuaxicalli* Vagina y cuello uterino: el vaso interior de la natura de la mujer
10. *Tlapictli* - criatura
11. *Cihuititl* (vientre de mujer)



- 12. *Chichihualiztli* (mama)
- 13. *Chichihualyacatl* (pezón)
- 14. *Chichihualyacahuitztl* (ápice del pezón)
- 15. *Chichihualayotl. Memeyallotl* (leche)

Mujer embarazada: *oitlcauh, otztli, ococox*  
Parto: *tlaconehuitl, piluatiyotl, mixiuhcayotl*  
Parturienta, parida: *mixiuhca*

*Ilustración 29.* Nomenclatura nahua de *Chichihualiztli*. Basado en López Austin (2008, 154 - 155) y Molina (1571).

### 3.1.2 Representación de los estados femeninos

El hecho de que el cuerpo humano se considerara como parte de *Cipactli*, determinaba que sus procesos y etapas también tuvieran una representación simbólica que vinculaba cuerpo y tiempo. En este sentido, es necesario mencionar brevemente los estados femeninos y su representación simbólica y temporal respecto las cuatro edades básicas: infancia, juventud, madurez, vejez, en relación con la cuenta de los años

#### **Niña, conetontli**

De acuerdo con la cuenta de los años *Xiumocpilli* (periodo compuesto por 52 años), la etapa infantil abarcaba hasta la pubertad y era representada por el primer atado de años representado por 13 cañas anudadas.

*Xilonen* era la representación de la infancia femenina, también conocida como “diosa del maíz tierno” o “algodón en flor”; ella representa el primer retoño del maíz, que es la infancia y su color es el verde que estaba asociado a la región central y al



número 4. En la dimensión temporal, el 4 y el verde estaban asociados a la estación de lluvias.<sup>45</sup> La importancia del color verde en el mundo prehispánico radica en que era el color de la riqueza, de la abundancia; por ello resulta significativo que estuviese vinculada a la infancia. En este sentido, cabe mencionar que la forma cariñosa para nombrar en náhuatl a los infantes es *tepiltzin*, que significa “persona amada”.

Además, en los *huehuetlahtolli* encontramos que en los discursos solemnes con que eran recibidos los recién nacidos, la partera y sus familiares se referían a ellos formalmente como *Chalchihuite*, *quetzalli*, que significa “Piedra rica, pluma rica”, que representan “cuenta de jade y pluma de quetzal” que representan la riqueza vital basada en la conjunción de los cuatro elementos vitales concebidos desde la dualidad: *Chalchihuite*: el agua y la tierra. La pluma de quetzal representa el aire y la luz solar, ya que por su color verde se asocia a la riqueza, al medio aéreo por provenir de las aves; además al entrar en contacto con la luz solar tienen un efecto iridiscente. (Filloy Nadal 2015)

Otro elemento que vincula esta etapa vital con el agua es que las criaturas recién nacidas eran encomendadas a *Chalchihuitlicue*, la Diosa del agua, a través de un baño sagrado en el cual se le asignaba su nombre al cuarto día de haber nacido. La *temixihuitiani* era la encargada de realizarlo mediante un acto solemne en el que encomendaba al nuevo ser a *Chalchihuite* mediante un ritual solemne.

Tal evento era de gran relevancia y fue registrado en el *Códice Mendocino*, elaborado a petición del virrey Antonio de Mendoza para mostrar parte de la cultura nahua al Rey Felipe II. En él se aprecia al costado izquierdo a la mujer parida frente a la cuna de su criatura, y cuatro glifos que representan 4 días que han de pasar desde el nacimiento antes del lavatorio. Del costado derecho encontramos a la *temixihuitiani* o partera, que es una mujer de edad avanzada, cargando al recién nacido ante una estera de color verde y una batea con agua. También se muestran las insignias que

---

<sup>45</sup> Cabe destacar que a diferencia de las latitudes más septentrionales, que se caracterizan por poseer cuatro estaciones del año, la región mesoamericana se caracteriza por tener dos estaciones muy marcadas: lluvias y secas. La época de lluvias comienza en el mes de mayo, que corresponde con el mes *Atlacwayo* del calendario solar, y termina a finales de septiembre.

definían su identidad de género acuerdo a su sexo. Arco, flechas, punzón y herramientas le eran presentadas al niño; mientras que a las niñas se les presentaba un *malacat* para fabricar *ce icpatl* o hilo de algodón y una escoba *ochpahuaztli*.

Resulta importante advertir que desde el feminismo hegemónico (blanco - eurocéntrico - burgués) se han interpretado que tales utensilios representaban la asignación del género femenino con el trabajo doméstico, ya que consideraba que en las sociedades patriarcales el trabajo femenino está vinculado tradicionalmente al ámbito privado, mientras que el trabajo masculino se desarrolla en la esfera pública (Tuñón Pablos 2004). No obstante, es necesario recordar que la división radical entre las esferas pública y privada ha sido una construcción de las revoluciones burguesas europeas, por tanto, tal segmentación no puede ser aplicada tal cual a la realidad de nahua del siglo XVI.

Por ello, es necesario intentar aproximaciones que incluyan otras ópticas que nos permitan una comprensión más significativa y profunda de la complejidad del asunto que nos ocupa. Desde una mirada que conjuga el feminismo de la diferencia sexual, el feminismo decolonial y el giro antropológico, tales utensilios no sólo representarían la asignación de género femenino al ámbito reproductivo y doméstico, visto de manera degradada frente al trabajo productivo; sino que se debe tomar en cuenta lo que mencionamos al inicio de este capítulo: que aquellas sociedades nahuas daban centralidad a la vida humana y a su sustento. Por tanto, otorgaban un sentido simbólico tanto de las características sexuales corporales, como al ejercicio de la sexualidad, pero también reconocían su importancia social y su trascendencia cosmogónica.

### **Muchacha, *ichpochtli***

Las jóvenes nahuas que ingresaban a la segunda etapa o segundo atado de 13 años eran nombradas como *tlacotzin* (tener medianía) o *ichpochtli*; esta última forma se relaciona etimológicamente con el algodón y con el humo, ya que el prefijo: *ich poch*

significa ahumarse, ennegrecerse. Esto se relaciona con los cambios físicos que habían experimentado las jóvenes durante la pubertad: crecimiento del vello púbico y axilar, además del comienzo del crecimiento de *chichihualli* o los pechos y de la menarquía, que marcaba el inicio de la influencia lunar en las púberes a través del ciclo menstrual o *meztli*.

Esta etapa era celebrada en grande cada cuatro años, durante la veintena que correspondía con la última del año. Esta fiesta era llamada *izcaltia* que significa "avivar, tornar en sí, o resucitar" y se realizaban rituales de horadación de orejas, estiramiento de cuello y la ingesta de *octli* o pulque por los infantes. De acuerdo con los cronistas, estos rituales que representaban la renovación o el rejuvenecimiento, en náhuatl: *pilquixtiloya*. (Díaz Barriga Cuevas 2013). No obstante, también tenían el propósito de reconocer un nuevo estatus social.

### **Mujer, *cihua***

En cuanto al *Xiumocpilli* o la cuenta de 52 años, las edades de la madurez correspondían con tercer atado de 13 cañas, que sumaban 39 años. En términos corporales, la madurez femenina no sólo se vinculaba con la capacidad reproductiva que iniciaba con la menarquía; además implicaba alcanzar un estatus dentro de su *calpulli* (unidad familiar extensa productiva) como madres y educadoras, pero también como regentas de la fuerza corporal para el trabajo productivo y organizativo del *calpulli* tanto en el ámbito primario, en el transformativo y en el comercial, como en la organización de las festividades y rituales de la comunidad. Por ello, no es gratuito que el signo de *cuezpalli* (lagartija) o matriz de las mujeres estuviese vinculada con la resistencia física, con el esfuerzo y con la generación de riqueza y de mantenimientos para la vida.

### Anciana, *ixtlamati*



Ilustración 30. *Teteoinnan* Madre de los dioses, portando un atado de cañas (4 años) para encender la hoguera que daría vida al Fuego Nuevo cuya duración era de 52 años.

La ancianidad de las mujeres era nombrada como *ilamatiliztli* o *ilamayotl* considerada como un estatus de mayor fortaleza, autoridad y sabiduría. La denominación *ixtlamati* equivale “anciana” y hace referencia a mujer sabia por tener experiencia, ser prudente, sabio, razonable, actuar con conocimiento (A. d. Molina 1571). Además, la *ilamatiliztli* o ancianidad femenina se relacionaba con alcanzar la menopausia y por ello se consideraba que ya no se encontraba bajo la influencia de los ritmos lunares; es decir, que había trascendido los biorritmos femeninos relacionados con *Meztli*, la Luna y con el ciclo menstrual (*meztli*), que en la tradición mexicana era representada por la hermana mayor de *Huitzilopochtli*: *Coyolxauhqui* (la adornada con cascabeles) y con *Tecucitécatl*.

Por esta razón no es gratuito que la senectud femenina estuviese vinculada con el amarre cuarto conjuntos de trece años o cañas que abarca 52 años y que fuese representada por *Teteoinnan*, Madre de los Dioses, quien, de acuerdo al Códice Borbónico, participa en el ritual del Fuego Nuevo, cada 52 años.

Respecto al tema obstétrico, *Toci* “nuestra abuela” era precisamente la regenta de las *temixihuitiani* y del *temazcalli* (baño de vapor) bajo el nombre de *Temazcalteci*. Por todo esto, esta etapa vital femenina era la requerida para ejercer la obstetricia o *temixihuiliztli*, como veremos con mayor detenimiento en el Capítulo 4.

### 3.2 Representaciones simbólicas de la maternidad en la sociedad mexicana

La sociedad nahua fue consciente de la complejidad del cuerpo femenino, de su transformación y de la diferencia sexual encarnada en él. Por ello, recurrió a

distintas representaciones simbólicas que representasen los diferentes estatus que experimentaban; no obstante éstas, sólo eran meras representaciones de fertilidad, ya que su trascendencia simbólica iba más allá de la capacidad reproductiva del cuerpo femenino porque le relaciona con una entidad supra humana, que trasciende a la cosmovisión mesoamericana del tiempo y del espacio sagrados. Al respecto, retomamos lo que Blanca Solares, identifica el arquetipo de *The Great Mother* de Jung (1991), con el concepto de *Madre terrible*, que es la representación de la Diosa en la religión del México Antiguo (2010):

“-para Jung- el concepto de la Gran Madre proviene de la historia de la religión y abarca las más distintas configuraciones del arquetipo de la madre. Por eso, si queremos intentar una investigación del fondo de la imagen de la Gran Madre, debemos [...] tomar el arquetipo de la Madre, que es mucho más general.” (Solares, p.39, Apud. De Jung, *Los aspectos psicológicos del arquetipo de la Madre*, p.69)

Solares parte de la teoría de Erich Neumann para definir el Arquetipo de la “GRAN MADRE”. Luego, ella identifica las características arquetípicas de la GRAN MADRE en las diosas mesoamericanas. Es en este sentido, Solares señala que Erich Neumann reconstruye

[...] la urdimbre femenina como complementaria psicológicamente de la estructura patriarcal-masculina dominante, como 'matrix' de todo lo que posee un origen, o como diría Neumann, 'arraigo a la creatividad, el sentido y la implicación'. (Solares 2007, 42)

Es en este sentido en el que ella identifica que las investigaciones de Gimbutas y de Jung también convergen en que no reducen la feminidad a la maternidad, sino a un principio creador:

[...] el arquetipo de la Gran Madre, sin reducir la feminidad de la Diosa a la maternidad, parte de ella como condición de todo lo posible, la vida, el cosmos, las plantas, la muerte, la regeneración en cuanto concentra y sintetiza las cualidades estructurales del universo. (Solares 2007, 42)

Sin embargo, en el camino encuentra una serie de dificultades frente a la naturaleza dual del principio creador mesoamericano y al final define que Jung entiende por "estructura arquetípica":

"[...] es lo que siempre se encuentra ya, es decir, es lo que en todos los casos ya estaba, es la precondition. Eso es la madre: la forma que contiene todo lo viviente y frente a la cual las determinaciones simbólicas del Padre representan la dinámica del arquetipo" Solares, p.42, Apud de Jung "los aspectos del arquetipo de la Gran Madre", p.76.

Este arquetipo de la Gran Madre lo aplica a *Cipactli* y, aunque reconoce su naturaleza dual, la identifica como una *matrix* que da origen al universo dual, femenino y masculino.

### 3.2.1 Conquista y demonización de las diosas mesoamericanas, siglo XVI

Para estudiar estas representaciones se debe tomar en consideración que toda aproximación antropológica a una cosmovisión "no occidental" posee la carga ideológica marcada por el mismo sujeto occidental que la estudia y que emite una serie de juicios y valoraciones basados en sus propias creencias. El resultado de este ejercicio de poder debe ser entendido en función de las relaciones de dominación en que fue construido, además se ha de reconocer la inevitable parcialidad de la mirada y de los propósitos que la incentiva.

Si consideramos el contexto histórico de conquista y el intento de aniquilación de la culturas americanas por parte de europeos, se ha de reconocer que tal aspiración tuvo un carácter sistemático y no puntual, como asegura López Piñero (1996), ya que la apropiación del sistema epistemológico indígena por parte de europeos implicó necesariamente la negación de su base teórica que estaba integrada por el *Nahuallotl*, a la a vez, su reinterpretación tuvo el fin de revalidar su utilidad para que pudiere fluir al "viejo mundo" y revitalizar un sistema escolástico que se hallaba en profunda crisis. Así pues, la ciencia indígena significó un potenciador, hasta ahora velado, del desarrollo de la Ciencia Moderna ya que abrió campo a la interacción entre tradiciones científicas diversas, una que se encontraba en pleno desarrollo, como fue el caso de la ciencia mexicana (Saldaña 2012), y otra en decadencia, como era el caso de la ciencia escolástica española.

En este caso, debemos reconocer que la gran mayoría de las aproximaciones a la cosmovisión "mesoamericana" parten de fuentes documentales elaboradas, en su

mayoría, a partir del siglo XVI, desde una mirada masculina occidental y se enmarcan en el complejo proceso de colonización del territorio y la población de antiguo Anáhuac, por parte de europeos cristianos. Es por ello que se debe advertir que la aproximación que se intenta en ese estudio tiene plena conciencia de que la cosmovisión de los colonizadores europeos permea la amplia mayoría de las interpretaciones acerca de la “cosmovisión indígena”, por el simple hecho de que directa o indirectamente las fuentes documentales que llegan hasta nosotras, fueron producidas en un contexto de conquista y colonización. Entonces, se ha de reconocer la gran dificultad que representa el hecho de que la documentación imparcial disponible para estudiar el oficio de las *temixihuitiani*, o parteras nahuas, durante el siglo XVI es casi inexistente ya que se reduce a algunos códices mesoamericanos.

Ante esta situación fue utilizada la propuesta metodológica de Coral Cuadrada (2020) para estudiar a las curanderas medievales<sup>46</sup> ya que durante la etapa interpretativa se implementaron las ideas derivadas del giro lingüístico de Hayden White para estudiar las obras de los autores novohispanos a modo de “narrativas” que respondían a una intencionalidad declarada de imponer su ideología como la única válida en el contexto de la colonización; para lo cual utilizaron el formato de “tratados” o “procesos inquisitoriales” que diesen legitimidad a un discurso que posee un marcado sesgo eurocéntrico y católico.

Además, si se considera el carácter masculino de la mayoría de interpretaciones, ha sido necesario poner en práctica el concepto de Partir de sí, propuesto desde el feminismo de la Diferencia Sexual. Esto implica reconocer que la experiencia consciente de la gestación y del parto natural de la autora que fue recogida mediante un diario, el cual han sido muy útil como fuente para plantear nuevos

---

<sup>46</sup> Cito a la autora: “La metodología seguida se basa, en una primera fase, en el método tradicional de interpretación de datos y textos medievales; en la segunda, toma como ideas a implementar las derivadas del giro lingüístico – White. Me baso en sus consideraciones y sugerencias para el análisis de Los Cuentos de Canterbury y de La Celestina. Las narrativas de Chaucer y Rojas son ficciones, sin embargo, ofrecen mayor precisión y representación de la cultura medieval que los registros históricos de la época. Las historiadoras ganamos de esta manera una perspectiva más amplia, atreviéndonos a la incorporación de la fantasía histórica en nuestras investigaciones, especialmente cuando hay tan poca documentación imparcial disponible, como es el caso de las curanderas sabias medievales.” (Cuadrada 2020, 133)

interrogantes y posibles asociaciones entre las sensaciones físicas y psicológicas causadas por ambos procesos fisiológicos del cuerpo femenino en distintos estados y los recursos simbólicos y bióticos utilizados por las *temixihuitiani*. Por ejemplo resultó muy oportuno para asociar el inicio del parto y la limpieza del tracto digestivo, con la representación del barrimiento u *ochpanixtli* regida por la figura de *Tlazoltéotl*. Otro ejemplo, fue la constatación de la exactitud de la cuenta gestacional de 260 días del *Tonalpohualli* que daba margen de tres o cuatro días para la fecha del parto normal considerando dos factores: la fecha de ovulación y de actividad sexual, frente al margen de dos semanas que da el sistema de obstetricia moderna porque se basa en la fecha de última regla.

Asimismo, ha propiciado un conocimiento situado que aun siendo consciente de su parcialidad, se atreve a ofrecer una perspectiva más profunda e interseccional por la incorporación nuevas metodologías y teorías que permitan una mayor comprensión del quehacer de las *temixihuitiani*, especialmente al ser un ámbito en el que hay escasa documentación imparcial disponible.

Cabe señalar que desde el punto de vista occidental, se ha diferenciado la cosmovisión de la religión por el hecho de que esta última es considerada más bien como un "sistema de acción, de organización de la vida social y ceremonial a través de la compaginación entre creencias, actuaciones e instituciones". A decir de Mircea Eliade, la Religión pertenece al ámbito de la ideología en el sentido de que la "lógica de ideas" es una construcción social que vincula lo humano con lo divino y, como tal, se transforma con el tiempo y responde a la materialidad de las sociedades. En esta obra se asume esta perspectiva, además se considera que la religión consiste en la institucionalización de la relación colectiva con lo divino, a diferencia de la espiritualidad, que es una experiencia de relación personal con lo divino, entendiendo lo "divino" en el sentido de "todo lo que va más allá de lo humano" de María Zambrano ([1955] 1973).

Por lo que respecta a las representaciones simbólicas de la maternidad de la cultura nahua, la obra *El mito de la diosa* (2005) ha sido una guía para su comprensión.



Las autoras Anne Baring y Jules Cashford señalan que en el mundo occidental La Gran Diosa neolítica de tradición micénica, encontrada en lugares como Creta o Egipto poseía un carácter primigenio, era generadora de vida sin participación masculina. Este “arquetipo” de la Diosa primigenia trascendió hasta la mitología griega y romana pero con una potencialidad condicionada, como es el caso de las griegas Gaia y Ceres, y de las romanas Gea y Deméter. No obstante, señalan, “tanto la potencia simbólica de figuras femeninas dando a luz, como los millares de formas de la vida vegetal se han excluido durante los últimos 3000 años de las categorías de lo sagrado”. (Baring y Cashford 2005, 44 - 45)

En cuanto a nuestro tema de investigación, existen numerosas evidencias de que a pesar del proceso de jerarquización patriarcal impulsado por el imperio mexica, en el universo posclásico mesoamericano el principio femenino y su potencia simbólica no habían sido canceladas. ¿A qué pudo deberse esto? Una posibilidad sería que al poseer la cosmogonía mesoamericana una cualidad dual, la parte femenina del cosmos no era cancelable; esto porque el origen universal se encontraba integrado en la dualidad misma. La relación dinámica entre dos fuerzas opuestas - complementarias hacía impensable un monoteísmo de carácter masculino, propio del modelo judeo-cristiano.

Además, lejos de tener una sola figura femenina las sociedades nahuas, incluida la mexica, gozaban de toda una variedad de representaciones. Félix Baez ([1988]2000) señala que las primeras diosas mexicas poseían atributos tanto de los pueblos nómadas y guerreros del Aridoamérica, como de los pueblos agrícolas del Mesoamérica. Esto, debido a que originalmente las divinidades femeninas de los mexicas no simbolizaban la fecundidad humana ni la fertilidad vegetal, eran madres de los astros, de los dioses celestiales, no de los “hombres” o de los “mantenimientos”, como *Chicomecóatl* (7 Serpiente), Señora de los mantenimientos. Se llamaban *Itzpapálotl* “mariposa de obsidiana” o *Yaocíhuatl* “guerrera” y, según un himno azteca, se alimentaban de corazones de ciervos. (Báez-Jorge [1988]2000, 117)

Por otra parte, Blanca Solares discute entorno a la naturaleza de *Cipactli* bajo la cosmogonía nahua:

"Según la cosmogonía nahua, la constitución de los seres divinos y mundanos deriva de un monstruo original, de una bestia acuática, caótica, monstruosa que se remonta a los orígenes de los tiempos. Para el pensamiento nahua tradicional, en toda constitución de un ser mundano este ente primordial - al que ella identifica como *ouroboros matricial*-, está presente a la manera de una centralidad subterránea que articula la existencia del hombre y el cosmos desde lo más antiguo y profundo." (Solares 2007, 306-307)

Si bien Solares identifica que la diferencia básica entre la Diosa Madre y *Cipactli* radica en que esta última no posee el carácter de creadora de vida de la diosas encontradas en el área mediterránea, ya que *Cipactli* es una entidad andrógina primigenia, a partir de la cual se crean todas las partes del universo, ella insiste en que a pesar de "caracterizarse como un monstruo andrógino primordial, *Cipactli* posee connotaciones de matriz o urdimbre material, de sustancia elemental "informe" que será cosmizada. (Solares 2007, 11)

A decir de López Austin, "mientras la naturaleza original de la Diosa se conservó en la parte inferior del cosmos, la parte superior de la misma, adquirió características masculinas. Luego, la separación de ambas partes de la Diosa fue sostenida con postes - árboles - dioses, que impidieron la recomposición de su cuerpo." (1994, 18) Se entiende entonces, que del cuerpo de *Cipactli* se formaron la parte masculina y la parte femenina del cosmos. En las versiones mayas los cuatro "dioses" que fueron utilizados para que su cuerpo no volviera a unirse se llaman *bacaboob*, mientras que en la versión nahua, los cuatro árboles son llamados *Tamoanchan*. Siguiendo esta línea de pensamiento, el hecho de que *Cipactli* fuese un entidad andrógina primigenia pudo ser un factor para que el elemento femenino fuese imprescindible de la noción cosmogónica mesoamericana. El primero de los 20 caracteres de los días del calendario ritual mesoamericano es el llamado cocodrilo, *Cipactli*, en náhuatl.

Distintos estudios multidisciplinares han señalado que durante el período posclásico se había experimentado un proceso gradual de jerarquización patriarcal,

que tuvo el máximo exponente a la sociedad mexicana, cuya élite, a través de sus mitos fundacionales estipuló la imposición de un nuevo orden de carácter masculino (Austin 1998). No obstante, como el mismo López Austin señala, a los ojos de los antiguos nahuas la noción del equilibrio en relación con los parámetros de igualdad y desigualdad marcaba la pertenencia del ser humano en el orden cósmico, que podría ser considerada como “dialéctica” por su carácter dinámico y no absoluto.

Entre las múltiples representaciones de la relación dinámica entre opuestos – complementarios en el pensamiento mesoamericano, una de las más representativas es aquella que sirvió de guía al pueblo mexicana para fundar Tenochtitlan, misma que prevalece hasta nuestros días en bandera nacional de México y en el ideario colectivo: el águila posada sobre un nopal que “devora” una serpiente.



Ilustración 31. Imagen de la fundación de México Tenochtitlan. (Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 54r)

El águila, en este caso, representaría una masculinidad potenciada porque otorga al Sol la capacidad de regir el tiempo cíclico diurno tras emerger del inframundo para poder transitar diariamente a través de espacio celeste. De esta forma, se considera que es gestado en el inframundo en las entrañas de *Coatlicue* bajo la influencia de *Citlalicue*, “la de la falda de estrellas” quien gobierna el cielo nocturno, y del ciclo lunar que marca las veinte trecenas del calendario *Tonalpohualli*, el cual guarda una estrecha relación con el período de gestación humana de 260 días.

### 3.2.2 *Coatlicue* - *Coyolxauhqui*. Relación madre - hija

*Coatlicue* fue la representación por excelencia de la Madre Tierra, su nombre significa “la de la falda de serpientes” y era la deidad principal del panteón mexicana, después de su hijo, *Huitzilopochtli*, el dios Solar. Después ahondaré detenidamente sobre *Huitzilopochtli*, pues es relevante para comprender el sentido del nacimiento. Sin embargo, la figura de *Coatlicue* resulta primordial para comprender los ligámenes

simbólicos entre ésta y el cuerpo femenino, en calidad de protagonistas del proceso vital y destino humano como parte de lo sagrado.

El mito fundacional mexicana ilustra que el poder de lo femenino era sempiterno y se fundaba en la relación simbólica madre-hija. El ritmo temporal estaba marcado por la relación entre la Madre Tierra, *Coatlicue* y su hija *Coyolxauhqui*, la Luna, quien ejercía poder sobre las mareas terrestres y el ciclo femenino mensual llamado *meztl*, y marcaba la fuerza del destino.

Por su parte, la fuerza de voluntad de la masculinidad encarnada en *Huitzilopochtli* sirvió para contrarrestar al poder femenino de manera transitoria y cíclica. Se ha de recordar que *Huitzilopochtli*, el Sol naciente, es representado por un pequeño colibrí iridiscente cuya cualidad es irradiar luz y mantenerse brevemente en el aire. Tan solo nacer, lucha contra su hermana *Coyolxauhqui* y sus cuatrocientos hermanos y hermanas no natos *Cenzohuiznahua*, las estrellas nocturnas, a quienes opaca con su luminosidad. Sin embargo, dada su vulnerabilidad, carece de fuerza para moverse y por ello requiere de la fuerza de los *cuauhpilli* o guerreros águila para ascender hasta el cenit. Llegado a este punto, es acompañado por las fuerzas femeninas y son las *cihuapipilti*, mujeres valientes que mueren en el parto, quienes lo acompañan hasta el ocaso para adentrarlo al imperio femenino dominado por *Tlaltecuhltli*, La Señora de la Tierra, quien lo guarda en su morada o *calli* (casa). Bajo el nombre de *Tlalchitonatiuh* "Sol de abajo" transita por el *Mictlan*, donde alumbra la región de los muertos y luego será arrojado nuevamente al *Tlalticpac*, para iluminar el mundo de los vivos.

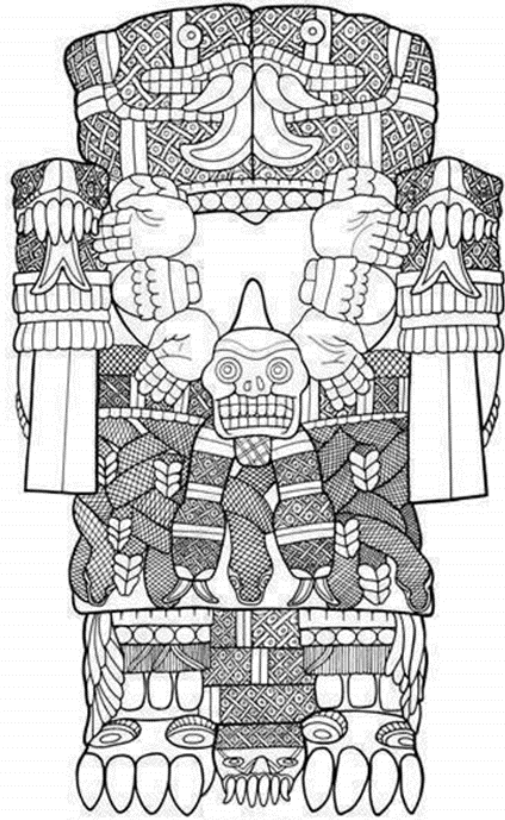


Ilustración 32. *Coatlicue*, esquema del monolito tallado que fue encontrado en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Sus dimensiones son Alto: 2,5m. Ancho: 1,3m. Prof.: 1,15m Peso: 2,4 ton.

El mito del Quinto Sol da protagonismo al dios *Huitzilopochtli*, como representación de una nueva Era marcada por el ritmo solar, masculino del hijo. Su narrativa es muy importante porque permite percibir el conflicto del hijo varón menor frente al imperio de las fuerzas femeninas primigenias de la hermana mayor la Luna, para imponer su poder de carácter masculino y efímero, que se basa en la fuerza de voluntad. De esta manera el hijo menor, *Huitzilopochtli*, nace y transita a través del cielo solar; luego muere, es devorado y transita por las nueve regiones del inframundo para reaparecer y establecer un nuevo ciclo temporal, de carácter diario.



Ilustración 33. *Tlaltecuhli*, Señora de la Tierra, devorando a *Tlalchitonatiuh* 'Sol de abajo'. (Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 20)

De esta manera, parecería que el ciclo femenino lunar ancestral fuese sustituido por el ciclo productivo solar que regía el aquí y el ahora, la vida diaria y que regulaba la capacidad reproductiva masculina. No obstante, creo que en el mundo mexica lo femenino ligado a la relación madre-hija mantenía una importancia capital, pero en un plano más trascendente, relacionado con el origen y el fin de los tiempos, aquello que va más allá de la vida humana: lo divino.

En cambio, el ciclo solar, diario - anual, se relaciona con la voluntad del ser, ya que sólo a través de ella se puede modificar, en parte, las fuerzas del destino. No es casual que *Huitzilopochtli*, el Sol naciente, fuese representado por un pequeño colibrí, el animal vertebrado más pequeño. He aquí un asunto filosófico de gran calado: la

angustia masculina<sup>47</sup> que se debate entre reconocer su dependencia de lo femenino, que le contiene y le da razón de existir, y su propia fuerza de voluntad para definir su camino vital. En términos religiosos, José Baez considera que los mexicas tenían una visión “tergiversada” de los fenómenos naturales, en relación a la tradición tolteca:

“La manera en que los aztecas concebían a sus dioses era reflejo de la visión tergiversada y sobrenatural que tenían de los fenómenos naturales, [...] proceso mental que integraba la fantasía, la analogía y la personificación de las fuerzas de la naturaleza. Los movimientos de ésta se entendían como expresión de lucha entre divinidades, siempre vigilantes de la penitencia y el sacrificio de los hombres, aspecto sustantivo de su existencia sagrada.” ([1988]2000, 116-117)

En su obra *Los oficios de las Diosas*, José Baez postuló la teoría, desde el materialismo histórico, de que en la sociedad mexicana tenía un modo de producción asiático-despótico basado en la unidad calpulli-altépetl (familia) y en una marcada jerarquización social (*pipiltin*, *macehualtin*, *pochteca* y *tlacatin*), que conformaba una infraestructura heterogénea, lo cual permitió que conviviesen dos ideologías religiosas distintas que se manifestaba en que la élite sacerdotal centraba su culto en la figura de *Huitzilopochtli* y poseía una concepción monoteísta de *Toquenahuaque* (el lejos-cerca), también representada por *yohualli - ehécatl* (lo invisible e intocable). En contraste, los cultos populares estaban dedicados a las deidades agrícolas (productivas y reproductivas) desde un punto de vista de “amalgamación”. A decir de Baez, “La fiesta de los macehuales [...] estaban centradas alrededor del proceso de producción (el culto a la fertilidad de la tierra y a los dioses patronos orfebres)”. ([1988]2000, 16).

Basándose en el estudio de Soustelle (1983, 16, 50), Baez señala que el fenómeno amalgamamiento de las distintas ideologías religiosas tendió a la unidad y tuvo en la religión mexicana su ejemplo más acabado:

---

<sup>47</sup> En la Filosofía es común encontrar el término “hombre” para referirse a lo “humano”. No obstante, desde distintos feminismos, se ha puesto en duda que tales miradas sean realmente “universales” y han demostrado que en realidad, la mayoría de miradas “filosóficas”, incluso las más “progresistas” y “críticas”, responden a un sesgo masculino, patriarcal y eurocéntrico. Ver *Escupamos sobre Hegel* de Carla Lonzi (1975). Desde el feminismo latinoamericano también destaca las aportaciones de Marcela Largarde. Obras más recientes como la de Dona Haraway han puesto en acento en el conocimiento situado.

La sabiduría mexicana supo hacer la síntesis de los dos sueños, el del guerrero y el del campesino, pues aceptaba que existiera más de un paraíso. Reconocía la complejidad del mundo y lo contradictorio del corazón del hombre, y por ello exaltaba por igual el ideal sangriento de los caballeros destinados al sacrificio y el tenaz apego de los sedentarios de su tierra y a su perpetua renovación. (Báez-Jorge [1988]2000, 112)

De acuerdo con esta teoría, la dinámica sincrética más que expresar un ejercicio de inteligencia reflejaba actos de dominación política y económica del imperio mexicana sobre los distintos “señoríos” sometidos. Si se toma en cuenta el concepto de “religión” de Mircea Eliade, todos los discursos religiosos también son construcciones teórico-teológicas, por lo que son susceptibles de réplicas y ajustes teóricos y conceptuales y por ello no son inmutables, ni implican la creencia ciega.<sup>48</sup> En el caso de la “religión” mexicana, como responde a una dimensión histórico-política: el advenimiento de un nuevo grupo cultural en el poder, basado en la conjunción de la ideología nahua y chichimeca.

Además de los factores de clase y de interculturalidad, Baez identifica que el carácter sincrético de la “religión” mexicana también se había nutrido de tradiciones cazadoras - recolectoras de Aridoamérica y de tradiciones agrícolas de Mesoamérica. A esto atribuye la existencia de distintos tipos de “diosas”, unas como devoradoras y otras como contenedoras y dadoras de vida; tal sería el caso de *Cipactli* y *Cihuacóatl*. La propuesta de Baez para explicar la complejidad de las funciones socio-simbólicas de las diosas mexicas es sin duda una de las más ricas por su carácter multifactorial. Las reflexiones de este autor han sido de gran ayuda para identificar la correspondencia del pensamiento religioso y el sistema productivo mexicana, a partir de

---

<sup>48</sup> La obediencia ciega es un concepto relacionado con procesos de imposición religiosa y política, como lo fue el período que nos ocupa, en el que el dogma católico aspiraba a imponerse como discurso hegemónico en todos los niveles de la vida humana en los territorios de los reinos de Castilla y Aragón, y se extendió a los territorios conquistados en el Anáhuac. Lo cual llevó al ejercicio de la persecución, la expulsión y el genocidio de cualquier otra manifestación ideológica y/o religiosa, a través de sus instituciones de dominación colonial, que no fuese la estipulada por las jerarquías eclesiástica y aristocrática europea, que instauró el sacro imperio romano - germánico a partir del siglo XVI.

la interpretación materialista con el fin de explicar la convivencia del monoteísmo sacerdotal con el politeísmo popular.<sup>49</sup>

Por lo que respecta al proceso de evangelización temprana, los colonizadores religiosos primero focalizaron su atención a destruir todo lo que consideraron edificios, monumentos, monolitos y costumbres “idolátricas”, además de realizar bautismos multitudinarios y suplantar el modelo educativo del *Calmécac* para adoctrinar a los jóvenes en los centros conventuales durante las primeras décadas. Con el paso del tiempo y habiendo aprendido las lenguas construyeron la necesidad de realizar estudios más profundos de la cosmogonía de los pueblos originarios con el fin de erradicarla y evitar las analogías entre las “diosas” mesoamericanas con el modelo mariano virginal que intentaban imponer como único válido.



Ilustración 34. *Tonantzin-Cihuacóatl*, monolito. Proviene del Cerro del Tepeyac, Ciudad de México. Posclásico Tardío. Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología. Fotos: Gerardo Montiel Klint / Raíces

En algunos de esos estudios analizaron los mitos e identificaron que algunas representaciones se relacionaban con la “maternidad” virginal, como por ejemplo *Coatlicue*. Según el mito mexica, ella se había preñado por un plumón mientras barría el templo. Esta asociación propició que debajo de los ropajes de las vírgenes católicas fuesen colocadas “figurillas” de tradición mesoamericana, según denunciaron algunos religiosos regulares. Ante ello, los frailes tomaron la decisión de que las

<sup>49</sup> El postulado de la diferenciación religiosa en la sociedad mexicana, entre la élite mexicana, que creía en el monoteísmo bajo la figura de *in toque in nahuaque*, mientras que las clases bajas adoraban a deidades agrarias o de otras regiones de Mesoamérica, fue postulada y ampliamente discutida por León Portilla en su obra *La Filosofía Náhuatl* ([1956] 1997).



esculturas fuesen elaboradas completamente de madera y no de tela para evitar la vinculación de las vírgenes europeas con las diosas originarias mesoamericanas. Tampoco fue gratuito que desde el siglo XVI la iglesia secular haya aceptado el nombre *Tonantzin*, que significa “nuestra madre”, para referirse a la Virgen de Guadalupe.

El mito de Juan Diego se fundó en medio de la pugna entre clérigos seculares y regulares por el dominio sobre las comunidades autóctonas. Según tal mito en el manto de flores de Juan Diego quedó plasmada la imagen guadalupana como testimonio de su aparición. No obstante, clérigos franciscanos y la jerarquía católica negaron legitimidad al suceso por ser protagonizado por “un indio”, y no por un español con limpieza de sangre probada, ya que al ser un “nuevo cristiano” no poseía autoridad social para presenciar una manifestación divina directa. Además advertían que en realidad las personas no adoraban a la virgen, sino a sus “antiguos ídolos”, por tanto les obsesionaba la idea de erradicar lo que ellos consideraban como “idolatría”.

Desde mediados de siglo XVI, la política religiosa estuvo marcada por la Contrarreforma; se introdujeron todos los Santos de origen peninsular para intentar suplantar el “panteón” mesoamericano. En el caso de la obstetricia, fueron profusamente divulgadas oraciones e imágenes de San Antonio (con reputada tradición en hacer milagros), de San Ramón Nonato y de la Virgen María, por la población de origen peninsular asentada en territorio novohispano. Estas manifestaciones se entremezclaron con las autóctonas y con las de origen africano, produciendo una sincrética serie de recursos obstétricos de que abarcaba lo simbólico pero también la flora y la fauna, como veremos en el Capítulo 4.

Otro factor sumamente importante a tomar en cuenta en el estudio concreto de las representaciones del parto y de la potencia materna, es considerar que los mexicas emprendieron toda una transformación en la manera de relacionarse material y simbólicamente con el mundo que les rodeaba. ¿En qué consistió dicha transformación? El aprovechamiento al máximo del medio lacustre en que se fundó la Tenochtitlan, mediante la explotación del sistema de chinampas y el desarrollo de

mecanismos hidráulicos para controlar los niveles de agua durante el periodo de lluvias y secas, les permitió tener una siembra intensiva y dejaron de depender de la precipitación pluvial. (Saldaña 2012)

Por otra parte, si retomamos el análisis del sistema productivo mexicana analizado por Baez, quien clasifica al sistema de producción mexicana como “asiático-despótico”, podríamos adicionar que el sistema productivo mexicana tuvo como base el sistema de producción en chinampas, el cual era altamente productivo y le permitió sustituir en gran medida el sistema productivo tradicional, basado en el sistema de temporal secas-lluvias, por el de chinampas. Esto, a decir de otro estudioso de la ciencia y la técnica mexicana, les permitió construir un discurso legitimador de un nuevo orden y de una nueva manera de relacionarse y aprovechar con el entorno geográfico natural y social.

A decir de Baez, los mexicanos poseían una concepción “tergiversada” de las deidades ([1988]2000, 116-117) Cabe preguntarse ¿En qué sentido los mexicanos tergiversaron a las deidades? Baez toma como referencia la idea extendida de que los mexicanos habían tergiversado la religión originaria de la tradición tolteca, de la que se sentían herederos, mediante generación de un nuevo discurso mitológico y cosmogónico que justificase sus propias aspiraciones de poder y dominación.

En este contexto es importante tener en cuenta un elemento fundamental para comprender la religión mexicana que ha sido estudiado en profundidad por Juan José Saldaña (2012). Se trata de la revolución agrícola generada a partir del desarrollo de ingeniería civil, y en particular la hidráulica, y de la implantación de un método agropecuario basado en chinampas que los mexicanos tomaron de las sociedades ya asentadas en el área lacustre, pero que llevaron a su máxima expresión, haciendo de él la base de un nuevo sistema altamente productivo. De esta forma ya no dependían del temporal agrario lunar tradicional, sino que tenían al abasto tierra nutrida por la actividad humana y por un adecuado manejo del agua que les permitía sembrar y cosechar a un ritmo más acelerado y en abundancia, de acuerdo al ciclo solar, diario.

Posiblemente, la preocupación mexicana, casi neurótica, por mantener el “orden del mundo” podría responder a que ellos mismos sabían que habían transitado el ritmo “natural” o ancestral, heredado por tradiciones milenarias de las que se sentían herederos, y que consistía en el ritmo de la sucesión de estaciones de lluvia y de seca, de producción y reproducción marcado por los ciclos lunares, hacia un ciclo solar, más acelerado que implicaba una alta productividad desligada del ciclo lunar. Esto permite entender por qué los mexicas se nombraran a sí mismos como “hijos del sol”.

Ante tal revolución fue necesario justificar la sustitución de la tradición lunar - *meztli* cíclica representada por la serpiente, por una aceleración de los ritmos de producción agrícola y de producción humana. Ello se ve reflejado en la clara diferenciación de la calendarización de los tiempos: el calendario solar *Xiupohualli*, fue válido para la producción agrícola; mientras que el *Tonalpohualli*, se mantuvo para todo lo relacionado con la reproducción humana y con los destinos. La conjunción de ambos implicó un nuevo orden que intentaba sincronizar los tiempos productivo y reproductivo.

Esto implicó la necesidad de construir un discurso que explicase y legitimase el nuevo orden productivo y simbólico que tiene como origen vital el desequilibrio o la transgresión, pero mantiene el esfuerzo y el sacrificio humano como garantes del equilibrio cosmogónico. Con ello, promovieron toda una transformación social basada en nuevos valores sociales y míticos relacionados con la conciencia de vulnerabilidad ante a las fuerzas ancestrales y trascendentales, enraizadas en lo femenino del cosmos; además, tomaron como arma de transformación la fuerza de voluntad. Ejemplo de ello fue la reinterpretación del sentido de sacrificio Tolteca, que consistía en horadaciones de orejas, lengua y pene, por el sacrificio humano, bajo distintas formas, como estrategia para mantener el orden cósmico, en sus distintas dimensiones incluida la relación entre lo femenino y lo masculino. (Ravelo Rodríguez, Representaciones del parto y del nacimiento en el mundo nahua, siglo XVI 2020)

En este contexto de gran profusión, se asoció la idea de riqueza con la figura de *Chalchiuhtlicue*, quien era vista como una fuente de riqueza material y abundancia

vital. Hemos mencionado ya que las criaturas recién nacidas eran nombradas como “pluma rica, cuenta de jade” y que la infancia estaba vinculada al color verde. No obstante, considerando el entorno lacustre, dentro de la cosmovisión nahua era importante mantener el equilibrio, ya que la contraparte a la riqueza, o sea, el exceso podía resultar nocivo para el sistema. Por ello, el exceso de agua y el deseo sexual desbordado representado por la diosa *Tlazoltéotl*, podría resultar destructivo para el sistema productivo y generaba transgresiones y enfermedades de carácter sexual.

En este contexto de abundancia desbordada es comprensible la angustia por mantener el orden del cosmos a través los rituales. Es decir, la población mexicana tenía la conciencia de que esa revolución agrícola, basada en la superproducción, podría acarrear un desorden mundial y por ello se esmeraban en equilibrar las fuerzas vitales mediante el esfuerzo y el sacrificio. De este modo, se podría entender que ofrendaban una parte de lo recibido por una *Tonantzin* hiperfecunda, representada a través de *Cihuacóatl*, lo que tomaban de ella.

### 3.2.3 *Quilaztli Cihuacóatl*

*Cihuacóatl*, que significa serpiente hembra, es un personaje mítico relacionado con el origen de la humanidad y se le reconoce como *Tonantzin*, que significa “nuestra madre”. De acuerdo con la tradición tolteca, su pareja *Quetzalcóatl* o serpiente emplumada, baja al *Mitlán*, región de los muertos, para pedir a *Mictecacíhuatl* y *Mitlantequhltli* los huesos con lo que darán vida a una nueva humanidad. Los lleva a *Cihuacóatl*, quien los muele en su *metatl*, los deposita en su cuenco sagrado donde gesta y pare a la humanidad. Su lugar era *Tlillan* que representa al “lugar de la negrura”. Por ello y por su relación simbólica con la serpiente, fray Bernardino de Sahagún bajo un sesgo cristiano, la comparó con Eva:

**Cioacoatl tequanj**: *yoan tetzaujtl tetetzaujanj icnoiutl qujteittitia ca mjtoaia victli mecapalli qujtemacaia ic temotlaia Auh ynjc moteittitiaia motenextiliaia iuhqujn tecpan cioatl nanacoche iitznacoche iztaian moquetza iztaian actica iztacatla ycaia iztazticac vel panj qujquetza y nijneaxtlaol yn iaxtlacuyl ioaltica chocatinenca tecoiohtinenca no iautetzaujtl catca Auh yuj yn muchichioaia yxiptla yn jxaiac centlaco*

*chichiltic centlaco tliltic yuj quatzone teucujtlanacoche quechqueme,  
xiuhtzotzopace.*

La primera de estas diosas se llamaba **Cihuacóatl**. Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos; aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire; esta diosa se llama *Cihuacóatl*, que quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban *Tonantzin*, que quiere decir: nuestra madre. En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra. Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos, y los cabellos los tocaba de manera que tenía como unos cornezuelos cruzados sobre la frente; dicen también que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el tianquiz entre las otras mujeres, y desapareciendo dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella y hallaban un pedernal como hierro de lanzón, con que ellos mataban a los que sacrificaban; en esto entendían que fue Cihuacóatl la que dejó ahí. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 1, cap. 6, 2-3)

Es importante comentar que la versión náhuatl del texto hace referencia a *Cihuacóatl tequani* que implica una mezcla de la serpiente hembra y con el jaguar u *ocelotl*, el cual fue traducido como fiera o felino de gran tamaño que devora hombres por (A. d. Molina 1571). No obstante, en la traducción castellana Sahagún se refiere solamente a *Cihuacóatl* y omite el nombre de *tecuani*.

Relatos nahuas recogidos por Sahagún cuentan que diez años antes del arribo de Hernán Cortés y sus gentes a tierras del Anáhuac, apareció *Cihuacóatl* clamando lamentosamente por la muerte de sus hijos. Eso fue tomado como uno de los presagios dados al noveno *Tlatoani*, Moctezuma Ilhuicamina, acerca de la catástrofe que se avecinaba:



Ilustración 35. *Cihuacóatl*, dando voces de lamento por sus hijos, ante los presagios de destrucción del mundo conocido, el Anáhuac. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 8, cap. 1, 3)

El sexto agüero fue que en aquellos días oyeron voces en el aire, como de una mujer que andaba llorando, y decía de esta manera: ¡Oh hijos míos! Ya estamos a punto de perdersos. Otras veces decía: ¡Oh hijos míos! ¿a dónde os llevaré? (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 8, cap. 6, 12)

Respecto a la representación de *Cihuacóatl* como Madre de la humanidad, Sahagún incluyó un canto consagrado a *Cihuacóatl* ([1579] 1994, lib. 1, 300 - 301), el cual fue traducido por Ángel María Garibay, quien advirtió la relación mística entre la guerra y la agricultura, y "el enlace entre la diosa de la vida y de la muerte con su fruto el nutrimento del hombre":

#### *Canto de Cihuacóatl*

El Águila, el Águila Quilaztli,  
con sangre tiene cercado el rostro:  
¡adornada está de plumas!  
Plumas -de-Águila  
vino,  
¡vino a barrer los caminos!

Ella, Sabino de Chalma,  
es habitante de Colhuacan  
Donde se extienden los abetos,  
en el país de nuestro origen.

La mazorca en divina tierra  
en mástil de sonajas está apoyada.  
Escoba, escoba llena mi mano.  
escoba, escoba llena mi mano.

La mazorca, en divina tierra  
en mástil de sonajas está apoyada.  
En 13-Águila nuestra Madre, la Reina de los Chalma;

¡Su canto es su gloria!  
¡Que mi príncipe Mixcóatl me llene ... !  
Nuestra Madre, la Guerrera  
nuestra Madre, la Guerrera  
el Ciervo de Colhuacan  
¡de plumas es su atavío!

Ya el sol prosigue la guerra,  
ya el sol prosigue la guerra:  
sean arrastrados los hombres:  
¡acabara eternamente!  
El ciervo de Colhuacan ...  
¡de plumas es su atavío!

Ah, Pluma-de-Águila no tiene máscara  
el que sube no (tiene) máscara: ...  
(el Ciervo de Colhuacan: ¡de plumas es su atavío!).  
*Apud.* (Báez-Jorge [1988]2000, 144 -145)

Baez retoma la interpretación de Garibay del *Canto de Cihuacóatl* respecto a que lo relaciona con el inicio de la cosecha, después del periodo de crecimiento. Para nuestro estudio, este proceso de cosecha también puede vincularse con el proceso de parto por varios motivos. En primer lugar, se ha de recordar que *Cihuacóatl* es considerada la primera mujer que gesta y pare exitosamente a la humanidad por ello es nombrada como "Nuestra Madre, la Guerrera". Además, la alusión como "El Águila Quizaltli" se refiere al esfuerzo femenino de dar a luz exitosamente, ya que es acompañada por la exclamación "¡Su canto es su gloria!", que recuerda el grito de victoria que da la

*temixihuitiani* al momento de consumir el parto. Tales canto y gritos de victoria, aunados al hecho de esté adornada de plumas y se encuentre en “un mástil de sonajas”, es significativo porque son elementos aéreos y sonoros. Ambos elementos tienen que ver con el hecho de expeler al feto de un medio acuático y oscuro, a uno aéreo, sonoro y luminoso.

Por otra parte, el verso “Con sangre tiene cercado el rostro”, podría referirse al sangrado del sacrificio que implica el parto, ya que el color rojo está asociado a la sangre y al nacimiento. Más abajo el canto menciona un elemento muy significativo en el proceso del parto: la escoba, porque es una herramienta de limpieza, de barrimiento de aquello que gestó y que llegado el momento se ha de expeler al *Tlaltípac* mediante la valentía de una Guerrera para afrontar un desafío y salir victoriosa del trance del parto. Una vez parido, se dice "ya el sol prosigue la guerra", que implica el esfuerzo de surcar el cielo hasta el cenit para alumbrar el mundo.

Más de cincuenta años después de la caída de Tenochtitlan, otro franciscano llamado fray Diego Durán describió a *Cihuacóatl* a partir de relatos de informantes y detalló el entorno relacionado con la oscuridad en que la tenían:

Este era el ornato ordinario con que a la continua estaba vestida [*Cihuacoatl*] en un templo alto y suntuoso especialmente en Xochimilco, cuya advocación era allí. Aunque en México y Tetzaco no era tan suntuosos, empero en estas ciudades todas al cabo de las gradas había una gran pieza, de sesenta o setenta pies de largo, y treinta de ancho, la cual pieza estaba muy aderezada, y la diosa puesta en un altar no menos aderezado que los demás. Toda esta pieza estaba oscurísima, sin tener saetera ni ventana, ni puerta grande, sino muy chica, que no podían entrar a ella sino a gatas. La cual puerta estaba siempre tapada con un antepuerta, de suerte que nadie la veía, ni entraba en aquella pieza, sino sólo los sacerdotes que servían a esta diosa. Los cuales eran muy viejos y ancianos, que hacían las ceremonias ordinarias. Llamaban a esta pieza *Tlillan*, que quiere decir negrura, o lugar de ella. (F. D. Durán 1579, t.1, 125)

Según este autor, *Cihuacóatl* era considerada hermana de *Huitzilopochtli*, lo cual resulta un tanto dudoso. Además, señala que tenía a su servicio a “monjas recogidas”, esto último bajo un sesgo europeo-cristiano. Según sus cálculos, que en su honor se dedicaba la octava fiesta del año, que correspondía con el 18 de julio, y era llamada



*Hueitecuilhuitl* que significa “la gran fiesta de Señores”, por ello la presidían los gobernantes y lo hacían con gran señorío (F. D. Durán, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme 1579, t.1, 133). El fraile narra que veinte días antes elegían una esclava, la purificaban, la vestían a modo de la “diosa” y la llevaban a todos los convites de los señores, mientras la mantenían drogada para que no estuviese triste porque sería sacrificada. Llegado el día, según él, realizaban el siguiente rito:

Llamauan a esta yndia Xilonem. Desde el dia que la purificauan hasta que la matauan que era el mesmo dia de la fiesta vna ora antes que amaneciese matando primero quatro presos y hechándolos tendidos en el suelo pegados muy juntos vnos con otros echauan esta yndia encima dellos y egollauanla coxiendo la sangre en un lebillejo y después sacándole el coraron dauan con el a la diossa de piedra y ruciandola con la sangre de la yndia ruciauan juntamente toda la sala y todos los ydolillos, y los cuerpos dauan a sus dueños para celebrar la comida todo esto se havia de mañana vna ora antes que maneciese. (F. D. Durán, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme 1579, t.1, 134)

Resulta interesante el dato de que el ritual de sacrificio se hiciese antes del amanecer, lamentablemente, no se explica con qué fin, siendo su papel el de *Xilonen*, diosa del maíz tierno. En la versión colonial de los religiosos católicos, *Cihuacóatl* quedó estigmatizada como una diosa hambrienta de corazones y de sangre humana. Lejos de representar la potencia materna, que contiene y da vida, cuya representación del ciclo gestante a través del símbolo serpentino y de su fuerza como guerrera, como lo muestran los *huehuetlahtolli*, para infundir valor a las mujeres que parían y señoreaba a las recién paridas, para estos colonizadores que intentaban imponer su dominio ideológico, la única asociación posible fue la ligada a su propio mito de Eva y de la serpiente como origen del pecado y de la muerte.

### 3.3 Representaciones del parto o *mixihuiliztli* en el pensamiento nahua

El amanecer, la gestación, el nacimiento, la transición de la vida y la muerte son fases del proceso vital. Éstos, a su vez, se dan en la interacción de los ámbitos femenino y masculino. Por esta razón, el pensamiento náhuatl diferenciaba el nacimiento del parto, de acuerdo con los sujetos de la acción: la criatura efectúa el acto de nacer, y la madre, el acto de parir.

Como vimos en párrafos anteriores, el tiempo se crea a partir de la interacción entre las distintas fuerzas. Por esta razón, el

tiempo está vinculado con el proceso vital, al cual se le considera cíclico, es decir, mantiene la dinámica entre el origen, que corresponde al ámbito materno; el periodo transitorio, que es la vida, y el destino que es la muerte. Esta última, a su vez, da pie a un proceso de descomposición que es necesario para reintegrarse a la vida. En términos de la biología moderna el resultado de dicha descomposición es conocido como “abono”. En este sentido, el ciclo alimentario es paralelo al ciclo vital ya que las imágenes de las deidades que representan este ciclo mantienen una estrecha asociación entre el nacimiento y la defecación como fases de dos ciclos paralelos. Esto podría estar asociado a la depuración intestinal mediante diarrea que suelen



Ilustración 36. *Tlazoltéotl*, regidora del signo *Ce Ollín* (1 Movimiento) del *Tonalpohualli*, (Códice Borbonicus [prehispánico]1899, lám. 11, (CC BY-SA 4.0)). En la imagen *Tlazoltéotl* devora una codorniz como símbolo del coito ilícito por estar manchado. También se identifica el embarazo con el crío que baja por gracia de *Ometéotl*. Las lunas de su abdomen representan el proceso de gestación; y por debajo se parte para dar paso al neonato. Las lunas de abajo representan el periodo de purificación o postparto. Su tocado es de algodón vareado, previo al hilado, símbolo de la fecundidad femenina y el primer parto. Durante este signo solían bajar las *chuatetéotl* y causaban males a los infantes, por lo que la gente les ofrendaba en sus adoratorios que se encontraban en los cruces de caminos.

experimentar las mujeres durante el proceso de dilatación.<sup>50</sup> Además, durante el proceso expulsivo es significativo el reflejo de pujo, que es causado por la cabeza del feto al presionar el colón, sin el cual no sería posible expeler el cuerpo fetal.

### 3.3.1 *Tlazolteótl*, deidad de las parturientas y de la libido

*Tlazoltéotl*, patrona de las parturientas o *mixiuhcacíhuatl* y de las parteras *temixiuhitiani* (Ver ilustración 13), representa gráficamente el paralelismo entre proceso orgánico de la digestión (ingerir > digerir > defecar), cuyo resultado es la creación de abono para la tierra, y el proceso reproductivo:

- Coito
- Concepción (que es implantación de la semilla de la generación (óvulo fecundado) en el útero)
- Gestación (capacidad nutricia que causa desequilibrio en el cuerpo femenino)
- Parto (proceso de apertura y purificación a través del sacrificio por la mitad de la madre para traer a la luz al nuevo ser, el cual es abono para la continuación del ciclo).

Este paralelismo también se representó a través del cuerpo de la figura de *Tlaltecuhltli*<sup>51</sup> (Ver Ilustraciones 37 y 38):

---

<sup>50</sup> Este aspecto, en el mundo prehispánico pudo estar simbolizado con el “barrimiento”, el cual implica una purificación que es representada por la escoba de *Tlazoltéotl*.

<sup>51</sup> *Tlaltecuhltli* primeramente fue identificada como “Señor de la Tierra” por Doris Heyden; sin embargo, por sus y más tarde fue reconocida como una figura de carácter femenino Eduardo Matos Moctezuma y nombrada como “Señora de la Tierra”.



Ilustración 37. Reconstitución cromática del monolito de *Tlaltecuhтли Tlaltéotl* por Julio Romero y Luz María Muñoz, 2009. Archivo Proyecto Templo Mayor, Conaculta-INAH.

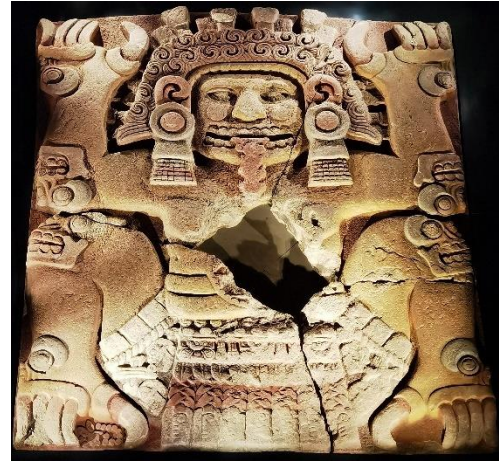


Ilustración 38. Monolito de *Tlaltecuhтли*, «Gran Señora de la tierra». Encontrada en 2006 en la Casa de las Ajaracas, en posición original, mirando al cielo. Peso:12 toneladas. Museo del Templo Mayor. Foto: autora.

Cabello  
ensortijado -  
deidades  
nocturnas

Boca - Vulva  
dentada

Esófago invertido  
-  
Vagina

Estómago - Útero  
preñado

Pliegues abdomen  
- partos múltiples  
o contracciones  
del parto

*Maxtla:*

Cinturón estrellas - la gestación.

Anuncio del amanecer: glifos de Venus o *Tlanecic Citlalli*

Tránsito del estado nocturno a medio aéreo (parto):  
plumas de águila, cintas cueros trenzados en rojo  
y remate de caracoles.

En el monolito la diosa está en posición de parto, los pliegues de su abdomen han sido interpretados como signo de mujer multípara, pero también podrían representar las contracciones uterinas que representan temblores y oleadas. Los símbolos de *Tláloc*, dios de la lluvia en sus articulaciones son muy comunes entre las deidades femeninas pues representan la capacidad de apertura y la emanación de agua de sus coyunturas. En la parte baja de su cuerpo o *tlalli*, se aprecian distintos elementos relacionados con el parto. Su *cueitl* o falda de cráneos y huesos cruzados es un elemento común con *Tlaltecuhтли*, *Tlazoltéotl* y con las *Cihuateteo* o mujeres muertas en el parto, el cual representa el Gran Sacrificio de muerte que implica la maternidad. El *maxtlatl* entre sus piernas posee símbolos del proceso del parto: el cinturón de estrellas a la altura del ombligo es el origen, el cielo nocturno, es decir proceso gestante en el mundo materno oscuro. Debajo de éste se aprecian símbolos del planeta Venus

o *Tlanecic Citlalli* “estrella de la mañana”, plumas de águila que asoman correas de cuero y remates de caracoles.

Estos símbolos representan la transición del claustro materno nocturno y estrellado al medio aéreo y luminoso por las plumas de águila y por el lucero que anuncia el amanecer; es decir, el parto. Esta escultura fue encontrada en 2006 a un costado del Templo Mayor, en su posición y con su pintura original; su peso es de 12 toneladas. Fue destruida en la parte central por los colonizadores europeos.



Ilustración 39. Monolito de *Tláloc - Tlalcíhuatl*, encontrado junto al Templo Mayor, posee un carácter bisexual. La rodela del abdomen representa a la Tierra por el símbolo del centro con cuatro puntos cardinales y uno central. Su posición es de parto ya que el *maxtla* o calzón posee un *técpatl* o pedernal, símbolo de sacrificio por partimiento y del miembro viril. Museo del Templo Mayor.

Otro elemento que acompaña esta interpretación de la parte abdominal del *Tlaltecuhltli* como el

proceso de parto es el testimonio de Fray Diego Durán respecto al significado y la reverencia que se le tenía por *Tlaltecuhltli*:

Grande era el honor y reverencia que a la tierra hacían, debajo de este nombre reverencial y honroso que era *Tlaltecuhltli*, el cual vocablo se compone de dos nombres, que es *tlalli* y *tecuhtli*, que quiere decir "gran señor" y, así, quiere decir "el gran sacrificio de la tierra". A este elemento reverenciaban con grandes sacrificios y ofrendas. La mayor reverencia que sentían que le hacían era poner en la tierra el dedo y llevarlo a la boca y chupar aquella tierra. (F. D. Durán 1579, t.1, 169)

El gran sacrificio de la madre tierra que alude Durán, estaría vinculado al proceso de parto. La escultura de *Tláloc-Tlalcíhuatl* posee el *técpatl* o pedernal, símbolo del sacrificio en su *maxtla* (ver Ilustración 38). Como hemos señalado en el Capítulo 2, las contracciones se representaban con el movimiento telúrico que produce oleadas y el estruendo. Por ello, resulta interesante la referencia de *Tlaltecuintli* como “el estruendo

de la Tierra” que registró Ruiz de Alarcón en el “conjuro que se vsan para caçar venados con lazos” en la variante nahua de la región Norte del Estado de Guerrero, en la cual se invoca al poder de la culebra:

*Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli, notà cetochtli tezcatl, yncan hualpopocatimani, nohueltiuh cenmalinalli [ce malinalli], nonan tlaltecuintli [¿tlaltecuhtli?], ayocac yn moqualan ayocac yn motlahuel, yncan titatacacpol, mitznemitia yn tlamacazqui chicomexochitl, teotlalhua yn nohueltiuh, yn mizcoacihuatl, ynaca xoch [y-nacaxoch].*

Ven tu, mi madre, estruendo de la tierra, y tu mi padre vno conejo, piedra reluziente que humeas, y tu mi hermana torcida a vna mano, tu mi madre tierra no causa yra no te causa enojo el verte herida en tantas partes como te andan cabando los espiritados de siete rosas dueños (los venados por las puntas de los cuernos) y que habitan las tierras de los dioses (porque andan en los montes y quebradas) que esas tierras son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de leon (el ydolo)<sup>52</sup>. ([1629]1953 - 1954, lib. 2, cap. 8, 213)

En esta versión, se la nombra en femenino como *nonan tlaltecuintli* “mi madre, estruendo de la Tierra” lo cual se liga a movimiento telúrico y éste, a las contracciones uterinas durante el parto.

Otros registros históricos, relacionados con las fiestas y rituales marcados por el *Tonalpohualli* y el *Xiupohualli* refieren que durante el onceavo mes solar, *Ochpaniztli* se dedicaba al proceso de purificación, por lo que era llamado “barrimiento”, estaba presidido por la diosa *Tlazolteótl* (F. B. Sahagún (1579) 2005, 122-123, 190-196, lib. II). En este mes también tenían cabida las fiestas dedicadas a *Toci*, que significa «nuestra abuela» y a *Yoalliticitl*, diosa de la medicina. Por tanto, durante este mes solar, tanto las *temixihuitiani*, como el resto de *ticitl* (médicas y médicos) protagonizaban las fiestas y rituales dedicados a estas diosas de esta manera:

[...] cinco días antes que entrara este mes *Uchpaniztli* cesaban todas las fiestas del pasado y quedaba el tiempo en sosiego y en calma, sin fiesta ni celebración alguna. En entrando el primer, día bailaban en el templo dicho, sin teponaztli ni canto, sino en muy concertado y mudo silencio, siguiendo sus compases al son de la fantasía, que era con la que los formaban; y habiendo bailado ocho días a este tono y silencio, componían a la mujer que

<sup>52</sup> Resaltado de la autora. Al final del párrafo la traducción al castellano de *yn nohueltiuh, yn mizcoacihuatl, ynaca xoch* como “mi hermana la diosa culebra con cara de león (el ydolo)” introduce la mirada occidental religiosa al insertar la idea de “diosa”. Para comprender esta denominación propia del *nahuallatolli*, que es lenguaje cifrado, se ha de recordar el nombre Cihuacóatl tecuani,

representaba la imagen de esta maldita diosa con sus aderezos y ornamentos y acompañabanla grande número de mujeres (en especial de médicas y parteras), y la primera vista que daban al pueblo era con un juego, a manera del de cañas, que los nuestros acostumbran en sus regocijos cuando usan de alcancias y no de cañas. Hacían para este juego unas pelotas de una yerba llamada *pachtli*,<sup>53</sup> otras de espadañas y juncia, y otras con pencas de tunas, y con estas cosas se tiraban las unas a las otras y se ofendían, aunque no de manera que se maltratasen ni lastimasen[...] Todo esto era a fin de que la mujer que representaba a esta diosa, que había de morir en esta fiesta, anduviese alegre, regocijada y risueña [...] Luego que mataban esta mujer, la desollaban en servicio de esta diosa y el pellejo se lo vestía un mancebo robusto [...] (F. J. Torquemada, *Monarquía Indiana* [1615] 2010, 396, lib.X, cap. XXIII).

Esta cita es muy significativa por varias razones. Llamen la atención los tres momentos diferenciados: los cinco días previos al inicio del mes se caracterizaban por la ausencia de fiesta, de movimiento, como un estado inactivo. Luego, devenía un movimiento silencioso y el término de la fiesta con la batalla medicinal y la representación sacrificial de la mujer. Durante los cinco primeros cinco días en las que cesaban las fiestas coincide con una aparente calma. Al respecto, se debe tomar en cuenta que tales días coinciden con los días que estaban dedicados a la pareja creadora del *Tonalpohualli*: *Oxomoco* y *Cipactónal*, en el *Códice Borbónico* (Códice Borbonicus s.f.).

Los siguientes ocho días en que bailaban en silencio podría representar el periodo gestante ya que éste era asumido como un estado de oscuridad, incertidumbre y silencio. Y los otros cuatro días, las médicas y parteras acompañaban a la representante de la diosa y organizaban una batalla campal con pelotas de hierbas

---

<sup>53</sup> Es interesante el uso de este vocablo porque es un sufijo que significa “hierba medicinal”.

medicinales. Este proceso constituía la primera parte del mes. La segunda estaba dedicada a Tlazoltéotl y al proceso purificador a través del sacrificio.

En el *Códice Laud*, Tlazoltéotl, es representada como patrona del proceso del parto y preside el onceavo mes, *Uchpaniztli* y tiene su influencia en los signos *átl*, *ollín*, *cóatl*, *caña* y *cipactli*. En el lado izquierdo



se aprecia a una mujer en proceso de parto, con nariguera (falta de aire) y la mayor parte de su cuerpo se encuentra en transición entre un medio acuático y un medio de interacción entre *Cipactli* (con forma de pejelagarto) y el dios *Ehécatl Quetzalcóatl*, Señor del aire. Este último señala a la culebra coralillo y las puntas del sacrificio que sostiene Tlazoltéotl con su mano derecha; mientras que con la izquierda sostiene el algodón y el *malacatl* como símbolo de la oxitocina.

El vocablo *Tlazoltéotl* significa literalmente la limpiadora de inmundicias y Sahagún explica la razón:

*Tlazoltéotl* se llamaba también *Ixcuinan*, madre que se adueña del rostro, y también *Tlaelcuani*, devoradora de entrañas así se llamaba porque, dicen que de su propiedad, su atributo y pertenencia eran el polvo y la basura, es decir la vida alegre, sobre ella reina, sobre ella manda...Se llamaba también devoradora de inmundicias, dizque porque ante su rostro [...] se decían, se enderezaban, todas las acciones de la carne, por muy espantosas que fueran, por muy depravadas, nada se escondía por vergüenza. Todo, en su cara se aclaraba, se decía. Se decía que el polvo y la basura, las obras de la carne, Tlazoltéotl las provocaba, las encendía, Tlazoltéotl las fomentaba. Y



solamente ella descargaba, Ella purificaba, aliviaba. Ella lavaba, bañaba, en sus manos estaban las aguas, las de color verde, las de color amarillo [...] Ante ella se conocía el corazón, ante su rostro se purificaba la movilidad de la gente. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577, 6v.7r, lib.1,cap.13)

No obstante, en el caso específico del tema de este capítulo que son las representaciones simbólicas del parto, como es *Tlazoltéotl*, tengo suficientes dudas de que fueran un mero reflejo de la diferenciación de clases, sino que también intervenían otros factores como: el carácter cosmopolita de la Tenochtitlan, ya que *Tlazoltéotl* provenía de la cultura totonaca, ubicada al este de Mesoamérica, y fue integrada al panteón nahua como una figura reguladora de un fenómeno natural del cuerpo humano relacionado con la libido, como un elemento indispensable para la vida, pero también de los estragos causados por el exceso.

En nuestro días es común considerar a *Tlazolteótl* como una diosa. Esto le asigna un carácter sagrado más que una representación simbólica de un concepto o de un fenómeno difícil de expresar. La asignación como “diosa” conllevaría a aceptar la afirmación de Baez acerca de que la diferencia entre el dictado religioso y la construcción científica consiste en que las ideas científicas son replicadas y provocan reajustes teóricos y conceptuales, mientras que el discurso religioso responde al “dictado divino”:

[...] en el código religioso los dioses norman, son entidades a partir de las cuales se establecen los principios existenciales que se acatan por su estatuto de expresiones sagradas. En contraste, en el marco de la actividad científica, las ideas de los conductores del conocimiento no dictan modos de pensar en términos de inmutabilidad y obediente creencia; por el contrario, provocan réplicas y reajustes teóricos y conceptuales que, a su vez, generan nuevas contradicciones y dinámicas en el quehacer analítico. (Báez-Jorge [1988]2000, 23)

Es por ello que proponemos retomar la propuesta de Marta Gajewska (2015, 91) de considerar a *Tlazolteótl* como una representación iconográfica o física (*teixiptla*) de un fenómeno natural humano relacionado con la fuerza invisible (*téotl*) que genera el deseo sexual pero también se relaciona con el orgasmo, con las contracciones uterinas que se dan durante el proceso del parto, y con la lactancia materna; es decir, sería la

manera nahua de representar la oxitocina. Esta última que proviene del griego *ὄξυς* *oxys* "rápido" y *τόκος* *tokos* "nacimiento" y en términos de la medicina moderna se le denomina como la hormona de vínculos emocionales. De acuerdo con Janice Heller:

En las mujeres, la oxitocina es igualmente liberada en grandes cantidades tras la distensión del cuello uterino (cérvix) y la vagina durante el parto, así como en la eyección de la leche materna en respuesta a la estimulación del pezón por la succión del bebé, facilitando por tanto el parto y la lactancia y luego del orgasmo por lo que se asocia con el placer sexual y la formación de vínculos emocionales. (Hiller 2005, 1)

## Resumen

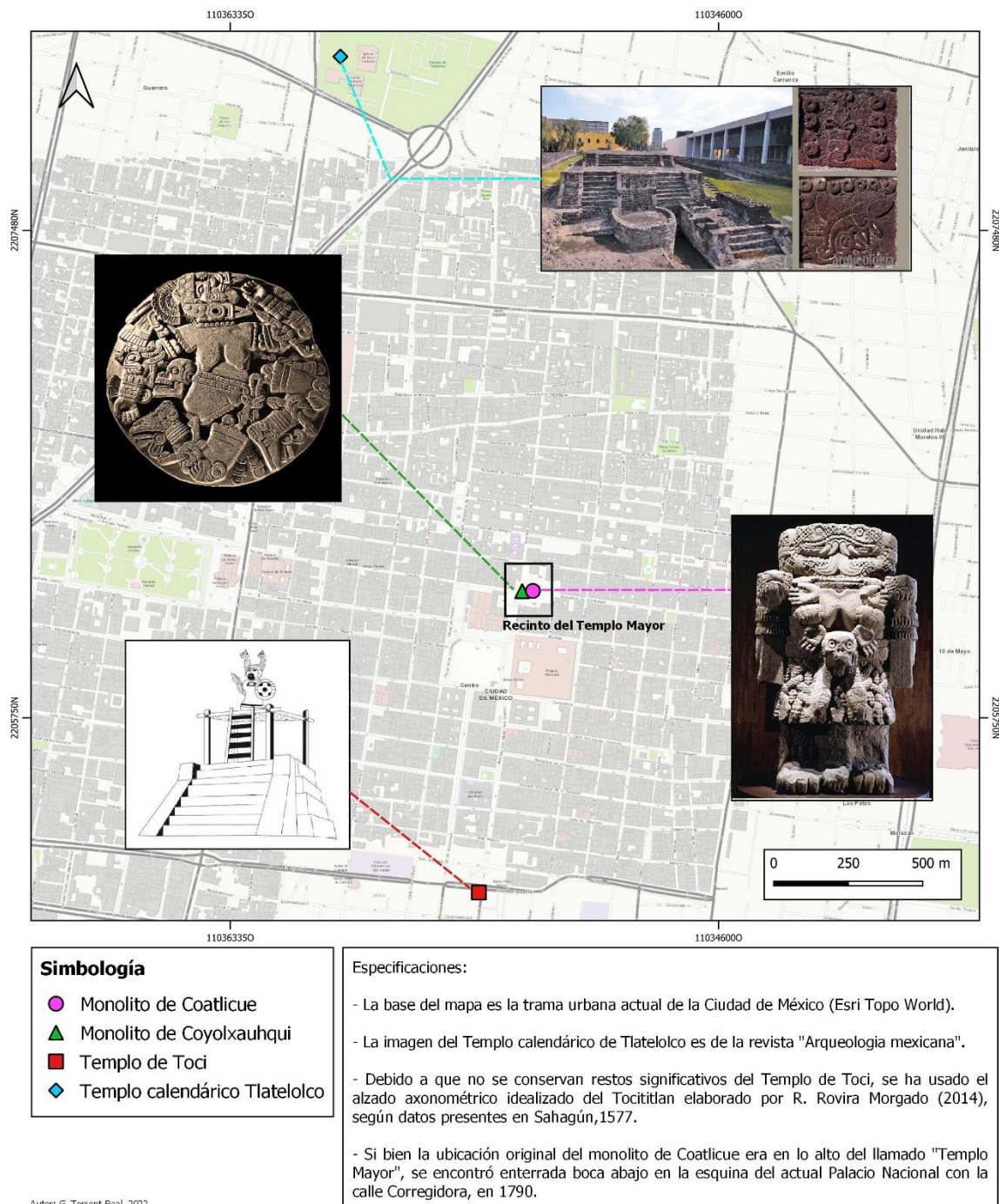
El proceso de colonización de los pueblos del Anáhuac por parte de europeos, durante el siglo XVI, significó por una parte, la "re-interpretación" de las cosmovisiones mesoamericanas desde la mirada cristiana católica de los colonizadores. Y por otra, la participación activa de hombres pertenecientes a las élites de la sociedad nahua en la construcción de obras documentales que han llegado hasta nuestros días, y cuya autoría ha estado atribuida única y exclusivamente a hombres europeos, en su calidad de colonizadores.

Se ha de partir del trabajo temprano de clérigos franciscanos, como Toribio Benavente (Motolinia) y Bernardino de Sahagún, cuyo objetivo fue conocer la cultura "indiana", con el fin de extirpar la supuesta "idolatría" que, según ellos, estaba arraigada en ella. Para ello, necesitaron sustituir la actividad educativa del *Calmécac*, para adoctrinar en el convento de Santiago Tlatelolco a jóvenes nahuas provenientes de la nobleza nahua y enseñarles la grafía grecolatina. Este experimento social fue el origen de la transcripción conjunta de la lengua náhuatl y de la escritura ideográfica a caracteres latinos, ya que estos estudiantes cumplieron una función primordial en la aproximación de los religiosos colonizadores a la cultura nahua ya que recurrieron a una serie de "informantes" que poseían ciertas características: ser nativos, ser hombres y ser ancianos, para recopilar todo lo referente a la cultura y los conocimientos del pueblo nahua. Tales testimonios fueron recopilados en el cuerpo documental conocido como Códice matritense.

Por otra parte, por su aspiración evangelizadora realizaron una serie de registros, valoraciones y analogías de las cosmovisiones originarias, con base en sus propios mitos y parámetros de tradición grecolatina y judeo-cristiana. Es por ello que las fuentes primarias de esa época no son neutras, la mayoría de ellas enfocaron su narrativa en intentar justificar su propia acción colonizadora. Es por ello, que este estudio partió de la necesidad de poner en entredicho ese punto de vista, que ha sido tomado como fidedigno hasta hoy día, que ha atribuido a las representaciones y a la cosmovisión nahua, como meras supersticiones o representaciones idolátricas, propias del pensamiento mágico - religioso, equiparables a la religiosidad “pagana” europea.

Basándonos en todas las evidencias aquí expuestas, se puede afirmar la Cosmovisión es el principio nodal del pensamiento nahua porque en ella se basa no sólo la comprensión y la explicación lógica del mundo, sino que además es la representación simbólica del universo basada en su observación sistemática. A través de ella se da sentido a la existencia humana, como parte de una entidad suprahumana, la cual se rige de acuerdo a la relación de las fuerzas cosmogónicas femeninas y masculinas. De ahí que la actividad humana de las sociedades nahuas radicadas en el antiguo Anáhuac estaban regidas por las cosmovisión construida a través de la amalgamación de distintas tradiciones de pensamiento, como son las cazadoras-recolectoras de Aridoamérica, la olmeca, la teotihuacana y la tolteca, principalmente. Esto resulta de suma importancia para comprender la idea que se tenía del parto, como de sus representaciones simbólicas relacionadas con la potencia materna, y del Orden Simbólico de la Madre que se funda de la relación madre - hija, como vimos en la relación *Coatlicue - Coyolxauhqui*. Además, pudimos apreciar la importancia de la

relación dinámica entre lo femenino y lo masculino visto en términos cosmogónicos y de la fisiología femenina.



*Ilustración 41.* Ubicación original de las representaciones femeninas en la cultura mexica en la actual Ciudad de México. Autor: Gerard Torrent Real, 2022.



## CAPÍTULO 4 *Temixihuiliztli*, la obstetricia nahua



*Ilustración 41. Temixihuitiani palpando el vientre de la mujer gestante. (B. d. Sahagún [1579] 1994)*

### **4.1 *Temixiuitianime*, parteras nahuas en el siglo XVI**

Considerando que la guerra de conquista de Tenochtitlan por parte de castellanos y sus aliados tlaxcaltecas dio paso a un proceso colonizador de las sociedades americanas, con el fin de imponer un nuevo régimen que les permitiese explotar los recursos naturales y humanos del territorio del Anáhuac, el cual fue renombrado como Nueva España.

En este contexto, surgen distintos interrogantes respecto a la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*: ¿En qué consistía este oficio dentro de la cultura nahua al momento de la llegada de los españoles?, ¿En qué medida los principios teórico-cosmogónicos estaban en estrecho vínculo con las técnicas obstétricas y con los recursos utilizados por las *temixihuitiani*? y ¿de qué formas el reconocimiento familiar, social, política y cultural que ellas tenían en las sociedades nahuas se mantuvieron o se transformaron en el contexto de la colonización europea?

En los capítulos anteriores hemos analizado los principales elementos teórico-cosmogónicos relacionados con la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*, durante el siglo XVI. Para ello fue necesario analizar el pensamiento nahua respecto a la *ticiyotl* o medicina nahua, a la gestación, al parto, al nacimiento y al cuerpo femenino. Para dar respuesta a tales preguntas también se tuvo en cuenta las aportaciones generadas desde distintas disciplinas de conocimiento como son la Medicina, la Antropología, la Ethnohistoria, los Estudios de Género, la Sociología y la Historia Colonial que fueron analizadas a profundidad en el primer capítulo.

Habiendo hecho todo ese recorrido, el presente capítulo está enfocado en comprender la parte técnica de la obstetricia nahua desde una mirada histórica que partió de los feminismos de la diferencia sexual, interseccional y decolonial. Por este motivo, nuestra investigación ha tenido plena conciencia de que la mayor parte de las fuentes disponibles fueron elaboradas en el contexto de la colonización, por quienes aspiraban a imponer su dominio con base en la violencia extrema, en el eurocentrismo y en dogmatismo católico, porque tenían el propósito de explotar los recursos naturales y humanos del Anáhuac. Esto nos ha ayudado a comprender que las motivaciones para registrar las prácticas obstétricas nahuas por parte de los colonizadores respondieron a la mentalidad católica que defendía una verdad absoluta en la que no cabía lo diferente. Bajo esa óptica el islam, el judaísmo, las herejías cristianas y los cultos mesoamericanos también debían desaparecer y para ello era necesario conocerles a profundidad.

#### 4.1.1 La autoridad de las *titicitl* en el mundo nahua

Para comprender los cambios respecto a la posición y al reconocimiento social de las *temixihuitinime* en el mundo nahua contamos con testimonios recogidos por Sahagún y sus alumnos. En el libro Sexto del Códice Florentino se identifican tres estratos generales de mujeres: *pipiltin* (nobles), *pochteca* (mercaderes), *macehualtin* (artesanas/os) y *tlacotin* (ciervos/as esclavizados por deudas). Las *titicitl* (médicas) pertenecían al tercer grupo que engloban a *temixihuitianime*. La descripción de éstas se basa en las cualidades que hacen a una "buena médica" o *in qualli ticitl*, diferenciándola de una "mala médica" o *amo ticitl*.

##### *Ticitl*

La médica es buena conocedora de las propiedades de yerbas, raíces, árboles, piedras, y en conocerlas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. La que es buena médica [sabe bien curar a los enfermos y por el beneficio que les haze casi vuélvelos de muerte a vida, haziéndoles mejorar o convalecer con las curas que haze. Sabe sangrar, dar la purga e echar melezina, y untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo, y frotarlo con la mano; concertar los huesos; jasar y curar bien las llagas y la gota y el mal de los ojos, y cortar la carnaza de ellos.

La que es mala médica usa de la hechizería; supersticiosa en su oficio y tiene pacto con el demonio, e sabe dar bevedizos con que mata a los hombres. E por no saber bien las curas, en lugar de sanar enferma y empeora, y aun pone en peligro de la vida a los enfermos, y al cabo los mata. Y ansí engaña a las gentes con su hechizeria, soplando a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos del maíz que suele usar en su superstición, diziendo que por ello entiende y conoce las enfermedades. E para mostrar bien su superstición da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo papel, pedernal, navaja de la tierra. Sacando todo lo, cual, dize que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria. Sahagún, (1579) 200 (B. d. Sahagún [1579] 1994, 174, L.6, XXVII)

Cabe destacar que las habilidades y conocimientos pragmáticos funcionan como parámetro de cualidad y de veracidad. En cambio, el uso del término "hechicería" denota falta de calidad y se le vincula con el engaño y con lo dañino. El sesgo católico del franciscano es evidente al vincular ciertas prácticas con la "superstición" y con la falsedad, es decir, de lo contrario a lo que para ellos es lo real y "verdadero". Esto tiene



una implicación epistemológica porque impone su propio enfoque como el único verdadero.

Distintos estudios históricos, arqueológicos, etnobotánicos y de la antropología médica elaborados desde finales del siglo XX han contribuido a reconocer que en las sociedades nahuas del siglo XVI el *temixihuiliztli* era considerado como una especialidad dentro de la medicina náhuatl o *ticiyotl*, el cual comprendía todo un complejo de saberes sistematizados de carácter astronómico, anatómico, botánico y terapéutico, contruidos colectiva e interculturalmente a partir de conceptos teóricos generales basados en la dualidad: equilibrio/ desequilibrio, frío/calor, fuerza invisible *teótl*/ *teixiptia* imagen visible.

Este sistema de pensamiento reconocía la relación fisiológica del cuerpo humano, con las fuerzas cosmogónicas femeninas y masculinas, propias de la cosmovisión del mundo mesoamericano que se basaba en el sistema de conocimiento de tradición tolteca: el *toltecatoytl* (Viesca 2010). Dada la importancia que tenía la teoría del equilibrio en el *ticiyotl*, el objetivo de las *temixihuitiani* consistía en procurar el bienestar integral de la mujer gestante; esto implicaba acompañarla en todo su proceso, dando especial atención a su estabilidad física y emocional, para que tuviese una gestación y un parto exitosos. A decir de López Austin, las *temixihuitiani* destacaban en el reconocimiento social:

Por su importancia social, claro está, destacaban los que conocían ampliamente las hierbas y las dedicadas a partear. Éstas desempeñaban funciones que comprendían desde proporcionar consejos y cuidados a la joven que empezaba el embarazo, hasta recibir al niño y ofrecerlo a los dioses, atendiendo la celebración de los primeros ritos de la vida. (A. López Austin 2000, 37)

A lo largo de nuestro estudio, hemos encontrado elementos que permiten dilucidar que la parte femenina de la *ticiyotl*, iba más allá de que las mujeres fueran ejecutantes porque trascendía a lo simbólico porque las fuerzas y principios que regían los procesos curativos, no sólo los relacionados con el proceso de gestación y parto, eran de carácter femenino. En el presente capítulo se analizan tales conceptualizaciones

relacionadas con la atención al parto, como son la expelición y el fortalecimiento, que adicionadas a los principios de equilibrio/desequilibrio y de frío/calor, formaban parte no sólo del *temixihuiliztli*, sino de la terapéutica nahua en general.

Hemos insistido en señalar que durante el primer siglo novohispano hubo un interés por registrar de conocimientos médicos y botánicos nativos con fines médicos, pero también con fines de explotación comercial. Por esta razón, el presente inciso parte de analizar distintos elementos relacionados con la posición y reconocimiento social de las *temixihuitiani*; luego se consideran sus representaciones simbólicas a través de figuras como *Toci*, *Temazlteci* y *Yohuatícitl*, las cuales formaban parte del corpus teórico - ideológico en que basaron su práctica obstétrica. Por último, se hace referencia al aspecto «pragmático».

Como se expuso en el Capítulo 1, la autoridad que poseían las *temixihuitiani* o *ticitl* en el mundo prehispánico ha sido reconocida por numerosos estudios desde el siglo XVIII. Sin embargo, muchos de ellos se basaron en este elemento para desarrollar el paradigma de su «degradación» a partir de la conquista española. Recordemos lo dicho por el médico positivista Francisco Flores acerca del oficio de partear durante la conquista:

Fue entonces, cuando al llegar a México los amargos días de la conquista, al traernos los españoles todo lo que tenían y tal como lo tenían, nos importaron las prácticas seguidas entonces en este arte en Europa - que no aventajaban con mucho a las ilustradas de los aztecas que ya conocemos- que si denigrado estaba en España, denigrado tuvo que empezar en la colonia; y si su ejercicio estaba allá entregado a la gente más ignorante y vulgar, cosa igual tuvo que suceder en la entonces naciente Nueva España. (Flores y Troncoso, Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente [1886-1888]1982, 395-396, vol. 3, cap XXXIII)

La mirada de Flores supone que el estado de degradación que tenía el oficio en España fue trasladado, casi mecánicamente, a la realidad novohispana. Si bien, Flores asume aparentemente una postura crítica respecto a la conquista su mirada omite de la historia colonial a las parteras nativas sobrevivientes a la conquista, ya que pareciera que simplemente desaparecieron de la noche a la mañana y únicamente toma en

cuenta la mirada de los colonizadores respecto a que la categorizaron como "partería" reconociendo su parte técnica, pero rechazando la base ideológica y cosmogónica de la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*. Además, la postura de este autor sintetiza todos los prejuicios que se habían construido respecto a ellas bajo el sesgo colonialista desde el siglo XVI, incluyendo los ilustrados del siglo XVIII y los positivistas del XIX.

Sin embargo, existen múltiples elementos para pensar que durante el primer siglo novohispano (1521 - 1631), la autoridad de las parteras prevaleció en gran parte de las comunidades nahuas y se diversificó respecto al origen de sus ejecutantes, aún a pesar de la condena del poder eclesiástico y de su persecución inquisitorial, ya que éste poder fue gradualmente impuesto, como señala Rubial:

[...] los historiadores decimonónicos, influidos por la lectura de las crónicas de los siglos xvi y xvii, vieron la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo como un proceso de convencimiento y se dejaron llevar por la idea de una transmisión eficiente de los mensajes cristianos hacia los indios. Ahora sabemos que, salvo frailes excepcionales como fray Bernardino de Sahagún, fray Alonso de Molina o fray Diego Duran, la mayoría de los religiosos tuvieron un dominio muy deficiente de las lenguas indígenas y que la comunicación con sus fieles fue sumamente dificultosa. El cristianismo se impuso en un principio de una manera muy superficial, no sólo por la incomprensión de los códigos culturales del otro por ambas partes, sino también porque, como religión de los invasores, el cristianismo fue rechazado en un principio. Como en otros muchos aspectos de la colonización, los indios aceptaron externamente la imposición pero internamente y en el ámbito doméstico siguieron haciendo lo que les dictaban sus costumbres ancestrales. (Rubial 2019)

Para comprender la situación de las *temixihuitiani* durante el proceso de colonización en el siglo XVI, debemos partir del hecho que ésta trajo consigo la imposición de la nueva religión de los colonizadores, como la única válida. Esto significó una brutal reducción del pensamiento y de la cosmovisión de las culturas originarias a la clandestinidad para los colonizadores:

Los años de 1525 a 1540 fueron la época de las persecuciones violentas y espectaculares. Quince años durante los cuales partes enteras de las culturas indígenas se hundieron en la clandestinidad para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoniaco de la "idolatría". (Gruzinski 1991, 23 - 24)

Tras la caída del Imperio Mexica, el primer objetivo de ataque de los conquistadores, fue lo que ellos mismos idearon bajo el nombre de “idolatría”, y que para ellos representaba la “religión” autóctona. Por ello, entre los primeros actos simbólicos de imposición de su dominio estuvo la destrucción de los que ellos llamaron “templos” de adoración demoniaca. Luego, la política colonial requirió de una significativa inmigración de clérigos regulares franciscanos y agustinos durante el primer siglo de colonización, ya que se pasó de los doce primeros franciscanos que llegaron en 1524, a 800 regulares en 1559. Para 1580 ya habían ascendido a 1500 y en 1650 llegaron a alrededor de 3000. La industria católica creció exponencialmente, lo cual permitió consolidar instituciones punitivas, como fue el Santo Oficio establecido desde las primeras décadas por el clérigo fray Juan de Zumárraga.

A decir de Gruzinski dado el desmantelamiento del sistema religioso mesoamericano más visible, como fueron los llamados “templos” y la persecución de clase sacerdotal masculina y femenina, las sociedades nahuas se vieron en la necesidad de evolucionar internamente de acuerdo a los estratos sociales indígenas:

el dominio público se mostró más susceptible a la cristianización que la esfera individual y doméstica. Por muchas razones. Primero, porque en el siglo XVI la evangelización fue una empresa de masas y global. Segundo, porque fuera de una confesión auricular desigualmente extendida, fuera del bautismo y del matrimonio, la Iglesia no podía acercarse al individuo. Y finalmente, porque, si la barrera de las lenguas más o menos fue levantada en la segunda mitad del siglo XVI, la de los conceptos y de las categorías obstaculizó la influencia que la Iglesia pretendía ejercer. (Gruzinski 1991, 154)

Reconocer esto ha sido necesario porque la mentalidad mexicana ha diferenciado la Conquista de México y la evangelización de los pueblos originarios como dos procesos diferenciados. A decir del historiador Antonio Rubial, tal distinción es herencia del siglo XIX, ya que el hecho, de

ver a la primera como un evento nefasto y a la segunda como lo único rescatable de ese periodo salió de las mentes de los historiógrafos decimonónicos quienes, aunque liberales y hasta masones, en el fondo eran católicos y, por lo mismo, consideraban a la llegada del cristianismo como algo necesario para *civilizar* a las culturas originarias de Mesoamérica. (O. M. Páramo 2019)

No obstante, a raíz de nuevas interpretaciones generadas a finales del siglo XX, desde miradas más críticas del cristianismo, se evidenció no podría entenderse la expansión imperial y comercial de la España de Carlos V sin el cristianismo. A decir del mismo Rubial, fue necesario comprender que el cristianismo y el poder político y económico siempre han estado unidos:

Pese a lo paradójico que pueda sonarnos, los intereses imperiales y los principios católicos estaban en armonía debido a que el cristianismo es una religión tan extraña que es capaz de justificar guerras, Cruzadas e instituciones como la Inquisición y, a un mismo tiempo, predicar sobre amor universal y protección a los débiles. [...] (O. M. Páramo 2019)

Por tanto, esta investigación intenta contribuir a la desmitificación de la idea de “que fray Bernardino de Sahagún escribió su libro para entender el mundo mesoamericano y rescatarlo para las generaciones futuras, esto es falso; lo hizo para que los indígenas no practicaran sus cultos y erradicar ‘idolatrías’.” (O. y. Páramo 2019)

Desde un principio la evangelización fue clave para el plan español de expansión y sometimiento en Nueva España. Las tres primeras órdenes mendicantes que llegaron al Anáhuac<sup>54</sup> consideraban que la violencia ejercida por los conquistadores era necesaria para hacerles llegar la Biblia a los pueblos originarios:

No olvidemos que los religiosos encargados de adoctrinar a los indígenas llegaron a lo que hoy es México justo tras la caída de la gran Tenochtitlan, ni que todos estos frailes eran funcionarios del rey, pagados por la corona y desembarcados en el Nuevo Mundo con una encomienda: convertir a los indígenas paganos en cristianos susceptibles de ser explotados. (O. M. Páramo 2019)

En este contexto, cobra sentido lo dicho por fray Toribio Benavente, alias Motolinía, respecto a la supuesta defensa de la población indígena que ejercían ellos, los religiosos, frente a los encomenderos españoles:

Por otra parte con los Indios, que ya conocían a los frailes y daban crédito a sus consejos, los detuvieron por muchas vías y maneras que serían largas de contar. El galardón que de esto recibieron fue decir -por parte de los españoles-: «Estos frailes nos destruyen, y quitan que no estemos ricos, y nos quitan que se hagan los Indios esclavos; éstos hacen abajar los tributos, y

---

<sup>54</sup> Los franciscanos arribaron en 1523; los dominicos, en 1526; los agustinos, en 1533, y los jesuitas en 1572.

defienden a los Indios y los favorecen contra nosotros; son unos tales y unos cuales»: y no miran los Españoles que si por los frailes no fuera ya no tuvieran de quien se servir, ni en casa ni en las estancias, que todos los hubieran ya acabado, como parece por experiencia en Santo Domingo y en las otras islas, adonde acabaron los Indios<sup>55</sup>. (Benavente [1540] 1858, trat.3, cap.1, 143)

La idea mantener a la población originaria con el fin de que sirviese y fuese objeto de explotación del sistema económico occidental - capitalista ha prevalecido hasta nuestros días con el expolio de sus recursos aunado a la discriminación y a la exclusión sistemática de los espacios de decisión política y económica por parte del criollismo nacionalista. Si se toma en cuenta que en términos utilitarios, el principal propósito de la empresa colonizadora europea fue explotar los recursos naturales y humanos de lo que para ellos era el “Nuevo Mundo”, se comprenderá el gran interés que tuvieron en conocerlos y catalogarlos con el fin de establecer mecanismos de explotación y comercialización.

Al respecto, el estudio de José Pardo ha arrojado bastante luz acerca de los mecanismos de relación entre la ciencia renacentista, los intereses comerciales privados y la consolidación de imperio español de los recursos americanos y del auge de la industria farmacéutica hispánica-europea, a través de las biografías de Gonzalo Fernández de Oviedo, Nicolás Monardes y Francisco Hernández.

[...] elegidos para representar tres maneras distintas, pero convergentes, de abordar el estudio de la naturaleza americana. Sus respectivos itinerarios vitales son un ejemplo excelente de cómo se conjugan elementos tan dispares como la curiosidad intelectual, los intereses mercantiles, las intrigas cortesanas, las ambiciones profesionales y las estrategias del poder político en la elaboración de una obra científica de considerable impacto, que modificaría los esquemas intelectuales de sus contemporáneos europeos. (Pardo Tomás 2002, 18)

Más adelante, este autor aborda el tema de las ganancias particulares obtenidas no sólo por castellanos:

---

<sup>55</sup> El argumento del exterminio de la población nativa de las islas del Caribe formó parte de la motivación para las autoridades reales de acabar con el sistema de encomienda que fue concedido en un principio a los conquistadores españoles en tierras continentales.

Las ganancias obtenidas de la explotación tanto del trabajo de los indios, y más adelante de los esclavos negros traídos de África, como de los recursos naturales de los nuevos territorios, también fueron a parar mayoritariamente a manos de particulares, aunque la corona exigiera su parte legítima del botín. Aquellas riquezas hicieron la fortuna de castellanos, genoveses, alemanes, flamencos, aragoneses, catalanes, venecianos o toscanos, dependiendo del flujo de los beneficios y de las mercancías que se comercializaban entre Europa y América. Sólo una torpe, aunque muy extendida, forma de patrimonializar el pasado y sus protagonistas en un los nuestros y un los otros que, en realidad, resultan igual de insensatos tras quinientos años de historia, ha podido llevar a presentar las cosas de otro modo. (Pardo Tomás 2002, 39)

En este contexto, la autoridad de las *temixihuitinime* afrontó una nueva realidad que por una parte condenaba su marco ideológico y cosmogónico, y por otra, se apropiaba de su conocimiento técnico a través de la validación de hombres europeos doctos quienes incluyeron muchos elementos bióticos y abióticos en sus tratados médicos, omitiendo en la mayoría de los casos las fuentes indígenas de las cuales tomaron esa información.

#### **4.1.2 *Temixihuitiani* bajo la mirada médica colonial del siglo XVI**

Los primeros documentos coloniales que mencionan la necesidad de supervisar el ejercicio de la partería fueron producidos por el Cabildo de la Ciudad de México y datan de los años posteriores a la conquista española, a partir de 1524.<sup>56</sup> Sin embargo, tales medidas mantuvieron un sesgo colonialista, ya únicamente se consideró a la actividad la ejercida por comadronas españolas recién asentadas en la región.

Unos años más tarde, los franciscanos emprendieron un proyecto educativo destinado a educar a niños y jóvenes pertenecientes a la nobleza indígena; para ello, en 1536 fundaron el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlaltelolco, el cual fue tutelado por Fray Bernardino de Sahagún. En este sentido, el proyecto educativo de los clérigos respecto a continuar y aprovechar la educación que los jóvenes de la nobleza indígena

---

<sup>56</sup> Esta información proviene de la revisión de las Actas de Cabildo que están resguardadas en el Archivo Histórico de la Ciudad de México. Su estudio y análisis desborda el propósito de nuestro estudio.

habían recibido en los Calmécac.<sup>57</sup> El Colegio de Santa Cruz impulsó durante cerca de cincuenta años la enseñanza del latín y de teniendo como base la integración cultural de los conocimientos indígenas y españoles (Saldaña, Ciudad de México, Metrópoli Científica: una historia de la ciencia en situación 2012). Bajo un modelo de aculturación, dio como primer fruto la transcripción de la lengua náhuatl y de la escritura pictográfica a caracteres grecolatinos emprendida por clérigos.

En 1552, alumnos del Colegio de Santiago Tlaltelolco dieron a luz al primer documento médico mexicano: el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, mejor

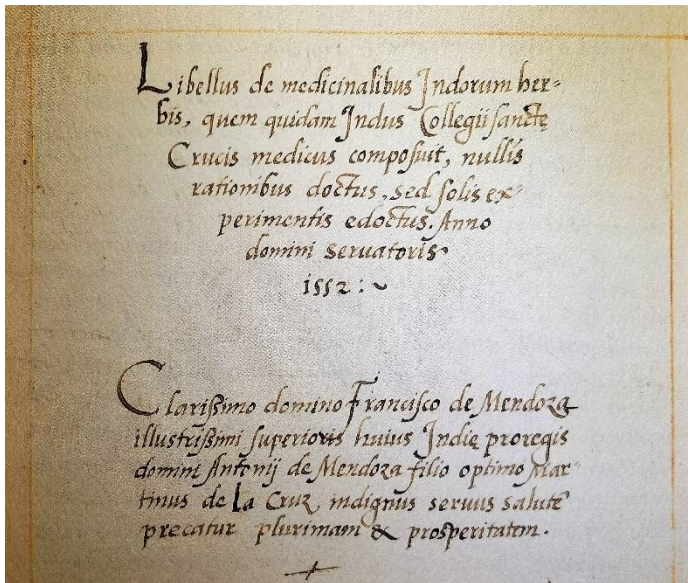


Ilustración 43. Portada del manuscrito *Libellus de medicinalibus Indorum herbis, quem quidam Indus Collegii Sancte Crucis medicus composuit, nullis rationibus doctus, sed solis experimentis eductus. Anno Domini Seruatoris 1552.* (M. d. Cruz [1552] 1991)

conocido como *Códice de la Cruz - Badiano* ([1552] 1991),<sup>58</sup> compuesto por un recetario escrito originalmente en lengua náhuatl por el médico indígena Juan de la Cruz, a petición de Fray Jacobo de Grado rector del Colegio para ser enviado a . Fue traducido al latín por Juan Badiano, pupilo del Colegio y oriundo de Xochimilco. De acuerdo con Ángel María Garibay, este códice es considerado como el escrito más antiguo sobre

medicina, elaborado en todo el Continente Americano, el cual compila la medicina náhuatl y describe la farmacopea y la terapéutica indígenas en caracteres latinos.

<sup>57</sup> El sistema educativo nahua se componía de distintas instituciones especializadas en la formación de niñas, niños de acuerdo a la función social que desempeñarían. El *Calmécac* estaba destinado a formar a jóvenes nobles o *pipiltin* en astronomía, calendarios, diseño y construcción arquitectónica. El *Tepochcalli* era para jóvenes *macelualtin*, donde aprendían oficios artesanales y el arte de la guerra. En el *Cuicacalli* se enseñaban poesía, música y canto. Las jóvenes nobles también se educaban en el templo de *Cihuacóatl*, que marcaba las festividades más importantes del *Xiupohualli* o calendario anual y tenía como propósito la administración interna del imperio.

<sup>58</sup> El *Códice de la Cruz - Badiano* se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana y fue descubierto en 1929.



Además se representan figuras plantas autóctonas mexicanas (M. d. Cruz [1552] 1991, 5-6)

Esta obra es de suma importancia para nuestra investigación porque es el primer documento novohispano que registró de manera sistemática la terapéutica nahua relacionada con la ginecología, con la obstetricia y con la lactancia de las mujeres. En el Códice destacan especialmente los primeros registros de la aculturación médica que se desarrolló a partir de la conquista en el mencionado Colegio, debido a que la terapéutica incluye elementos de ambas culturas. Un estudio relevante respecto a la conformación del tratado y de su relación con la cosmogonía nahua lo hizo Carlos Viesca, quien destacó:

Escrito en 1552 y destinado a ser un regalo para el rey de España, el “librito” pretende ofrecer una visión general de lo que era la medicina practicada por los médicos indígenas, consignando un buen número de recetas, ya que no habla de plantas, sino de con qué y cómo preparar los compuestos y la forma de administrarlos o aplicarlos en diversas enfermedades. Su división en trece capítulos evoca los trece cielos que tenía el universo de acuerdo a la cosmovisión prehispánica y refiere las enfermedades en un orden que va de la cabeza a los pies, para luego hablar de enfermedades generales y terminar con los problemas relacionados con el parto y con los signos clínicos de la proximidad de la muerte. Por supuesto las invocaciones y hasta las alusiones a las divinidades y los contenidos mágicos son disfrazados y muchas veces seguramente eliminados a fin de no incurrir en sospechas de idolatría. (Viesca 2010, 3)

Este primer tratado manuscrito de medicina nahua de mediados del siglo XVI fue seguido por otros estudios de carácter médico y botánico realizados por religiosos y médicos españoles en colaboración con *titicitl* (médicos y médicas nahuas), traductores y tlacuilos nahuas que dejaron constancia de sus aproximaciones a la medicina nahua a través de tratados impresos. Sin embargo, la autoría de tales obras fue asumida únicamente por los europeos, desde su posición de colonizadores.

Estas obras dedicaron especial atención al estudio y al registro de los elementos que conformaban la parte técnica de la *ticiyotl* o medicina nahua, que se basaba en el conocimiento de tradición tolteca, el *toltecáyotl*, como son: las técnicas manuales, el

manejo de los recursos bióticos<sup>59</sup> y abióticos<sup>60</sup>. Sin embargo, su base teórica relacionada con la cosmogonía y con sus propias teorías de equilibrio y de frío y calor, llamada *nahuallotl*, fue cancelada y demonizada.

Una obra elaborada al mismo tiempo que el *Códice de la Cruz - Badiano*, pero realizada desde el dogma cristiano en boga<sup>61</sup>, fue la del fraile franciscano Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* ([1553] 1990).<sup>62</sup> Escrita originalmente en lengua náhuatl, esta obra estableció una clara asociación de las *temixihuitinime* obstetras nahuas, como ancianas *nahualtin* que invocaban al Diablo y les ofrendaban a las criaturas recién nacidas:

*Quinnaualia yn techichinazque yn nanaualtin yn notçalo ynic ymixpan ylamatoton flaueliloque flacatiuaz, ynic quinpipitçozque pipiltçitçintin, conetotontin. Miec tlamantli yn tecoco, yn tetolini yc quinmachtia yn Diablo yn temixihuitianime, yn tetlacahiualtianime ynic conquazque, contolozque ynteeço.*

Así, cuando lo invocan, el pide a sus nahuales (sus brujos) que se despoje a alguien. Así, ante viejecitas malvadas vendrán a nacer hijitos queridos, niños, para que les chupen la sangre.

Muchas cosas de aflicción, desdichadas, enseña el Diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre. (Olmos [1553] 1990, cap. 9, 68 - 69)

Olmos omitió el reconocimiento social que poseían las *temixihuitianime* y los beneficios que aportaban a las mujeres gestantes. De esta manera, el franciscano instauró en Nueva España la imagen de las *temixihuitianime* como viejas maliciosas que

---

<sup>59</sup> Recursos bióticos son los organismos vivos utilizados por el ser humano, en este caso se refieren a la flora y fauna usadas por las *temixihuitiani*.

<sup>60</sup> Recursos abióticos son los elementos inorgánicos, en este caso se refieren a rocas y minerales usadas en la *temixihuiliztli*.

<sup>61</sup> La política de las instituciones cristianas de la época estuvo marcada por la llamada "caza brujas". Un estudio extenso y profundo del fenómeno lo hizo Silvia Federici (*Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, [2004] 2010).

<sup>62</sup> Este tratado fue escrito originalmente en náhuatl a semejanza del tratado de Fray Martín de Castañega de 1527. Al respecto, Georges Baudot, en la Introducción al *Tratado* de Olmos señaló: "Conviene destacar el hecho de que ya en estas fechas tempranas Olmos era reconocido y escogido como experto en brujería y en demonología. Cabe anotar que cuando en 1553 Olmos elaboro el *Tratado de hechicerías y de sortilegios* aquí presentado, recurrió explícitamente a una obra española redactada en 1527 por uno de sus colegas especializado también en ciencias diabólicas, el franciscano fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio, a quien se había encargado por las mismas fechas y en el marco de la misma campaña de extirpación de la brujería, una investigación parecida en la región de Navarra y por mandato de la Inquisición de Logroño. Con toda seguridad los dos hombres habían trabajado de mutuo acuerdo y en consulta permanente." (Olmos [1553] 1990, Intro. X)

“aprendían muchas cosas del Diablo”, como se había comenzado a hacer con las comadronas castellanas unas décadas atrás, basándose en una política religiosa que estipulaba que las mujeres eran más adeptas al Diablo que los hombres. Al respecto, destaca su Capítulo 5 en el cual señala distintas razones por las que “hay más mujeres ministras del demonio”.<sup>63</sup> Especialmente, Olmos pone en la mira a las mujeres ancianas y pobres como propensas a la “perversidad”:

[...] *tlapanahuiya ynic miequintin cihua ylamatoton, yn nanahualti, yn motolinia, amo miec yuhqui yn ichpopochtin yn motlamachtia Yehica yn ilamatoton ayac oquichtli uel quinma neçoa ayac quimeleuiya yc amo quintoca yc quintemotinemi yn Diablo ynic quichioaz yn tlein queleuiya ciua tlaueliloque yn notlapanauia, yn iuhnemi, yn ilamatoton ycenca quixcahuiaya yn ahuilnemiliztli yniquac ychpopochtin ocatca Yehuantin yn ycenca quimiztlacauiya yn diablo. Yehica quinnetoltia yn ahauilnemiliztica quiyollopachiuitiz yn iuh çatepan mihtoz.*

[...] sobrepasan así muchas mujeres, viejecitas, nahuales (hechiceras), desdichadas, y pocas jóvenes doncellas que así son enseñadas. Porque como ningún varón va en busca de las viejecitas, como nadie las desea, ni las sigue, ni se interesa por ellas, el Diablo las agarra y así hace lo que desean; y las viejecitas viven como mujeres perversas y cuando eran jóvenes doncellas solo se ocupaban de su vida de placeres.

Esta mirada misógina europea significó una clara afrenta al reconocimiento social que poseían las mujeres mayores y, en particular, las *temixihuitinime* en la sociedad nahua.

A decir de Silvia Federici:

La caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo.

[...]El destino común de las brujas europeas y de los súbditos coloniales está mejor demostrado por el creciente intercambio, a lo largo del siglo XVIII, entre la ideología de la brujería y la ideología racista que se desarrolló sobre el suelo de la Conquista y de la trata de esclavos [de origen africano]. (Federici [2004] 2010, 272 - 273)

---

<sup>63</sup> La primera señala “Porque ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Jesu Cristo en los Santos Sacramentos, no cumplieron con su obligación, de tal modo que ellas se entregaran por esto a servir al Diablo, que ellas pedirán entregarse al pecado que se llama Excrementos”. La segunda la atribuye a Eva: “Porque el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres: es así porque la primera fue engañada nuestra primera madre”. La tercera razón es que “son engañadas las mujeres porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto,[...] por ello entonces quieren aprender al lado del Diablo”. A decir del fraile había muchas mujeres brujas porque el Diablo sabía que hablaban mucho “[...] y por eso es causa de que las mujeres se hagan saber unas a otras muchas palabras secretas, maldades”. (Olmos [1553] 1990, 46 - 49)

La obra de Olmos demuestra que esta tendencia comenzó desde las etapas tempranas de la conquista y no hasta el siglo XVIII; en el cual más bien se consolidó la ideología misógina y supremacista blanca europea pero bajo el resplandor de la Ilustración. (Ravelo Rodríguez, Partería novohispana y Pensamiento Ilustrado 2017). No obstante, también se ha de decir que otras obras generadas por franciscanos, en colaboración con los alumnos nahuas, sí dieron testimonio acerca de su condición de autoridad y del reconocimiento social.

Por lo que respecta a la parte técnica del *temixihuilixtli*, durante el último tercio del siglo XVI, fueron impresas las obras médicas que incluyeron en sus páginas remedios de proveniencia indígena y europea para la atención del parto y otros problemas ginecológicos. Por ejemplo, la *Opera medicinalia, in quibus quam plurima extant scitu medico necessaria in 4 libros digesta* de Francisco Bravo ([1570] 1970), del médico sevillano Francisco Bravo, tuvo la virtud de ser el primer tratado médico impreso en México. En sus páginas incluyó lo que llamaba “remedios” indígenas y europeos para la atención del parto y otros problemas ginecológicos. Las descripciones farmacológicas sobre la realidad americana dejaron de depender de lo publicado en España sobre algo nunca directamente indagado, sino que comenzó a redactarse de primera mano en la Nueva España.

En el mismo decenio de 1570 también fue elaborada la obra *Historia Natural de la Nueva España*, escrita originalmente en latín e ilustrada detalladamente por el protomédico Francisco Hernández y por botánicos y tlacuilos indígenas, entre 1571 y 1577. Otra obra elaborada de manera paralela fue *Antigüedades de la Nueva España* (1572-1587) ahí dedicó su primer capítulo “Del parto de las mujeres mexicanas y del doble baño de los niños”, el cual parecería un resumen de la obra de Sahagún. A decir de Carlos Viesca, Hernández no estuvo interesado en comprender la medicina indígena, ya que la clasificación frío calor nativa no coincidía con la suya propia:

[...] permaneció en estas tierras de 1571 hasta principios de 1577, estudiando más que nada los medicamentos, pues él pensaba que la verdadera y única medicina era la de la tradición de Hipócrates y Galeno que los españoles conocía perfectamente y no le interesaban las teorías médicas de los

indígenas. Hernández no estuvo inte le interesaban las teorías médicas de los indígenas. Sin embargo, su recopilación de cerca de tres mil plantas útiles, las más de ellas medicinales, y el estudio clínico que hizo de sus efectos, así como los de medio centenar de animales y unos treinta minerales, es una obra sin la cual no se podría estudiar la medicina mexicana prehispánica. (Viesca 2010, 4)

Hernández fue un referente para otros médicos como Agustín Farfán, Juan de Barrios y el fraile Francisco Ximénez. Éste último trabajó la herbolaria indígena por muchos años, por lo que tradujo y mejoró la obra *Quatro Libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recebidos (sic) en el uso de la medicina de la Nueva España* de Francisco Hernández, siendo publicada hasta 1615.

Cabe recordar también *El tesoro de medicina para distintas enfermedades* (1672)<sup>64</sup>, de Gregorio López, elaborado a partir de su actividad médica desarrollada en Oaxtepec durante la segunda mitad

del siglo XVI, aprovechó el jardín botánico creado por el tlatoani mexica Moctezuma I a mediados del siglo XVI para cultivaba, adaptar y domesticar plantas provenientes de distintas regiones de Mesoamérica con propósitos productivos, alimenticios, medicinales y ornamentales:

[...] trajeron todos los árboles con raíces y envueltos en petates, las rosas también con raíces, cosa de que tanto holgó Moctezuma, de ver cosas que

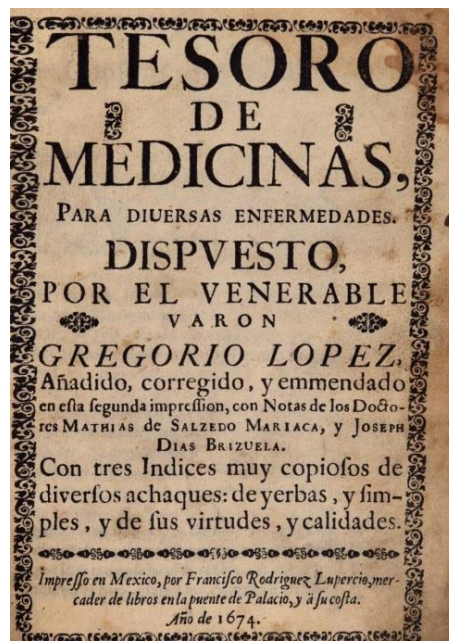


Ilustración 44. Portada de *Tesoro de medicinas para diversas enfermedades*, de Gregorio López (1674).

<sup>64</sup> A decir de su biógrafo Francisco Losa, durante su estancia en Oaxtepec escribió “el libro de Medicina de muchos remedios para diversas enfermedades, sacado de varias experiencias y de el grande conocimiento que tuvo de las propiedades y virtud natural de las yervas. Escrivióle de su mano y letra, que parecía de molde. Hizieronse muchos traslados y se enviaron a diferentes partes y hospitales. De este libro se valían los Hermanos [de San Hipólito] en la cura de enfermos, y quando iban a pedir limosna por toda la tierra; y era más maravilloso el acierto y buen sucesso de los remedios y medicamentos que por el libro aplicaban a varias enfermedades, como si el Autor huviera estudiado muchos años la facultad de Medicina.” El manuscrito más auténtico se conserva en el Archivo del Vaticano. La primera edición impresa vio la luz 1672 y dos años más tarde volvió a editarse, con notas de los doctores Mathias de Salcedo Mariaca y Joseph Dias Brizuela. Esta obra fue reeditada en México en 1674 por Francisco Rodríguez Lupercio, y en 1708 en Madrid por imprenta de Musica (sic).

jamás habían visto los mexicanos, por ser cosas de tan suaves olores y vistosas. Así mismo vino mucha cantidad de indios para que los plantasen y tuviesen cuidado de ellos, que fueron más de cuarenta indios con sus mujeres é hijos, á quienes hizo Moctezuma muchas mercedes. (Del Paso y Troncoso 1886)

Este jardín botánico mexicana fue conservado por los españoles con fines médicos ya que en 1580 se le anexionó un hospital por parte de fray Bernardino Álvarez, fundador de la orden de San Hipólito. En ese lugar Gregorio López experimentó la aplicación de fórmulas medicinales autóctonas, mezcladas con las suyas.

A decir de María Luisa Rodríguez, hay quienes consideran que su obra fue sólo “una conjunción de recetas empíricas de índole mágico-religiosa”, para otros autores, “su valor intrínseco radicó en dar a conocer el valor curativo de las plantas autóctonas a través de su aplicación a casos específicos. Para lograrlo experimentó, precisamente, en una institución hospitalaria.” En cambio, para otros autores desde “un enfoque más amplio, el “Venerable Siervo de Dios’ fue el primero en realizar un trabajo que parte de la botánica y abarca el estudio de las propiedades curativas de las plantas que se cultivan en diferentes zonas de México.” (Rodríguez-Sala 2003, 403)

Esta última mirada da protagonismo absoluto al fraile porque responde al interés de los criollos novohispanos de fomentar económica y culturalmente el culto de santos propios en el contexto de la Contrarreforma. Por ello, omite el conocimiento autóctono del cual el autor se nutrió y combinó con los remedios europeos para experimentar con nuevos compuestos y generar técnicas aculturadas. Esta mirada ha contribuido a invisibilizar la figura de las y los *titicitl* quienes tenían una larga tradición de experimentación médico-botánica como sujetos cognoscentes.

Otra obra médica escrita y publicada en Nueva España a finales del siglo XVI fue *La Summa y recopilacion de cirugia, con un arte para sangrar, y examen de barberos* (1578) de Alonso López de Hinojoso. En ella el autor dedicó “Libro nono. De la dificultad del parto”. Los primeros capítulos aborda distintos problemas ginecológicos y los últimos

los dedica al proceso de gestación y ofrece consejos y “remedios” que usaban las parteras facilitar el parto.

Un año más tarde, 1579 Fr. Agustín Farfán publicó un tratado médico que partió del modelo hipocrático - galénico, pero incorporó algunos compuestos y terapéuticas indígenas: *Tractado breve de anathomia y de chirugia, y de algunas enfermedades que mas comunmente suelen haver en esta Nueva España*. Unos años más tarde, en 1592,<sup>65</sup> publicó el *Tractado breve de medicina, y de todas las enfermedades*, en el cual expuso de manera más clara sus propios testimonios acerca de la efectividad de su aplicación.

En 1591 el médico Juan de Cárdenas publicó su tratado *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Este autor no dio ningún tipo de crédito a las teorías indígenas porque las consideraba “supersticiosas” o engañosas; sin embargo, sí abordó problemáticas propias de la realidad novohispana y analizó los recursos nativos, como el chocolate, para remedio de problemas ginecológicos. A decir de varios estudiosos su mirada correspondía a la ciencia “renacentista” que buscaba explicaciones “racionales” a los fenómenos para aprovechar la parte “pragmática” de los remedios. (Saldaña 2012) Esta manera revolucionaria de hacer ciencia, también tuvo sus claroscuros, ya que desde una mirada interseccional y decolonial, nos ha permitido ver que este nuevo método consistía en rechazar cualquier teoría indígena y únicamente tomar la técnica y experimentar con ella para confirmar su efectividad. Entonces se validaba el conocimiento indígena, pero desde la particular posición del privilegio masculino europeo - cristiano, colonizador y “científico”. Esta fue la manera más extendida de apropiarse del conocimiento de las y los *titíctil*, y de las *temixihuitiani*. Así lo vemos reflejado en la mayoría de tratados médicos y botánicos de una época que destacó por una notable bibliografía que reformuló la práctica

---

<sup>65</sup> Un estudio bibliográfico destacable acerca de la obra de Agustín Farfán es el de (Cortés Guadarrama 2022).

médica europea a partir de la experimentación y la apropiación de la farmacopea americana.

El primer siglo novohispano abarcaría hasta la tercera década del siglo XVII, ya que la fundación formal del virreinato de la Nueva España se dio mediante la Cédula Real del 17 de abril de 1535. De este modo, se han incluido dos obras de religiosos episcopales Juan Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, quienes desde el primer decenio del siglo reemprendieron pesquisas y juicios inquisitoriales en contra de personas nahuas del medio rural de la Cuenca del Río Amacuzac y del Valle de Iguala.

A partir de esos juicios, redactaron tratados de idolatrías y supersticiones que guardaban propósitos similares al famoso *Maellus Maleficarum* o *Martillo de las brujas* (1487), o al *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos ([1553] 1990), ya que pretendían ofrecer una guía para identificar y perseguir de manera sistemática todas aquellas prácticas que consideraban “idolátricas” o “supersticiosas”, porque a decir de ellos, conservaban secretamente la adoración de los demonios que habían dominado antes de la evangelización. Estos tratados, que fueron terminados en 1626 y 1629 respectivamente, también dieron cuenta de los métodos de tortura, coerción y escarnio público establecidos, justificando la brutalidad de los mismos con la necesidad de imponer el dominio cristiano sobre los pueblos autóctonos; también advertían del peligro de la “propagación” de su práctica entre las otras “naciones” asentadas en el territorio: españoles, mulatos, mestizos etc.

A decir de López Austin, la opinión de Jacinto de la Serna acerca de que “los indios” no conocían las propiedades de las plantas porque según él la invocación al demonio era el único medio que tenían para buscar la salud de los enfermos estaba influenciada por el fanatismo:

[...] no puede ser en este caso, tomada muy en serio, a pesar de que no es el único autor que sostiene juicios tan negativos. La simple confrontación de estas opiniones con el material registrado hace que no puedan sostenerse. Son visiones particularmente afectadas por el fanatismo, que en todo proceso terapéutico de los indígenas adivinaban el auxilio del Demonio. (A. López Austin 2000, 26)



No obstante que la opinión De la Serna responde al fanatismo religioso, la indagación y el registro de los conjuros y las prácticas que él consideraba “idolátricas”, resultan rescatables para este estudio porque dan testimonio de la persistencia del pensamiento mesoamericano entre los pueblos nahuas como muestra de resistencia tras cien años del inicio de la dominación colonial europea. En la misma época, Hernando Ruiz Alarcón, un ferviente perseguidor de “supersticiones”, comentó acerca del oficio de las *temixihuitiani* en su Tratado de supersticiones:

En este ministerio, por las circunstancias del, está recibido, en todas las naciones su ejercicio por medio de mugeres, y lo mismo corre en esta de los indios, y el dicho nombre *tiçitl* las comprehende y tambien las llaman *tepalehuiani*, que quiere decir ayudador o ayudadora, porque lo que en castellano suena partera, se dice en esta lengua *temixiuihani*, y deste postrer nombre que es mas proprio, vsan mui raras vezes y no carece de misterio. (Ruiz de Alarcón [1629]1953 - 1954, 373)

#### 4.2 Representaciones simbólicas del *temixihuiliztli* u obstetricia nahua

Como hemos visto en los apartados anteriores, la percepción que se tiene hoy día acerca de la partería nahua está influenciada en gran medida por la mirada europea, que la marcó como un oficio púramente “pragmático” y cargado de “superstición” e “idolatría”. En este apartado se analizan distintas representaciones simbólicas relacionadas con el oficio *temixihuiliztli* y con sus ejecutantes.

En primer lugar destacan las figuras de *Oxomoco* y *Cipactónal* como inventoras de la *ticiyotl* (medicina) en la tradición teotihuacana, que fue plasmada en la Tira de la peregrinación mexicana. Según la cual, estando en Teotihuacan el pueblo mexicano se dividió en dos: una parte siguió su camino hacia el sur siguiendo a Huitzilopochtli (el hermano menor), llevándose consigo "la tinta negra y roja, los libros, las pinturas, se llevaron la sabiduría. Todo se llevaron: los libros de canto, las flautas, [...] todas las cosas de antigüedades y de los oficios mechanicos" (F. B. Sahagún 1577, 141v, Lib. X); en una palabra: se llevaron el *Toltecáyotl*, que era la tradición y la técnica toltecas.

De acuerdo con este relato, la otra parte del grupo que era liderado por *Malinalxóchil*, la hermana mayor de *Huitzilopochtli*, y se integrada por cuatro ancianas y ancianos sabios: *Oxomoco*, *Cipactonal*, *Tlaltetecui* y *Xochicahuaca*, permaneció ahí en Tamoanchan-Teotihuacan:

Y cuando se hubieron ido los sabios, luego conversaron, se reunieron los cuatro ancianos. Dijeron: habrá luz, amanecerá, ¿cómo existirá?, ¿cómo vivirá el macehual? Ya se fue, se llevaron la tinta negra y roja. ¿Y cómo vivirá el macehual? ¿cómo se extenderá la tierra, el monte?; ¿cómo se hará?, ¿qué se llevará, qué se cargará, qué se traerá, qué se seguirá?, ¿qué modelo, qué regla se establecerá, cuál será el ejemplo?, ¿cómo se empezará, qué luz, qué claridad se hará?

*Auh in jquac oiaque, in tlamatinime: niman mononotzque, mocentlaliq, y, nahuintin ueuetque quitoque. Tonaz, tlatviz: quen nemjz, quen onoz in maceoalli: ca oia, ca oquitquique, in tllili, in tlapalli: auh qué onoz in maceoalli, quen manjz in tlalli, tepetl, quen onoz, tle tlatqujz, tle tlamamaz, tleh tlauciaz, tli tlaotlatoctiz, tle machiotl, tle octacatl iez, tlineixcujtilli iez, tle itech pealoz, tli ocutl, tli tlaujlli mochioaz.* (B. d. Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España* [1579] 1994, lib. 10, 141 - 142)

A raíz de esas preguntas, estas ancianas y ancianos inventaron la Cuenta de los destinos (*Tonalpohualli*), la Cuenta de los años (*Xiuhpohualli*) y el libro de los sueños (*Temic amatl*). Cabe mencionar que Johansson identifica este conocimiento como “la *nahuallotl*, cognición siniestra-nocturna que se implementa cuando se fue



*Ilustración 45.* En la imagen se muestra a *Oxomoco* y *Cipactónal* como figuras femeninas ancianas porque visten falda (*cueith*), *quexquemitl* y están chimuelas (desdentadas). Sujetan dos antenas del animal que representa el *Tonalpohualli* con sus veinte signos representados por pequeños círculos radiales. (*Códice Fejervary* s.f., 25)

con el sol su sabiduría diestra-diurna (artes mecánicas y tradición)”. Posiblemente, la *nahuallotl* es una epistemología relacionada con el orden cosmogónico, con los movimientos astronómicos nocturnos, pero también, con lo invisible e intocable a los

sentidos humanos, con lo que está oculto o cifrado, es decir encarna la *teótl* (energía o fuerza) de las cosas y les da sentido.

Al respecto hemos encontrado que obras como la de Sahagún por una parte tendía a reconocer la parte técnica de la *ticiyotl* (medicina nahua) por su origen tolteca. De este modo, en el Libro 10, dedicado a los oficios mecánicos mexicas, reconoció a *Oxomoco*, *Cipactónal*, *Tlaltetecuín* y *Xochicahuaca* como “inventores de la medicina”:

Tenían ansímismo grandíssima experiencia y conocimiento los dichos tultecas, que sabían y conocían las calidades y virtudes de las yervas, que sabían las que eran de provecho y las que eran dañosas y mortíferas, y las que eran simples. Y por la gran experiencia que tenían de ellas dexaron señaladas y conocidas las que en ahora se usan para curar, porque también eran médicos, y especialmente los primeros de esta arte, que se llamavan *Oxomoco*, *Cipactónal*, *Tlaltetecuín*, *Xochicaoaca*, los cuales fueron tan hábiles en conocer las yervas que ellos fueron los primeros inventores de medicina, y aun los primeros médicos herbolarios. (F. B. Sahagún (1579) 2005, lib. 10, cap. 29, 186)

Desde este punto de vista, *Oxomoco* y *Cipactónal* fueron figuras simbólicas que representaban no sólo a las inventoras del *Tonalpohualli*, sino que también a las primeras médicas y médicos, entre las cuales se incluía a las *temixihuitiani*. Sin embargo, paradójicamente, en el Libro 4 que está dedicado a lo que él consideró como “arte adivinatoria”, el fraile identificó a los mismo personajes de *Oxomoco*, *Cipactónal* como “inventores” de la “nigromancia”:

Y esta astrologia, o nigromancia fue tomada, y sus origen de una mujer: que se llama *Oxomoco*, y de un hombre que se llama *Cipactonal*. Y los maestros, de esta astrologia, o nigromancia: que contavan estos signos, que se llamavan tonalpouhque: pintavan a esta muger *Oxomoco*, y a este hombre *Cipactonal*: y los ponía en medio de los libros: donde estaban escritos, todos los caracteres de cada día: por que dezian: que eran señores desta astrologia, o nigromancia, como principales astrologos: porque la inventaron, y hizieron esta cuenta, de todos los caracteres. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 4, cap. 1, 247)

Esto parecería contradictorio; sin embargo, si miramos este proceso con perspectiva histórica comprenderemos porqué los colonizadores por una parte desconocieron la base teórica y cosmogónica de la *ticiyotl*. Pero por otra parte, se interesaron en sacar provecho del conocimiento botánico, zoológico y geológico ya fuere con propósitos médicos, o con un trasfondo comercial, ya que las intrincadas relaciones entre el

control del territorio y el conocimiento del mismo son necesarias para su explotación económica.

Bajo el precepto de que se basaba en un ideario incompresible que contravenía a su dogma religioso los conquistadores religiosos se dedicaron a quemar los libros y escrituras antiguas. El fin último era eliminar su historia, su memoria y para poder justificar su dominación y reescribir la historia a su conveniencia:

Hemos recibido y aún recibimos en la plantación de la fe en estas partes grande ayuda y mucha lumbre de aquellos a quien hemos enseñado la lengua latina. Esta gente no tenía letras ni caracteres algunos, ni sabían leer ni escribir; comunicábanse por imágenes y pinturas, y todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas estaban pintados con figuras y imágenes, de tal manera que sabían y tenían memorias de las cosas que sus antepasados habían hecho y habían dexado en sus anales por más de mil años atrás, antes que viniessen los españoles a esta tierra. De estos libros y escrituras los más de ellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías, pero no dexaron de quedar muchas escondidas que las hemos visto, y aún agora se guardan, por donde hemos entendido sus antiguallas. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 10, 165)

#### **4.2.1 *Tlaltetecuín*: recurso potenciador de la valentía, la luminosidad y el sonido**

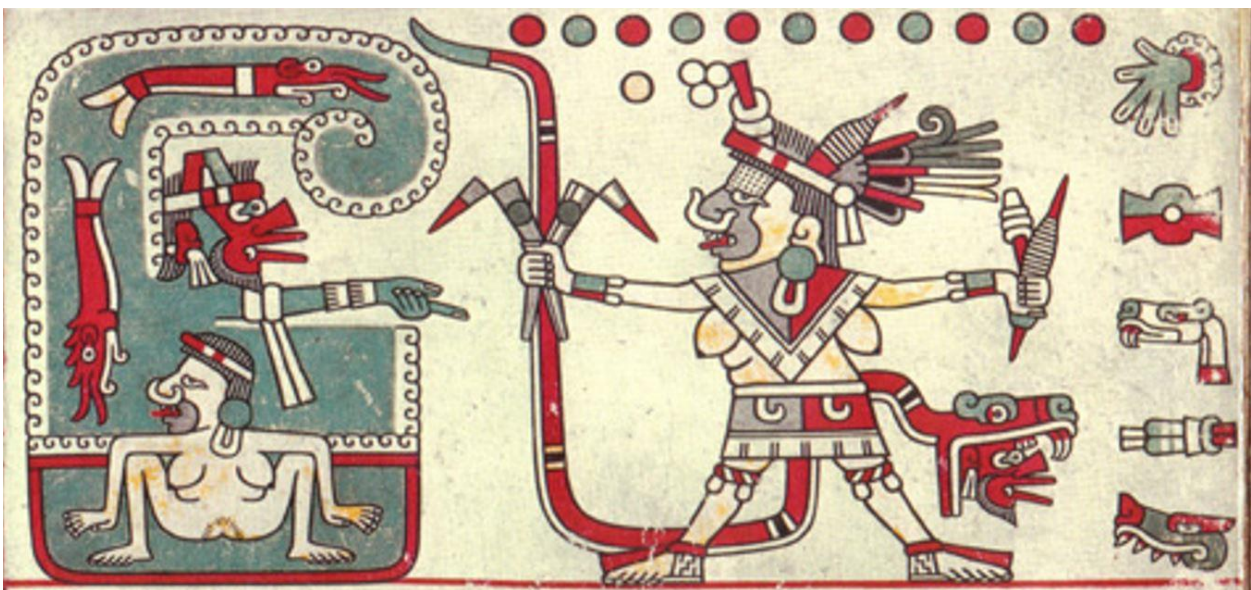
*Tlaltetecuín* significa "estruendo de gente en mi favor" y formaba parte de los cuatro personajes que dieron origen a la *ticiyotl* o medicina nahua. *Tlaltetecuín* también ha representado a "la que golpea la tierra con sus pies", que en el pensamiento nahua representa a la batalla de medicinas que libraban las *titicitl* y a las danzas propiciatorias de salud, de curación, mediante el arrojito para librar la ofensiva frente a las fuerzas a las que se pretende vencer.

La figura de *Tlaltetecuín* había permanecido en la tradición nahua hasta el siglo XVII. De acuerdo con la declaración de Juan Vernal vecino nahua de Iguala, quien fue torturado por el inquisidor Hernándo Ruiz de Alarcón en 1618, él invocaba a *tlaltetecuín* para armarse de valor frente a alguna batalla:

*Tlaxihuallauh tlaltetecuín, tlaxihuallauh tonacametzin, tlaxihuallauh ollòque, yaoyoque, in ihuan tlahuitequi, in ihuan tlatzotzona; tlaxihualhuian tlamacazque tonatiuh, iquičayan tonatiuh, icalaquian, in ixquichca nemi, in yolli, in patlantinemi, inic nauhcan niquintzatzilia, yc axcan yez.*

Ven, Pues, estruendo de gente, venid muslos, venid dioses peloteros y guereros que juntamente heris y golpeays. Venid sacerdotes de idolos, los del oriente y occidente donde quiera que estais, venid animales, y pues que os invoco de las quatro partes del mundo, que ahora a de ser ello. (Ruiz de Alarcón [1629]1953 - 1954, lib. 2, cap.1, 175)

El sonido, además de representar el arribo al mundo aéreo y sonoro, por su cualidad estruendosa significaba una victoria frente a la batalla del parto ya que implicaba traer un nuevo ser humano al *Tlaltípac*. Se puede considerar que era un recurso simbólico y psicoemocional para infundir valor a la *mixihucacihuatl*, ya que el grito de guerra, era un recurso motivacional para infundir valor a las mujeres durante la batalla que representaba el parto.



*Ilustración 46.* La imagen presenta a una *mixihucacihuatl* en posición expulsiva que se encuentra entre dos estados: la parte inferior de su cuerpo está sumergido en una dimensión acuática y la parte superior se encuentra en medio de una oleada de agua, aire o espuma. Ehécatl, representación del viento, le muestra la salida donde se encuentra *Tlazoltéotl*, regenta de las parturientas o *mixihucacihuatl*, en la imagen gobierna sobre el mes 11, *Ochpaniztli* del *Tonalpohualli*. En una mano porta dos punzones que representan el sacrificio de muerte que implica el parto relacionado con la serpiente coralillo que con sus tres colores característicos negro, rojo y blanco representan la gestación, el nacimiento y la muerte, pero también se asocia a los ciclos femeninos. En la otra mano sostiene el *malacatl*, símbolo de la libido femenina, del estado fértil y de la oxitocina. (*Códice Laud* prehispánico, 39)

Si el proceso de gestación era un periodo oscuro, incierto y silencioso, la *temixihuitiani* anunciaba el parto exitoso mediante gritos de victoria que simbolizaba también la bienvenida a un mundo sonoro:

*Auh in otlalticpac quiz piltzintli, niman tzatzi in ticitl, tlacaotza, quitoznequi: ca ohuel in yaot in cihuatzintli, ca onoquichtic, ca otlama, ca ocacic in piltzintli*

Y cuando el niño llegó al mundo, luego grita la partera, lanza gritos de guerra, quiere decir que peleó bien la mujercita, varonilmente, hizo un cautivo: capturó al niño. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 6, cap. 30)

#### 4.2.2 *Ochpaniztli*, el barrimiento y su relación con el parto

Considerando que el parto era asumido como un sacrificio de muerte o una batalla transitoria entre el mundo latente, oscuro, acuático y silencioso, hacia el mundo activo, sonoro y luminoso del *Tlalticpac*, el estruendo de gente también era representado durante las fiestas de *Ochpaniztli*, ya que las *temixihitiani* y las *ticitl* representaban primero un periodo de silencio y quietud seguido de una batalla medicinal estruendosa. Sus armas eran bolas de hierbas medicinales a las que llamaban *pahtli*. Así dejó memoria Fray Juan de Torquemada:

EN EL UNDÉCIMO MES DEL CALENDARIO MEXICANO tenía su día y fiesta la madre de los dioses, llamada *Teteuynan*; [...]

Llamaban a este mes *uchpaniztli* y caía su primer día a los veinte y cuatro de agosto y fenecía a los doce' de septiembre. Pero cinco días antes que entrara este mes *uchpaniztli* cesaban todas las fiestas del pasado y quedaba el tiempo en sosiego y calma, sin fiesta ni celebración alguna.

En entrando el primer, día bailaban en el templo dicho, sin teponaztli ni canto sino en muy concertado y mudo silencio, siguiendo sus compases al son de la fantasía, que era con la que los formaban; y habiendo bailado ocho días a este tono y silencio, componían a la mujer que representaba la imagen de esta maldita diosa con sus aderezos y ornamentos y acompañábanla grande número de mujeres (en especial de médicas y parteras), y la primera vista que daban al pueblo era con un juego, a manera del de cañas, que los nuestros acostumbran en sus regocijos cuando usan de alcancías y no de cañas.

Hacían para este juego unas pelotas de una yerba llamada *pachti*, otras de espadañas y juncia, y otras con pencas de tunas, y con estas cosas se tiraban las unas a las otras y se ofendían, aunque no de manera que se maltratasen ni lastimasen, ni que les obligasen los golpes a quejarse o a vengarse de los recibidos de sus contrarias; y este juego duraba cuatro días.

Todo esto era a fin de que' la mujer que representaba a esta diosa, que había de morir en esta fiesta, anduviese alegre, regocijada y risueña; y que no entendiese que tan de próximo había de morir, ni llorase, ni se entristeciese; porque cualquiera cosas de éstas las tuvieran por muy mal agüero y contrario al sacrificio. (J. d. Torquemada [1615] 1971, lib. X, cap. 23)

A nivel corporal, el barrimiento representa dos experiencias propias del cuerpo femenino: la menstruación y el parto. Respecto a la menstruación, el estudio más significativo para este trabajo es el de Félix Baez (2000). Bajo una mirada marxista y basado en las teorías de Mircea Eleade, Baez analizó las distintas deidades femeninas como parte de la conciencia social; además, vinculó el ciclo menstrual con el proceso agrícola – productivo y con la ideología social y religiosa.<sup>66</sup>

La otra experiencia femenina relacionada con el barrimiento se relaciona con el proceso del parto. En primer lugar, con la limpieza fisiológica del tracto digestivo que experimentan las parturientas durante la etapa temprana de la primera fase del parto. En segundo lugar con la “dilatación latente” en la que el cuello uterino comienza a reblandecerse, borrararse y dilatarse hasta los 3 centímetros por la acción de la oxitocina que va produciendo leves contracciones que se perciben como dolor pélvico similar al de la menstruación, indigestión, diarrea, sensación de calor en el abdomen. Esto hace que el tapón del cuello uterino se desprenda en forma de sangrado. En tercer término, durante la etapa expulsiva el efecto de las contracciones fuertes en forma de oleadas rítmicas es expeler a la criatura y sus secundinas. Además, durante este periodo, la cabeza del infante presiona el recto y genera una reacción de pujo, por lo que la sensación de defecar está presente durante este momento del alumbramiento. Todas estas sensaciones fueron representadas simbólicamente a través de *Ochpaniztli*.

Bajo esta mirada, cobra sentido la tradición nahua de barrer las casas y los “templos” antes del amanecer, ya que este acto representa el preámbulo del nacimiento solar. Al respecto, existen múltiples referencias en los *huehuetlahtolli* y a las actividades diarias del Calmécac mencionadas en la obra de Sahagún, en las cuales se exhorta a los infantes y jóvenes a barrer a esas horas como símbolo de preparación para recibir el alumbramiento del Sol o *Tonatiuh*.

---

<sup>66</sup> Baez analizó a las deidades femeninas a partir del concepto de ideología, y por tanto las considera como inherentes a las formaciones económico-sociales o las clases sociales específicas. De tal manera, entiende a las ideologías religiosas como “manifestaciones espirituales socialmente condicionadas”. (2000, 42)

De esta manera, el sentido del ochpaniztli abarcaba un campo cosmogónico más amplio, relacionado con la búsqueda del equilibrio entre frío y calor, para propiciar un estado templado o saludable. Es por ello que este mes estaba dividido en varias festividades interrelacionadas con el ejercicio de la medicina náhuatl.

*Ochpaniztli*, que simboliza el tiempo del parto que dar lugar al nacimiento solar estaba marcado por el sangrado, que consiste en la eliminación del tapón cervical y por la limpieza del canal digestivo. Sin embargo, simbolismo no quedaba sólo en el ámbito del nacimiento, sino también estaba vinculado con el proceso depurativo que permitiría la sanación. Por esta razón, durante el onceavo periodo de 13 días las festividades estaban dedicadas a *Tlazoltéotl* y a *Yohualtíctli*. Por este motivo, podría decirse que el “barrimiento”, poseía un aspecto femenino cuya representación partía de la experiencia corporal de las mujeres, pero también trascendía en los procesos productivos, en la organización política y en la representación simbólica de la dinámica universal.

#### **4.2.3 Toci nuestra abuela, regenta de las *temixihuitiani***

*Toci* en lengua náhuatl significa “nuestra abuela”. Su representación simbólica poseía un carácter transversal en la organización cosmogónica, política, socio-familiar (calpulli), económica y reproductiva de la sociedad mexicana. En calendario de festividades mexicana, *Toci* presidía una parte del onceavo mes, del *Tonalpohualli*: *Ochpaniztli*, que significa “Tiempo de barrimiento”. El cual estaba gobernado por *Tlazoltéotl* la fuerza relacionada con exceso de agua.

Conjuntadas ambas advocaciones (*Toci* y *Yohualtíctli*) representarían el carácter ancestral y femenino del conocimiento médico, mediante el cual se buscaba la sanación y el fortalecimiento de las personas. Las festividades de ambas coincidía durante el *Ochpaniztli*, cuyos rituales eran protagonizados por médicas (*ticítl*), parteras (*temixihuitiani*) y consultores de los destinos (*tonalpohuque*).



Durante el mes *Ochpaniztli*, que significa “Tiempo barrimiento”, *Toci*, “nuestra abuela”, era ofrendada por las temixihuitiani, pero también le rendían culto todas personas dedicadas a la medicina, que en términos nahuas se conocen como *ticitl*. En esta fiesta sectorial, representaban las herramientas o armas técnicas y simbólicas con que contaban para hacer frente y propiciar el parto exitoso de sus clientas.

Continuando con el tema de las figuras que regentan el *ticiyotl*, resulta llamativa la unidad conceptual entre la figura de la abuela de los baños *Temazcalteci* y *Yohualticitl*, la médica nocturna, porque la primera hace referencia a la diosa *Toci*, «nuestra abuela» y a veces se la nombra como «madre de los dioses» (*Teteo innan*). Por su parte, *Yohualticitl* o «médica nocturna», es la patrona de las medicinas y de las personas que ejercían ese oficio.

Capítulo VIII. Trata de una diosa que se llamaba «La madre de los dioses» (*Teteo innan*), corazón de la tierra y nuestra abuela (*Toci*). Esta diosa era la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales; adorábanla los médicos, y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y las que dan yerbas para abortar; y también los adivinos, que dicen la buena ventura, o mala, que han de tener los niños, según su nacimiento. [...] También la adoraban los que tienen en sus casas baños y llamábanla *Temazcalteci*, que quiere decir la abuela de los baños. (F. B. Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1579) 2005, 47-48, lib. 1, cap. 8)



Ilustración 47. Un décimo mes del calendario que estos naturales celebraban veinte días. Llamábase el primer día *Ochpaniztli* que quiere decir día de barrer, y en el cual día celebraban la solemne fiesta de *Toci*, que era la madre de la tierra y había un sacrificio espantoso empalados. (D. Durán [1579] s/a, 337)

Por su parte, fray Diego Duran expuso la fiesta de *Toci* para los Tlaxcaltecas y de cómo la instauración de la fiesta fue motivo del origen de la enemistad entre los mexicanos. Así también describió la festividad del Undécimo mes, llamado *Ochpaniztli*.

En Tenochtitlan, esta festividad tenía lugar en el Templo de *Toci*, que estaba ubicado al Sur del Templo Mayor (Ver *Ilustración 49*: “22. Templo de *Toci*” resaltado en el color amarillo). Resulta muy reveladora la ubicación geográfica del templo de *Toci*, porque se encuentra al sureste de la ciudad, muy cerca del actual barrio de Magdalena Mixihuca.

#### 4.2.4 *Yohualtíctli*, la médica nocturna, la que fortalece y cura

Como se puede apreciar, la participación de las mujeres en la medicina no se limitaba a ciertas especialidades, como la *temizihuiliztli*; sino que además participaban activamente en la fiesta de la medicina. Por ello, no es gratuito que además fuesen figuras femeninas las que presidían los procesos curativos y fisiológicos relacionados con la salud y el restablecimiento del equilibrio anímico del cuerpo humano. En la siguiente cita se puede ver el vínculo entre *Temazcalteci* y *Yohualtíctli*:

*aviz tlein qujmonequiltia in totecujó: cujx a vncan câ miqujztli, manoço xicmotlaoculilican, manoço qujmottiti in temazcaltzintli, manoço qujmottiti in tonan in temazcaltecitin, in iooalticitli: in teimati, in techichioa, in jmac titetzaoa timaceoalti. A manoço nelle axcan: ma icuexanco, ma iteputzco xicmotlalilican in amantecatk, in toltecatzintli, in ticitzintli: ma cententica, ma cencamatica, xicmotlatlauhtilican, ma qujcuju, ma quiximati, in amonaniotzin, in amotaiotzin: ca njcan monoltitoque in pilhoacatzitzinti, in cozqueque, in quetzaleque =*

Mas he aquí, ¿qué ha querido nuestro señor? Quizás haya muerte. Que la ayudéis; que la llevéis al baño de sudor. Que venga a, que llegue a conocer a nuestra madre, la abuela de los baños, *Yoalticitli*, que aconseja, que viste. En sus manos maduramos, alcanzamos nuestro mérito. Que este sea verdaderamente el momento. Ponla en el regazo, sobre los hombros de la sabia, la hábil, la partera. Suplicarla con una palabra o dos. Que ella tome, que sepa de tu maternidad, de tu paternidad, porque aquí presentes están los padres, los poseedores de estos preciosos collares, de estas preciosas plumas. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 6, cap.27)

Es interesante que se exprese que en las manos de *Yohualtíctli* ellos maduran y alcanzan su mérito, porque podría ser tomado como el estado de gestación. Por otra parte, destacan las palabras de reconocimiento para depositar la confianza en la *ticitzintli*, o partera, como sabia y hábil. Posiblemente, tal reconocimiento también se debía al

hecho de que las temixihuitiani eran mujeres mayores y en general, en la sociedad nahua se les tenía mucha honra, como dio testimonio Fray Diego Durán, quien además comparó la honra antigua con la denostación de la senectud que le había tocado vivir:

[...] no hay gente en el mundo ni la ha hauido que con mas temor y reverencia honrarse á sus mayores questa y asi a los que yrreuerenciauan á los biejos, padres o madres les costaua la uida y assi lo que mas esta gente encargaba a sus hijos y les enseñaua esa erverenciar á los ancianos de todo genero dignidad y condiçion que fuesen de donde venían a ser los sacerdotes de su ley tan estimados y reverenciados de grandes y chicos de señores y populares de ricos y pobres. Quantos agora en nuestros infeliçes tiempos son de abatidos y menospreciados y menos honrados el matar uno a otro era muy prohibido y dado que no se castigaua con muerte natural pagauase con muerte ciuil al qual daban por esclavo perpetuo de la muger o de los parientes del muerto para que les sirviese y ganase el sustento de los hijos de dejaua.(sic) (D. Durán [1579] s/a, 45)

#### 4.2.5 *Temazcalteci, señora del temazcal*

Durante la última etapa de la gestación, la familia de la joven convocaba a un segundo evento en el cual también se llevaba a cabo una comida familiar y al término de ésta se pronunciaban los *huehuetlatolli* por parte de sus familiares. Esta ocasión era de suma relevancia porque tenía el propósito de convocar formalmente a la *temixihuitiani* que acompañaría a la mujer en su parto y ésta ya tenía todo organizado para realizar el baño en *temazcalli* y así lo expresaba:

Y aunque soy partera y médica, ¿podré yo, por mi ciencia o por mi industria, poner manos a este negocio? ¿Qué es lo secreto del cuerpo de esta mi hija muy amada, la cual está aquí presente, por cuya causa estáis penados y congoados? ¿Por ventura dios no me ayudará, aunque yo haga lo que es de mí, aunque haga mi oficio? Por ventura lo haré con presunción y lo haré al revés, poniéndole de lado, o de soslayo, o por ventura romperé la bolsa en que está. ¡Oh, desventurada de mí! ¿Por ventura será esto causa de mi muerte? [...]

*Aquí responden la madre y las parientas de la casada a la partera*

‘Muy amada señora y madre nuestra espiritual, hazed, señora, vuestro oficio, responded a la señora y diosa nuestra que se llama *Quilaztli* y començad a bañar a esta muchacha. Metedla en el baño, que es la floresta de nuestro señor,<sup>67</sup> que le llamamos *temazcalli*, a donde está y donde cura y ayuda la abuela, que es diosa del *temazcalli*, llamada *Yohualtíctli*.’

Oído esto, la partera luego ella misma comienza a encender fuego para calentar el baño, y luego metía en el baño a la moça preñada y la palpaba con las manos el vientre para enderecar la criatura si por ventura estaba mal puesta. Y volvía la de una parte a otra. Y si por ventura la partera se hallaba mal dispuesta o era muy vieja, otra por ella encendía el fuego. (sic) (F. B. Sahagún (1579) 2005, 174, L.6, XXVII)

El temazcal era preparado por la *tíctil*, requería leña, piedras, hiervas y agua. Ella alimentaba el fuego con aire para calentar las piedras que serían rociadas. Esta



Ilustración 48. Temazcalli. (Códice Magliabecchiano siglo XVI, 77r)

construcción está presidida por *Temazcalteci* o Abuela de los baños. En la ilustración La puerta de entrada simula la boca y los dos puntos de *olli* negro coinciden con los de las mejillas. Su tocado es de algodón no hilado, como el de *Tlazoltéotl*. Dentro del *Temazcalli* hay símbolo de agua. A un lado del cuarto

de baño se encuentra una pileta de agua, donde la gente era introducida después de sudar.

Temazcaltitlan fue uno de los primeros barrios de la Tenochtitlan, su nombre se debe a que era un barrio donde abundaban temazcales. En su libro *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Jacques Soustelle explica que en "El Códice de 1576 refiere que en el año *ce acatl* [1 Caña] (1363) "muchas mujeres mexicanas dieron a luz en Zoquiapan y se bañaron en Temazcaltitlan "el lugar de los baños de vapor" (1984, 136). Si se considera que la fundación de la Tenochtitlan se dio en 1325, Zoquiapan fue uno de los primeros barrios en ser construidos por el pueblo mexicana. Además resulta interesante por su proximidad geográfica al islote primitivo llamado *Mixhiuca*, que significa "parturienta".

En el mapa *Mexico – Tenochtitlan. Reconstrucción esquemática de 1325 a 1519* (Carrera Stampa 1949, 194), que es posible ubicar las llamadas "islas primitivas" de Mixihuca (1325) en color verde, y de Tlaltelolco (1328) en color rosa. En este barrio se identifica en color azul el Templo Calendárico cuyo referente más cercado es el 22. Tianguis de Tlaltelolco. Entre los sitios principales identificados por números se destacó el 14. Templo de *Toci*, con el color amarillo. El área de Temaxcaltitla, resaltada con el color naranja, se encuentra dentro del barrio de Zoquiapan.

En años recientes el hallazgo de un gran *temazcalli* adornado con pinturas murales permitió confirmar la ubicación de la zona conocida como Temazcaltitla. A decir del Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, también se halló una figurilla de barro que representa a una mujer embarazada en cuclillas, abrazando a un *tlacuatzin*. Esto es significativo por su vinculación con la maternidad, ya que actualmente en ella se visten y venden "niños dios". Además, según este informe, se hizo un *temazcalli* para bañar y purificar a la doncella Quetzalmoyahuatzin, noble mexicana que había parido en Mixihuca, "allá se bañó la madre de Contzallan, por eso se denomina Temazcaltitlan, allá se bañaron todos los mexicanos, allá se asentaron". (Instituto Nacional de Antropología e Historia 2020). Por otra parte, Hernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica Mexicáyotl*, refiere que Temazcaltitla fue el primer asiento mexicana donde hallaron el Águila devorando la serpiente:



Ilustración 49. Mujer gestante abraza un *tlacuatzin*, cuya cola toca su vientre. Figurilla de barro encontrada en temazcal de Temazcaltitlan. (Instituto Nacional de Antropología e Historia 2020)

Bueltos otra vez al primer asiento en Temazcaltitlan Teopantlan y allí les dixo el sacerdote Cuauhtloquetzqui: "Hijos y hermanos míos, comencemos a sacar y cortar céspedes de los carrizales y de debaxo del agua, hagamos un poco de lugar para sitio a donde bimos el águila estar ençima del tunal,

que algún día querrá venir allí nro dios el tlamacazqui Huitzilopochtli.  
(Alvarado Tezozomoc [1598] 1998, cap. 3)

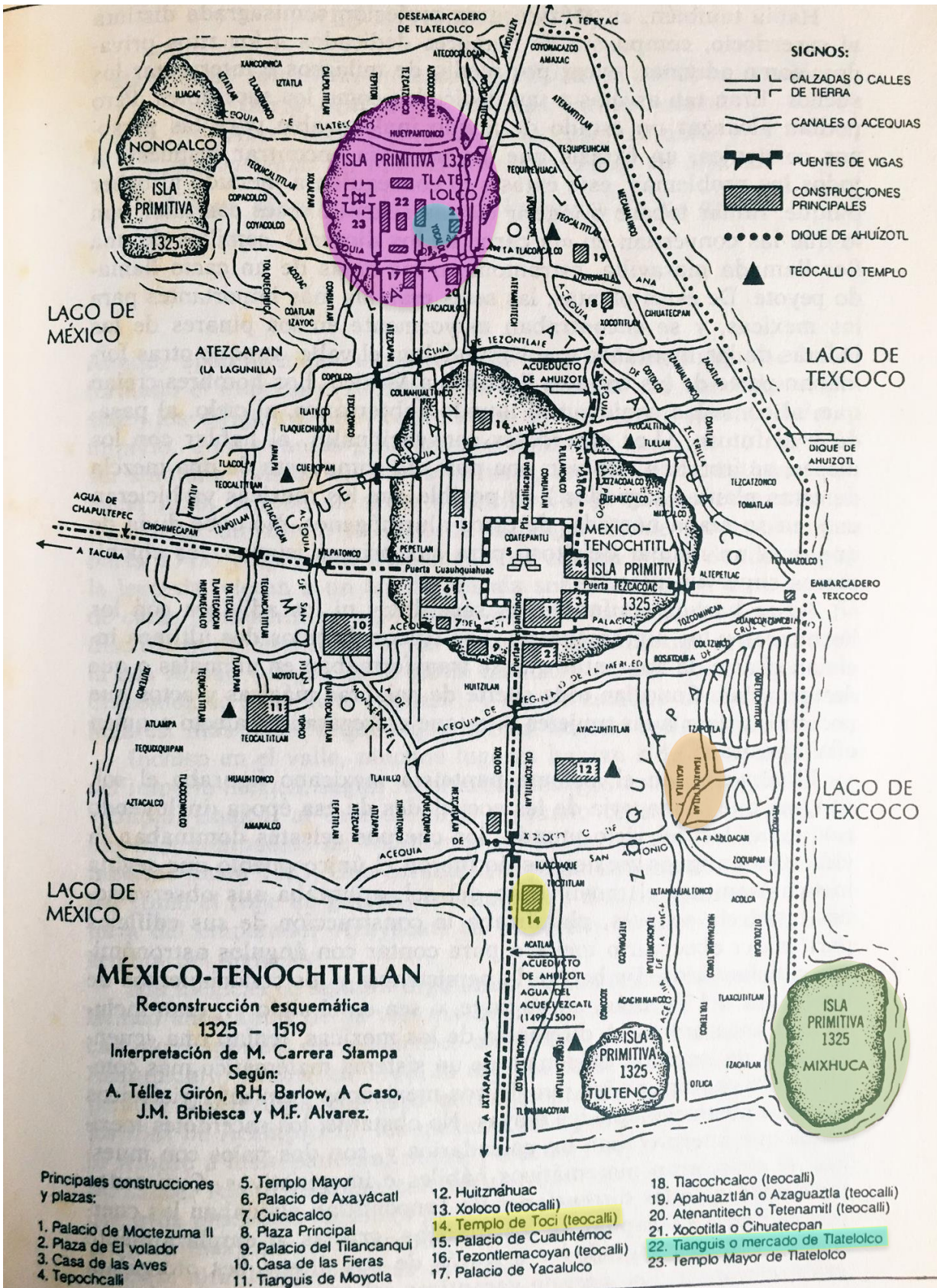


Ilustración 50. Mapa México – Tenochtitlan. Reconstrucción esquemática de 1325 a 1519, de Manuel Carrera Stampa (1949, 194). Área naranja: Temazcaltitlan. Área verde: Mixihuca.

### 4.3 *Temixihuiliztli*: recursos técnicos

En este apartado se analizan distintos recursos técnicos o *toltecáyotl* que formaban parte de la obstetricia nahua o *temixihuiliztli*. Históricamente estos recursos merecieron mayor atención por parte de los colonizadores, pero desligados de su contenido simbólico. Por ello fueron considerados como meramente pragmáticos. En este apartado se hace referencia al sentido simbólico – práctico de los principales recursos bióticos utilizados por las *temixihuitiani*.

La aplicación de recursos se daba de manera conciente de a cuerdo a las necesidades de las mujeres durante su labor de parto, ya que su utilización correspondía con un propósito específico.

#### 4.3.1 Entorno, masajes y posturas para el parto

Fray Toribio Benavente, alias Motolinia, durante los primeros años tras la caída de Tenochtitlan, vivió en la región de Tlaxcala que había sido aliada de los españoles para vencer al imperio mexica. Ahí pudo observar algunas prácticas de las mujeres tlaxcaltecas:

Si alguna de estas Indias está de parto, tienen muy cerca la partera, porque todas lo son; y si es primeriza va a la primera vecina o parienta que la ayude, y esperando con paciencia a que la naturaleza obre, paren con menos trabajo y dolor que las nuestras Españolas, de las cuales muchas por haberlas puesto en el parto antes de tiempo y poner fuerza, han peligrado y quedan viciadas y quebrantadas para no poder parir más. (Motolinía, Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado : Manuscrito de la Ciudad de México [1541] 1969, cap. XIV, 78)

Es interesante esta nota del autor porque habla acerca del tiempo de espera del parto y de la “paciencia” para dejar que la naturaleza obrase, ya que considera que el hecho de apresurarlo daba más trabajo y dolor a las mujeres españolas. Posiblemente, las diferencias culturales en la posición durante la etapa expulsiva tenía que ver con su facilitación. Estudios médicos posteriores dieron cuenta de las diferencias entre la



posición en cuclillas y colgadas tan común entre las comunidades nahuas o el uso de la silla de las comadronas.

Por lo que respecta al entorno del parto, éstos se daban fundamentalmente en los hogares y se habilitaba una habitación. El Códice Florentino también menciona las distinciones de clase respecto a la atención de las mujeres pertenecientes a los grupos *pipiltin* (nobles) o *pochtecas* (mercaderes):

Llegado el tiempo del parto, llamaban a la partea y los hijos e hijas de los señores y nobles de los ricos y mercaderes. Cuatro o cinco días antes de que pariese la preñada estaba con ellos la partera aguardando y esperando a que llegase la hora del parto. Y cuando comenzaban los dolores, ellas mismas, según se dice, hacían la comida para la preñada.

Las mujeres privilegiadas gozaban en las comodidades de sus palacios la compañía de la *temixihuitiani* elegida desde días antes del parto, quien asumía su cuidado y su alimentación.

López de Hinojosos a finales del siglo informaba que la puerpera debía mantenerse tapada y se le acomodaba una camita en el suelo: “Ade eftar echada en vna camita en el suelo y bien tapada, y fi fe le faliere vn pie , o vna mano fe le torne a meter.” (sic) (López de Hinojoso 1595, 171)

#### 4.3.2 Conjuros, baños y bebedizos durante la labor de parto

##### Conjuros

Hemos mencionado la manera en que Las *temixihuitiani* aplicaban una serie de recursos simbólicos para infundir valor a las *mixiuhcacúatl* mediante asociaciones simbólicas con la luz y el calor, o con la comparación con las mujeres águilas *cuauhcihuatl*. Así también ellas preparaban y aplicaban compuestos que hemos mencionado de manera especial porque los



potenciaban a través de la interpelación de la palabra oral a su *teótl*, o sea de su fuerza invisible e intocable. Para ello, utilizaban el lenguaje *nahuallotl*, que significa “lenguaje cifrado o encubierto” porque iba dirigido a la sustancia activa que está contenida en la materia, o bien a las partes de su cuerpo que habían de actuar, por ejemplo, la mano a la cual la denomina como: *macuil tonalleque*.

Son pocos los registros que trascendieron en los documentos novohispanos. En durante las primeras décadas del siglo XVII, Ruiz de Alarcón registró distintos recursos simbólicos utilizados por ellas al momento de aplicar la farmacoepa:

*Ilustración 51.* Era común acompañar la preparación de un compuesto medicinal o comida mediante recursos lingüísticos que potenciaban su efecto y que interpelaban al *teótl* o su tonal o fuerza invisible. (F. B. Sahagún, Códice Florentino 1577)

Auiendo de llegar las tales a la execucion de su oficio, hacen un conjuro en que hablan a sus dedos y juntamente con la tierra, y es como se sigue:

Acudid aqui los cinco solares, o los de cinco hados, y tu mi madre Uno Conejo boca arriba aqui has de dar principio a un verde dolor; veamos quien es la persona poderosa que ya nos viene destruyendo. Ea ven, ea ya el nueve veces golpeado, ea ya echemos de aqui al amarillo dolor, al verde dolor.

*Tla xihualhuian, macuil tonalleque, nonan Ce-Tochtli àquetztimani; ye nican ticyocoyaz xoxouhqui coacihuiztli. Tla tiquittacan ac mach tlacatl ni ya nican techixpolotiuitz. Tla xihuallauh; tlacuel tēhuatl, tlamacazqui Chicnauh tlatecapanilli; tla nican ticpehuican in coçauhqui coacihuiztli, xoxouhqui coacihuiztli.*

Con esto pone el *piçiete* y pone a parir su preñada. Pero si para el buen sucesso del parto se pretende valer del fuego y sahumeros que comunmente son con copal o con la yerba llamada *yauhtli*, y en castellano yerba anis, donde diçe en el conjuro nueve veces golpeado, *chicnauhtlatecapanilli*, diçe:

Mi padre las cuatro cañas que echan llamas con cabellos rubios, o muger blanca, o amarillo espiritado.

*Nota nahui acatl milintica, tzoncoztli (al fuego); iztac cihuatzin (al copal); coçauhqui tlamacazqui (á la yerba).*

Dicho el conjuro y cogido o preparado aquello de que se piensa valer al tiempo del parto, y para facilitarlo, pone a parir la paciente. (Ruiz de Alarcón [1629]1953 - 1954, 374 - 376)

El primer “conjuro” acompaña el lavado de vientre y utiliza el elemento Tierra y tabaco, así les nombra:

- ❖ “Mi madre Uno Conejo boca arriba”: *Nonan Ce Tochtli àquetztimani*, la Tierra.
- ❖ “El Nueve veces golpeado”: *Chicnauh tlatecapanilli, picietl* o tabaco. El tabaco, a decir de varios autores era utilizado para “fortalecer las carnes”, es decir ayudaba a elevar la resistencia para trabajos cansados.

En el segundo conjuro utiliza el elemento fuego y copal:

- ❖ “Mi padre Cuatro Caña de cabellos rubios”: *tzoncoztli* o fuego
- ❖ Mujer blanca: *iztac cihuatzin* o copal.

## Baños

El baño diario formaba parte de la vida cotidiana entre la población mexicana. La higiene corporal se daba aún en los meses fríos y se decía que el agua fría era fortalecedora. Sin embargo, en ciertos casos, debía guardarse de los enfriamientos por aire frío de la espalda, especialmente las mujeres gestantes y las recién paridas que lactaban, ya que se consideraba que se encontraban en un estado de desequilibrio y frialdad.

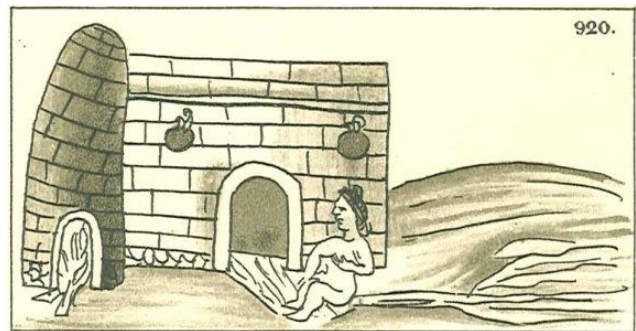


Ilustración 52. mujer gestante o puérpera entrando a temazcalli. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 1, cap.11)

Por lo que respecta al baño de temazcal, la *temixihuitiani* organizaba una sesión para la *mixiucacihuatl* cuando se encontraba a un mes del parto, en la cual participaban sus familiares.

Uno de las actividades preparatorias del parto que realizaba la *temixihuitiani* era el lavado del vientre de la gestante con un “jugo de hierbas”, según registró el médico nahua Juan de la Cruz en su *Libellus medicinalibus*:

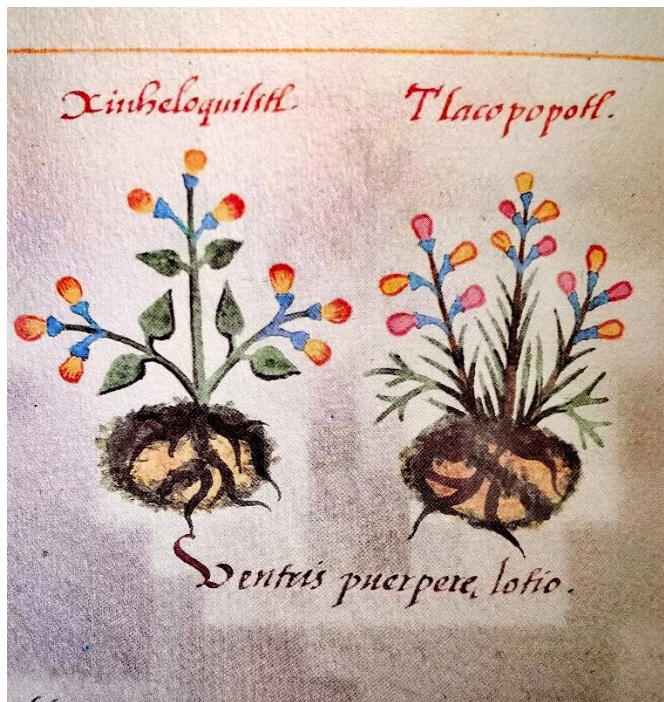


Ilustración 53. *Xuheloquilitl*. *Tlacopopotl*. Legenda: *Ventris puerpere lotio*, "lavado de vientre de la puérpera" (M. d. Cruz [1552] 1991, 58v).

## LAVADO DEL VIENTRE DE LA PUÉRPERA

A una mujer que va a dar a luz debe lavársele el vientre con el jugo de las hierbas *xiuheloquilitl*, *tlacopopotl*, *centzonxochitl*, *xiuhpahtli* y laurel. Todo molido en agua de la fuente con la piedra *eztetl* y *tetlahuitl*.

También con esta preparación deben lavarse sus pies varias veces.

Si el feto está ya a punto de ser expelido, también muélanse *iztac huitzcuahuitl*, *malinalli*, piedra blanca, salitre blanco, pino, palma y *eztetl*, y todo en agua debe cocerse. (M. d. Cruz [1552] 1991, 58v).

La mayoría de ingredientes son plantas nativas, salvo el laurel que fue introducido por los europeos; también incluye elementos ígneos y minerales: como la piedra blanca, el salitre y la piedra *eztetl*. A decir de Molina, ésta última significa "piedra de sangre" por cualidad de controlar los flujos sanguíneos. A decir de Sahagún era una especie de jazpe perioso con pintillas rojas y era utilizada en polvo o tocándola para parar sangrados nasales, vaginales o digestivos. Argumenta que él mismo la tenía probada:



Ilustración 54. Piedra *eztehl*

Esta piedra tiene virtud de restañar la sangre que sale de las narices. Yo tengo experiencia de la virtud desta piedra, porque tengo una tan grande como un puño, o poco menos, tosca, como la quebraron de la roca, lo cual en este año de mil y quinientos y setenta y seis, en esta pestilencia, ha dado la vida a muchos que se les salía la sangre y la vida por los narices. Y tomándola en la mano, y teniéndola algún rato apoñada, cesaba de salir la sangre, y sanaba desta enfermedad de que han muerto y mueren

muchos en toda esta Nueva España." (Sahagún, 1995, 792).

En el Códice de la Cruz Badiano vuelve a mencionarse en el compuesto utilizado para aminorar el dolor de las parturientas:



Para aliviar el dolor de la púerpera se hacía una mezcla que se aplicaba a la vulva: “Dentro de la vulva se echará la hierba molida de *ayonelhuatl*, caca de águila, hierbas agrias, raíz de *cuauhalahuac* y la piedra *eztetl*, con lo que se alivia el dolor.” (M. d. Cruz [1552] 1991, cap. 11, 59r)

*Ilustración 55.* En la imagen que acompaña al texto se muestra el *Iztac huizquahuitl* a la izquierda y *Ayolinelhuatl* de calabaza. (M. d. Cruz [1552] 1991, 5v).

Según este autor, al momento de comenzar el parto le hacía un lavado del vientre:



*Ilustración 56.* *Cuauhalahuac*, *Cihuapahtli* y *Quetzalhuexotl*. (M. d. Cruz [1552] 1991, 58v).

## REMEDIO PARA LA PARTURIENTA

Cuando una mujer tiene dificultad para eliminar el feto, o simplemente, para facilitar el parto, beba un medicamento hecho de corteza del árbol *cuauhalahuac* y de la hierba *cihuapahtli*,<sup>68</sup> molidas en agua, con una piedra que se llama *eztetl*, y la cola del animalillo que se llama *tlacuatzin*. En la mano ha de llevar la hierba *tlanextia*.<sup>69</sup> Quémense pelos y huesos de mono, un ala de águila, un poco de árbol *quetzalhuexotl*, cuero de venado, hiel de gallo, hiel de liebre y cebollas desecadas al sol. Se agrega a todo eso sal, un fruto que llamamos *nochtli* y *octli*.

Todo se calienta y se unge a la paciente con el jugo.  
(M. d. Cruz [1552] 1991, 57r)

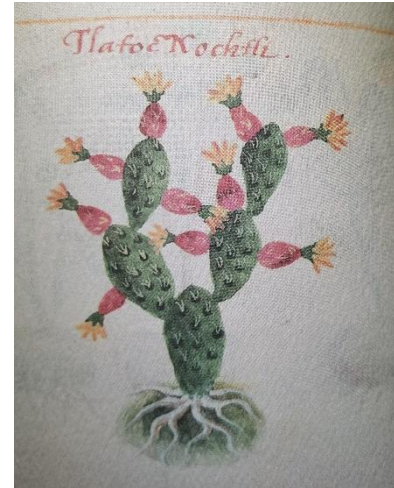


Ilustración 57. El “Remedio para la parturienta” incluye el *nochtli* que es el nopal y el *octli*, el pulque, como bases para generar el jugo que se untaría en el cuerpo de la mujer. (M. d. Cruz [1552] 1991, 59r).

Considerando la concepción del parto en la tradición nahua, como un proceso de transición hacia un medio luminoso y aéreo, es importante reflexionar que sus componentes hacen alusión a elementos lumínicos y aéreos; por ejemplo, la flor de calabaza de color amarillo cuyos pétalos forman una estrella, se abre sólo por la mañana. También poseen elementos que dan fuerza y valor para afrontar un estado liminal; por ello no es casual que se incluya el ala de águila por el simbolismo que tenía como potenciadora del sol para ascender hacia el cenit e irradiar con su luz. Destaca el uso de *nochtli* y el *octli* en el lavado del vientre y la vulva, ya que por su viscosidad podrían ser utilizados como lubricante.

## Bebedizos

Casi todos los autores mencionados incluyen entre “sus remedios” dos medicamentos fundamentales para acelerar el parto, se expeler al feto, o bien, para sacar las secundinas: la cola del marsupial *tlacuatzin* y la hierba *cihuapahtli*. El Códice de la Cruz – Badiano

<sup>68</sup> *Cihuapahtli* significa: “Medicina de la mujer”, su nombre científico es *Montanoa Tormentosa*.

<sup>69</sup> Es interesante el nombre de esta planta porque la palabra *tlanextia* significa: relumbrar, o resplandecer; aclarar; Revelar lo Oculto. (Universidad Nacional Autónoma de México 2012)

fue el primer tratado en incluirlos en el “Remedio para la parturienta” y tiene distintos tipos de aplicaciones ya sea en lavados o en bebedizo molidos mezclados con *octli* o pulque recién extraído:



Ilustración 58. *Tlacuatzin* en Francisco Hernández. ([1577], trat. 2, cap.V)

Coma carne de zorra y cuélguese del hombro una esmeralda muy verde al igual que una perla, también muy verde.

También puede beber un preparado en *pulque*, de caca molida de halcón y de pato Y un poco de cola de *tlacuatzin*. El pulque ha de ser dulce.

Báñese la vulva con líquido preparado con tallos de *xaltomatl*, cola de *tlacuatzin* y hojas de *cihuapahtli*, molidas.

También muele en agua la cola de *tlacuatzin* y la hierba *cihuapahtli* y aplícalo con un clisterio en el vientre para lavarlo y purgarlo. (M. d. Cruz [1552] 1991, 57v)

Durante la década de 1570 Francisco Hernández dio cuenta de ambos ingredientes. Acerca del *tlacuatzin* destacó sus características físicas y su astucia, pero también mencionó el uso de su cola como “medicamento excelente” para expeler y sus cualidades oxitócicas:

Es el *Tlacuatzin* un animal de figura y tamaño de perro chico, de dos palmos de largo, hocico delgado, alargado y sin pelo, cabeza pequeña y orejas sumamente delgadas y blandas, casi transparentes; de pelo largo y blanco, pero pardo o negro en las puntas, cola cilíndrica de dos palmos de largo y muy parecida a la de las culebras, de color pardo pero con la punta blanca, que retiene tenaz y fuertemente todo lo que coge, y cuerpo y patas de tejón. Pare cuatro o cinco cachorros que ya formados y dados a luz guarda encerrados, mientras son todavía pequeños, en una cavidad del vientre dispuesta para este fin por la naturaleza mediante una dilatación o desolladura de la piel exterior, hecha con tal precisión y regularidad, que parece como adherida al vientre por un admirable artificio de la naturaleza que no se encuentra nunca en ningún otro de los animales que ha producido. Los ojos son negros, pequeños, vivos y abiertos. Trepa a los árboles con increíble agilidad; se esconde largo tiempo en cuevas; se alimenta de gallinas que, a la manera de las zorras y comadreas monteses, degüella para sorber su sangre. Por lo demás es animal inocuo y sin malicia, aunque por cierta congénita astucia se finge muerto a veces, cuando no puede escapar de otro modo de manos de los hombres, o bien para engañar a sus aprehensores y morderlos. La cola de este animal es un medicamento excelente, pues molida en dosis de una dracma y tomada algunas veces con agua sin haber ingerido antes ningún alimento, limpia admirablemente el conducto de la orina, provocándola y arrastrando con ella las piedrecillas y todo lo que obstruye su

conducto; excita la actividad genésica, produce leche, cura las fracturas y los cólicos, acelera el parto, atrae las reglas, ablanda el vientre, y machacada y aplicada extrae las espinas que se han clavado en la carne; y quizá no hay medicamento más eficaz para producir todos estos efectos. Vive en lugares cálidos, y se alimenta de carne, frutas, pan, verduras, granos y toda clase de comida, como lo comprobamos por experiencia alimentándolo en casa con mucho regalo. (Hernández [1577], trat. 2, cap. V)

Si bien, Hernández mencionó la habilidad y las astucia del animalito, ignoró u omitió el profundo sentido simbólico del uso de la cola del *tlacuatzin* para dar a luz. Es más, ningún otro autor dio cuenta de ello en sus registros. Por ello es un ejemplo de su apropiación puramente pragmática por parte de los médicos europeos, ya que no tomaron en cuenta el sentido cosmogónico que tal animalito tenía en la tradición mesoamericana. Tal sentido ha permanecido a través de múltiples narraciones orales que explican que el Tlacuache robó el fuego a los dioses y al mundo humano lo regaló. Precisamente lo robó con la cola, y por esa razón se le peló. Al respecto, Lopez Austin realizó un extenso y profundo estudio al que tituló *Los Mitos del Tlacuache* (2006)

El vínculo entre el símbolo del fuego como un bien preciado que es robado para dar luz a la humanidad, guarda una profunda coherencia con su uso como potenciador de la capacidad de expeler al neonato del cuerpo femenino, porque se le relaciona con dar a luz. Además, su capacidad oxitócica ha sido objeto de estudios científicos recientes.

Otro ingrediente registrado ampliamente por los colonizadores fue la hierba llamada *Cihuapahtli*. Durante su recorrido por distintas regiones de México (1570 - 1577), el protomédico Hernández y su equipo de traductores, botánicos y tlacuilos nahuas identificaron varios tipos. A continuación incluimos la cita de lo que llamó “Cihuapahtli mayor y después una lista de las variedades de éste con respectivos nombres tipónimos:

Del CIHUAPATLI mayor

El CIHUAPATLI o medicina de las mujeres, llamado mayor porque excede en tamaño al siguiente, y *cihuapatli* porque cura las enfermedades uterinas, tiene raíces semejantes a cabellos de donde nacen tallos de tres cuartas de largo, flores rojas, pequeñas, dispuestas en espigas en la punta de las ramas, y hojas como de albahaca pero más redondeadas, creneladas, de sabor amargo



y de naturaleza caliente y seca en tercer grado. Aprovecha admirablemente al útero, provoca las reglas y cura las enfermedades de las mujeres, de donde toma el nombre. Nace en tierras cálidas, en las quebradas de los montes. (Hernández [1577], lib. 6, cap. XLVIII)

#### Del CIHUAPATLI hemionítico

Esta hierba que los mexicanos llaman CIHUAPATLI *hemionítico* porque cura las enfermedades de las mujeres y tiene hojas parecidas a las de hemionitis, y que las mujeres españolas llaman hierba uterina, echa de una raíz fibrosa muchas ramas delgadas, rectas, cilíndricas y vellosas; hojas espaciadas a uno y otro lado del tallo, gruesas, vellosas, oblongas, blandas y hasta cierto punto parecidas a las de hemionitis, de donde el sobrenombre, y flores blancas dispuestas en umbelas. (Hernández [1577], lib. 6, cap. LII)



*Ilustración 59. Cihuapahtli hemionítico. (Hernández [1577])*

Distintos tipos de CIHUAPATLI encontrados durante su recorrido:



*Ilustración 60. Cihuapahtli. (Hernández [1577])*

- Del Cihuapatli anodino
  - Del Cihuapatli de Tepuzcululla
  - Del Cihuapatli hemionítico
  - Del Cihuapatli hoaxtepecense
  - Del Cihuapatli maclactlánico
  - Del Cihuapatli mayor
  - Del Cihuapatli mecatlánico
  - Del Cihuapatli ocoitucense
  - Del Cihuapatli patláhuac
  - Del Cihuapatli paztagat
  - Del Cihuapatli pitzáhoac
  - Del Cihuapatli sonagcoco
  - Del Cihuapatli tepitoton
  - Del Cihuapatli tepitzin
  - Del Cihuapatli tepoztlánico
  - Del Cihuapatli xantetelcense
  - Del Cihuapatli xoxopancino
  - Del Cihuapatli yacapichtlense
  - Del Cihuapatli yyauhtlino
- (Hernández [1577], lib. 6, cap. LII)

Hacia finales del siglo XVI López de Hinojoso también destacó la efectividad de un bebedizo con *cihuapahtli* para estimular la dilatación uterina, en caso de parto lento:

fi los dolores es fueren flojos y tardos, fe le den polvos de estornudar hechos de la raiz de cebadilla toftada con piciete, y fe le de pefo de vn tomin de atriaca<sup>70</sup>, con vino, o piedra beçahar, con que fude, y fe le unte todo el vientre con algunas enjundias, como fon de gallina, o de puerco y fe le de beuer la colilla de tlaquaci, y del çumo del ciguapatle bevido es maravillofo, que dilata la madre y los miembros del vientre. (López de Hinojoso 1595, 171)

#### 4.3.3 Partos distócicos y muerte materna: *cihuatetéotl*

Sahagún registró las herramientas con que contaba una partera ante la muerte fetal:

La muerte del infante en el útero era la más indeseable complicación que se podía esperar de un parto difícil. Tras este suceso, salvar a la madre era lo más urgente. El procedimiento, sin embargo, parecía no ser siempre del agrado de los familiares de ambos, madre e hijo, porque implicaba que la partera introdujese su mano por el dilatado orificio vaginal con una navaja (*itztli*) para cortar al feto en pedazos y extraerlo de esa manera. Antes de proceder, la partera consultaba a los padres de la sufriente, puesto que para entonces ella ya se encontraba sumamente debilitada y al borde de la muerte. Si ellos no consentían que le fuere extraído el feto para intentar salvarla, entonces la dejaban morir en paz, en la habitación donde había intentado parir.<sup>97</sup>

En su obra, López de Hinojoso advertía que se había de notar el semblante de la madre en caso de que ésta tuviese el niño muerto en su interior. Si posee buenos signos, propone animarla, alimentarla adecuadamente y procurarle bebidas expulsivas con las hierbas *cihuapahtli* y *epazote*, o bien con cola de *tlacuatzin* molida y disuelta en vino:

[...] la q tiene el niño muerto, y no huviere tan malas seriales puede fele dar buenas efperancas de fu falud, ayudándole con buenas palabras y esforçandola con algunas yemas de huevos, y caldos esforcados, aves

---

<sup>70</sup> La triaca o *teriac* (del árabe *tiryāq*, del latín *theriaca* y del griego *θηριον*) era fármaco compuesto por varios ingredientes distintos (en ocasiones más de 70) de origen vegetal, mineral o animal, incluyendo opio y en ocasiones carne de víbora. El opio era componente principal. Fue utilizado comunmente como antídoto de veneno y por mordeduras de serpientes. Las sustancias eran desecadas, trituradas para formar una mezcla homogénea. Se bebía disueltas en trementina, vino y una cantidad abundante de miel, que actuaba como excipiente, siendo la triaca, por esta razón, considerada un electuario. Las primeras fórmulas provienen de la Alejandría del siglo I y se popularizó en Europa durante la Edad Media y la Modernidad.

cozidas con vino, y no fatigar mucho la enferma, que padece, ni hablalla muy recio, y dalle algunas cofas expulfivas, que le ayuden a hechar el niño muerto, como es *cihuapatle*, y el *epazote*, o el *tlaquaci* molido, y defatado con vnos tragos de vino.

Y venido el tiempo, que fe a de venir a las manos, fe a de efecojer medico experimentado, y cirujano q fea anothomifta, y bien ofado. Y fi viniere el niño de cabeza y por eftar hinchado no fe pudiere facar, fe faje con vna nauajita, y con vn ançuelo que es como tenedor algo grande hecho garauato, y con el le afa por la cabeza; del ojo, o del oydo, o por la boca, o por debajo de la barba, y se vaya tirando poco a poco, eftando bien untada la boca de la madre con azeyte, hafta acaballo de facar. (sic) (López de Hinojoso 1595, 174 - 175)

Respecto a esta cita se han de comentar dos cosas. En primer lugar, el bebedizo contiene *epazote*, además de *cihuapahtli* y *tlacuaci*; sin embargo, no especifica que únicamente se recomendaba la cola del marsupial. Además, llama la atención que este autor recomienda que sea vino la base de la solución y no pulque, como señala el *Códice de la Cruz Badiano*.

En segundo término, este autor explica que la compleja maniobra de extraer a la criatura debería dejarse en manos de un médico experimentado, un cirujano anatomista y bien osado. Omite que tal práctica también había sido ejercida por las *temixihuitiani*. Para su ejecución menciona el uso de navaja o un anzuelo para sujetar la cabeza fetal y extraerla gradualmente en caso de que estuviese de cabeza. No obstante, en caso de estar atravesado, López de Hinojoso proponía el uso de espéculo metálico para acomodar al feto de pies o de cabeza:

Y fi viniere atravefado que no fe puede afir por ningún cabo, fe meta un efpecuío matrizes, que es erramienta común entre cirujanos, y que efté la boca de la madre bien abierta con el hierro fe meta la mano bien untada con azeyte, y en topando con el niño le ponga de manera que venga de pies o de cabeza porque con efte hierro es facilísimo dé hazer todo lo dicho, y de facar el niño del vientre de fu madre. (López de Hinojoso 1595, 175)

Este autor también incluye el uso de sahumero con una mezcla de *copalli*, *tecamahaca* y raíz de sabina:

Y fiempre le den pocas bozes, porque turban la paciente, y la defmayan, y fi fuere menefter fe fahume con efte fahumerio, haviendole puefto mechas en la boca de la madre de coloquintida .

Toma *copale*, y *tecamahaca*, y rayz de sabina, partes yguales, quatro onças de cada cofa, y por los pies fe fahume eftando bien acoftada, que quitan los defmayos y dilatan la boca de la madre. (López de Hinojoso 1595, 175)

#### 4.3.4 Botánica obstétrica náhuatl

Durante la consolidación del imperio mexica se crearon distintos jardines botánicos como el de Oaxtepec, el de Chapultepec o el de Tenochtitlan. Éste último fue más conocido se dijo que pertenecía al Tlatoani Moctezuma. No obstante, también daba servicio al estado ya que fungía como centro de identificación, adaptación, y conocimiento de usos y aplicaciones medicinales, alimenticios, pictóricos, y de comercio. Los conquistadores quedaron impresionados y lo incluyeron en sus crónicas.

Durante el siglo XVIII la nueva dinastía borbónica envió una comisión desde Barcelona con el fin de establecer una cátedra de botánica en la carrera de Medicina y de impulsar la creación de un nuevo jardín botánico al cual se nombró como el primero de su tipo en América. Siento esta aspiración una evidencia de la mentalidad eurocéntrica, porque omitía claramente los jardines existentes previos a la conquista, de sus impulsores Vicente Cervantes. El equipo promovió, no sin resistencia de los ilustrados novohispanos, la aplicación de la taxonomía de Linneo, ya que hasta aquel entonces se había utilizado la taxonomía original en náhuatl. El resultado de esta iniciativa que es de interés para nuestro tema es que implicó que las plantas medicinales, fuesen renombradas “científicamente” de manera arbitraria con nombres que hacían honor a ilustres varones. Un ejemplo significativo fue el caso la planta *Cihuapahtli* ya que fue nombrada como “*Montanoa Tormentosa*” en honor al médico Luis Montaña. (Ravelo Rodríguez 2017)

En el Siglo XIX Francisco del Paso y Troncoso hizo un estudio para comprender la taxonomía nahua y señaló que “el hecho de existir una clasificación supone, para fundarla, una verdadera necesidad, unida al deseo de facilitar el agrupamiento de las cosas de ser susceptibles de entrar en aquella clasificación”. Por ello, se encargó de

desentrañar la lógica de la identificación botánica nahua de acuerdo a sus características, medio, medio de cultivo, uso, comercio o propiedades curativas.

Este autor determinó que la nomenclatura náhuatl respondía a una clasificación por géneros y que el lenguaje codificado utilizado en algunos “conjuros”, respondía a un supra-lenguaje de carácter simbólico. Utilizadas como raíz de la palabra, se ubicaban al final. Por ejemplo el sufijo “pahtli” significa “medicina” acompañado del complemento “cihua” mujer, forman la palabra Cihuapahtli, que significa Medicina de mujer.

Ejemplos de nombres que servían para la clasificación (géneros) de las plantas	
Quahuítl	árbol
Xihuítl	planta herbácea
Mecatíl	planta trepadora
Mixquítl	legumbre
Tollín	tule
Patlí	medicinal
Zapotlí	fruto dulce
Xocotl	fruto ácido
Ayotl	calabaza
Zacatl	zacate
Camotli	planta de raíz tuberculosa

Ilustración 61. Tabla de nombres que servían para la clasificación de las plantas. Tomada de Juan José Saldaña (2012)

Además considerando que la lengua náhuatl posee un carácter aglutinante, como el alemán, porque una sola palabra puede expresar un concepto complejo. Por ejemplo *Yohualtícitl*, se compone de *tícitl* que equivale a “medica” y a *yohualli* que es noche. En castellano significaría algo así como “Médica nocturna”. Para comprenderla se le ha de asociar con el estado de sueño profundo porque implica un estado inconsciente y reparador. No obstante, también se le asocia con la sanación del

inconsciente para encontrar el equilibrio emocional y anímico a través de los sueños. Pero que además la interpretación se complejiza por la variedad de asociaciones metafóricas y metonimias que normalmente tiene el náhuatl. Respecto a la interpretación de los sueños, existían personas especialistas en interpretar los libros sueños de acuerdo a los códigos culturales mesoamericanos. Lamentablemente, no se tiene noticia de la existencia actual de alguno, probablemente podrían haber acabado en las hogueras de los religiosos católicos.



# Conclusiones

---

La presente tesis es resultado de un proceso de más de 10 años de indagación para comprender tanto los conocimientos, las técnicas y los recursos simbólicos, bióticos y abióticos, como el grado de reconocimiento social que poseían las *temixihuitiani*, en el contexto de la colonización de los pueblos y territorios del antiguo Anáhuac, durante el primer siglo novohispano.

La importancia de la presente investigación no radica en agotar una veta tan rica como es el saber obstétrico de las *temixihuitiani*, ya que es apenas una pequeña llave que ha abierto una puerta interpretativa para contribuir a la comprensión de la historia del conocimiento y las técnicas construidas históricamente por las mujeres nahuas, en un contexto sumamente complejo, marcado por el colonialismo europeo sobre los pueblos y los territorios del antiguo Anáhuac, el cual es uno de los factores fundacionales tanto del patriarcado moderno y como del sistema capitalista imperantes hoy día.

Para cumplir el objetivo de esta investigación, las cuatro hipótesis básicas planteadas respecto al impacto de la *temixihuiliztli* u obstetricia nahua en el contexto de la colonización española sirvieron de guía para confirmar los siguientes postulados:

- ❖ En el mundo nahua, las *temixihuitiani* eran consideradas médicas especializadas, poseían distintos conocimientos y concepciones teóricas y cosmogónicas de larga tradición mesoamericana, en los cuales basaban su práctica compuesta por complejas técnicas de utilización de los

recursos bióticos (flora y fauna), abióticos (rocas y minerales) y de enfoque mental para la atención del parto de las mujeres.

- ❖ Una vez iniciado el proceso de conquista y a lo largo del primer siglo de colonización española (1521 - 1630), la *temixihuiliztli* u obstetricia nahua, fue reinterpretada por los colonizadores, principalmente religiosos, quienes la sometieron a juicio basándose en sus propios prejuicios, mitos y concepciones médicas.
- ❖ Bajo el nuevo orden estamental<sup>71</sup> que intentaban imponer los colonizadores, la *temixihuiliztli* fue considerado como “un arte”, el de la partería, de acuerdo al modelo europeo. Éste significó el inicio de un complejo proceso de mestizaje y diversificación, en el cual operaron varios factores.
- ❖ Durante la segunda mitad del siglo XVI, mientras algunos recursos usados en la *temixihuiliztli* fueron incluidos en las obras médicas impresas, bajo la categoría de “remedios”, la parte teórica fue rechazada. Esto les permitió cancelar el reconocimiento de la *ticiyotl* o medicina nahua al retomar únicamente su aspecto “pragmático” y “naturalizar” la epistemología médica indígena, ya que para ellos resultaba inaceptable retomar el cuerpo teórico - cosmogónico mesoamericano y en su lugar, lo tildaron de “idolatría”. Con todo ello pretendían imponer el cristianismo-católico y la teoría humoral hipocrático - galénica, como única vía de legitimación ontológica y epistemológica de la medicina.

La mayor dificultad y el mayor logro de esta investigación ha sido trascender la mirada colonialista que infravaloró el saber obstétrico de las mujeres nahuas durante medio milenio, mediante la validación de los testimonios documentales, arqueológicos y lingüísticos nahuas, respecto a la valoración social, profesional y

---

<sup>71</sup> El término “estamentos” ha sido utilizado por estudiosos del período colonial en México, con el fin de abarcar en él a los grupos peninsular, criollo e indígena, ya que a su consideración, el término “castas” sólo se refiere al resultado de las “mezclas raciales” que quedaban fuera de las “República de españoles cristianos” y de la “República de Indios”.



epistemológica de las *temixihuitiani* de su propio sistema sociocultural, ideológico y simbólico.

Esta investigación permitió tomar conciencia de que la denominación “partera” utilizada comúnmente para nombrar a una *temixihuitiani*, poseía una carga colonialista, patriarcal y católica. Además permitió evidenciar que la idea que persiste aún hoy de que la “partería nahua” es un oficio meramente “pragmático” fue establecida en el siglo XVI en el contexto de la colonización. Para ello, fue necesario reconocer la importancia y rescatar los términos nahuas que se utilizaban al momento de la llegada de los españoles al Anáhuac, porque permitió dimensionar el oficio *temixihuiliztli* como obstetricia nahua y no como “partería”. Esto conllevó al reconocimiento de las mujeres ejecutantes como *ticitl* (médica) o *temixihuitiani* (la que ayuda a parir) y no como “parteras”. Para ello fue necesario hacer un profundo Estado de la cuestión (Capítulo 1) para desentrañar el origen de las ideas que dibujaban a las “parteras nahuas” como idólatras, supersticiosas e ignorantes.

Esta investigación retomó los resultados de múltiples investigaciones etnohistóricas y antropológicas de finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI que han contribuido a reconocer la *temixihuiliztli* como una especialidad dentro la *ticiyotl*, que gozaba de un alto grado de reconocimiento social y que se basaba en todo un marco ideológico y conceptual que le daba un sentido lógico bajo la cosmovisión mesoamericana.

En el Capítulo 1, la revisión de la bibliografía relacionada con el tema, desde las primeras obras médicas hasta las etnohistóricas del siglo XX y XXI, pasando por las antropológicas, permitió conocer los trabajos más representativos al respecto y conocer las tendencias principales que marcaron la historia de las parteras del siglo XVI. Se evidenció que existe una tendencia generalizada a considerar que este oficio cayó en un estado de degradación. Esto es debido a que la mayoría de estudios no tomaron en consideración los conocimientos y técnicas que poseían las parteras de aquel entonces, ya que son contados los trabajos que abundan detalladamente en ello.

Más bien, la mayoría de trabajos habían estudiado a las parteras y su oficio en relación con las transformaciones en el reconocimiento social, médico, legal, político y religioso del que gozaron, o dejaron de gozar, a lo largo de los siglos comprendidos entre la conquista española y el impulso de la Ilustración en Nueva España.

Además, permitió ver que había una pérdida de la noción histórica de la realidad al considerar la partería novohispana como un bloque homogéneo en el que sólo es referenciada la segunda mitad del siglo XVIII. Bajo este esquema se tiende a utilizar las fuentes documentales de los siglos XVII y XVIII para ejemplificar extensivamente todo el periodo, y se argumenta que la documentación sobre el siglo XVI es muy escasa como para incluirla en el estudio de la partería novohispana. Otra tendencia consistió en que la mayoría de las fuentes disponibles del siglo XVI ha sido utilizada, casi exclusivamente, para hablar sobre la partería prehispánica, desvinculándola del estudio la partería novohispana y del contexto en que fue confeccionada.

En el Capítulo 2 analizamos, en diálogo con otros autores, que la *ticiyotl* comprendía todo un complejo de saberes astronómicos, anatómicos, botánicos y terapéuticos contruidos colectiva e interculturalmente a partir del concepto general de la dualidad que daba fundamento a las teorías de equilibrio/desequilibrio y de frío/calor. Además, bajo este sistema de pensamiento, se reconocía la relación fisiológica del cuerpo humano, con las fuerzas cosmogónicas femeninas y masculinas, propias de la cosmovisión del mundo mesoamericano que se basaba en el sistema de conocimiento de tradición tolteca, el *toltecyotl*. Dada la importancia que tenía la teoría del equilibrio en la *ticiyotl*, el objetivo de las *temixihuitiani* consistía en procurar el bienestar integral de la mujer gestante; esto implicaba acompañarla en todo su proceso, dando especial atención a su estabilidad física y emocional, para que tuviese una gestación y un parto exitosos.

Los pueblos nahuas reconocían como fundadoras del *ticiyotl* (la medicina) a *Cipactónal* y *Oxomoco*, figuras femenina y masculina a quienes también se les atribuía

la sistematización del *Tonalpohualli*, también conocido como “Calendario sagrado” o “la cuenta de las energías”, que consta de 260 días divididos en 20 trecenas que combinaban veinte signos y trece numerales. En el capítulo 2 también se analizaron los motivos por los cuales el *Tonalpohualli* era muy significativo para las *temixihuitiani*: por su correspondencia con la duración promedio del periodo de gestación humana (260 días) y al coincidir con el primer día de la semana 38 del embarazo que en el sistema médico actual es la que marca el término del desarrollo fetal, les permitía llevar un control del periodo gestacional. Además, servía para asignar el nombre calendárico a los recién nacidos mediante el baño ritual que ellas realizaban al cuarto día de su nacimiento.

Una de las aportaciones más significativas de esta investigación fue que ayudó a reconocer la regencia de figuras femeninas en los procesos de sanación y de los procesos fisiológicos vitales, como el parto, a través de la sistematización del tiempo y de los rituales públicos y privados. Ejemplo de ello es que durante el onceavo mes del *Tonalpohualli*, llamado *Ochpaniztli* o “Barrimiento”, se dedicaban festividades rituales a *Tlazoltéotl* como regenta del mes; a *Cipactonal* y *Oxomoco*, como fundadoras del *ticiyotl*; a *Toci*, “nuestra abuela”, patrona de las *temixihuitiani*; a *Temazcalteci*, la “abuela de los baños de vapor” y a *Yohuálticitl*, patrona de las y los *ticitl*. Estas figuras de carácter femenino que regentaban el sistema médico nos permitieron reconocer que a través de los rituales representaban la concepción nahua del proceso del parto que consistía en el tránsito de un medio silencioso, oscuro y acuático hacia un medio aéreo y sonoro que era alentado por el estruendo de la tierra o *Tlaletecuine* para infundir valor y propiciar el alumbramiento.

A su vez, el parto era nombrado como *miquizpan* o “momento de muerte” porque equivalía a un sacrificio de muerte que afrontaban las mujeres. La sociedad mexicana lo representaba como una batalla entre la vida y la muerte. Ante esta situación, las *temixihuitiani* poseían múltiples recursos bióticos que empleaban según las necesidades y de acuerdo a su modelo médico (*ticiyotl*). También contaban con recursos simbólicos para infundir valor a la *mixiuhcacihuatl* o parturienta, mediante la

invocación de la fuerza femenina de valerosidad y esfuerzo, representada por *Cihuacóatl* y de las fuerzas luminosas y calóricas solares, del aire y del sonido.

A través de esta investigación comprendimos algunos de los mecanismos mediante los cuales la *ticiyotl* o medicina nahua fue trastocada durante el proceso de colonización española. Desde un inicio fue reducida a la clandestinidad por la imposición de un nuevo sistema de creencias basado en los mitos y parámetros grecolatinos y judeo-cristianos, así como en el sistema médico de tradición hipocrático-galénica. Desde la mirada masculina, europea y católica, se hicieron una serie de aproximaciones, evaluaciones y analogías de las culturas originarias con dos propósitos primordiales.

El primero respondió a la necesidad de dominación ideológica y consistió en conocer la *ticiyotl* para “extirpar” su base teórico-ideológica, clasificándole como “idolátrica”. Bajo este propósito se emprendió una “demonización” sistemática de las representaciones simbólicas femeninas mesoamericanas que hemos mencionado, porque distaban mucho de la frigidez del modelo femenino que habían impuesto las instituciones eclesiásticas masculinas a través de la Virgen María. La potencia materna nahua se expresaba bajo figuras que les resultaron intimidantes, como la de *Cipactli* o Lagarto, porque contenían y controlaban el tránsito vital humano que iniciaba en el inframundo, luego era arrojado al mundo exterior o *Tlatilpac*, “estar encima de la Tierra”, y tras la muerte era devorado, desintegrado y reincorporado al ciclo vital, en forma de abono. La figura de *Tlazoltéotl* como representación de la oxitocina y por consiguiente de la libido femenina como una fuerza necesaria para la vida les causó pavor.

Además de la cancelación y la demonización, la *ticiyotl* experimentó un proceso de masculinización al traducir *ticitl* como “médico”, “cirujano” o “sangrador”. En contraste, el término *ticitl* aplicado a las mujeres que ejercían la medicina fue feminizado bajo el concepto de “parteras” o “curanderas”, en lugar de “médicas”. Con ello se aplicó a las *temixihuitiani* la misma categoría que tenían las “comadronas” españolas, quienes se encontraban excluidas del sistema médico-masculino europeo y

eran consideradas como “empíricas” y formaban parte del pluralismo asistencial europeo que había sido catalogado desde la mirada de los médicos. Además se trasladó a la *ticiyotl* el asecho sistemático que ya padecían las mujeres sanadoras europeas a través de tratados de supersticiones escritos en lengua náhuatl, como el de fray Andrés de Olmos ([1553] 1990).

Aunque se ha de matizar el hecho de que en los documentos inquisitoriales las *ticitl* nahuas son identificadas como “curanderas” o “parteras” o ambos, la categorización que se hizo de ellas las invisibilizó y excluyó de las discusiones respecto a la medicina nahua; sin embargo la nueva categoría asignada estuvo en función no sólo de la comparación con el referente español, sino también de la necesidad de consolidar el nuevo gobierno virreinal y sus instituciones coloniales, incluida la médica. Al respecto, el estudio de Noemí Quezada demostró que independientemente de su origen étnico (indígena, africano o mestizo), las “parteras” i/o “curanderas” enjuiciadas por la inquisición durante el siglo XVI, fueron procesadas primordialmente por el uso de recursos bióticos de tradición indígena, como el *ololiuhqui* y el *peyote*, que habían sido demonizados y prohibidos por los colonizadores europeos.

Es cierto también que empresas educativas de los jóvenes de las noblezas nahuas como las del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco dieron origen al primer tratado médico de carácter “mestizo”, como fue el *Llibelus medicinalibus indorum* del *ticitl* Juan de la Cruz (1552) donde se incluyó un capítulo dedicado a los tratamientos utilizados por las *temixihuitiani* para la atención de las mujeres gestantes.

El segundo propósito respondió a la necesidad de garantizar el rendimiento adecuado a los intereses del poder colonial y consistió en conocer el territorio, inventariar sus recursos naturales, apropiarse de estos y de las técnicas autóctonas a través de la “naturalización” del conocimiento indígena y de la consiguiente “validación” por parte de los “hombres de ciencia” europeos. Esto se tradujo en un auge de los tratados médicos impresos en Nueva España a partir de 1570 y de la llamada Historia natural de las Indias a través de tratados como el del protomédico

Francisco Hernández, el de Gonzalo F. de Oviedo y el de Nicolás Monardes, los cuales lejos de aspirar a comprender la *ticiyotl*, contribuyeron a establecer una industria farmacéutica trasatlántica basada en la explotación y en la apropiación de los recursos naturales, científicos y culturales americanos. Esto significó un impulso para el pensamiento científico moderno que sirvió a la consolidación del sistema de producción colonial-capitalista.

En el Capítulo 4 se vincularon las conceptualizaciones relacionadas con la atención al parto, como son la expelición y el fortalecimiento, que adicionadas a los principios de equilibrio/desequilibrio y de frío/calor, formaban parte no sólo del *temixihuiliztli*, sino de la terapéutica nahua en general. También se recogió la farmacopea nahua relacionada con la atención del parto de los tratados médicos del siglo XVI y se analizaron los componentes principales como fueron: el *cihuapahitli* y la cola de *tlacuatzin*, cuyas propiedades oxitócicas fueron registradas por los médicos novohispanos.

Lejos de haber cubierto todas las vertientes temáticas relacionadas con nuestras hipótesis, a lo largo de esta investigación surgieron múltiples interrogantes que podrán ser tratados en nuevas líneas de investigación. En este sentido, el tema queda lejos de haber sido agotado, por lo que el mejor reconocimiento que puede tener esta tesis es que sirva para animar a otras personas a continuar el estudio del saber obstétrico de las mujeres con nuevas metodologías y variadas interpretaciones que hagan de él una fuente epistemológica constante.

Visto el contexto en que se catalogó la *temixihuilixtli* como “partería”, creemos que es importante aportar nuevas reflexiones que conduzcan a una comprensión profunda de la obstetricia nahua que sirva a los esfuerzos de dignificación y reconocimiento profesional de este oficio, considerando su riqueza conceptual y práctica y de revertir la desvalorización iniciada hace quinientos años.

# Listado de ilustraciones

---

- Ilustración 1.* Muestra del Fichero “Fuentes primarias” donde clasifiqué las fuentes de acuerdo a su procedencia.
- Ilustración 2.* Fichero “Fichas de trabajo por autores”, organizado alfabéticamente en programa *One Note* de Microsoft.
- Ilustración 3.* Mapa metal temático de la Cosmovisión como representación simbólica del universo en forma de matriz. Cuaderno de investigación 3.
- Ilustración 4.* Muestra del fichero “Doctorado Redacción”
- Ilustración 5.* Cosmogonía nahua: *Ometéotl* presidiendo el *Omeyocan* y los 13 Cielos, la Tierra o *Tlaltícpac* con sus 5 regiones y los 9 niveles del Inframundo. Esquema modificado por autora, basado en (*Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 1r - 2v*)y (Matos Moctezuma 2013)
- Ilustración 6.* Cuerpo gestante o a tiempo del parto como topónimo de “Cerro preñado”. (*Códice Vindobonensis Mexicanus* prehispánico, lám. 41) Reproducción de la autora.
- Ilustración 7.* La familia de la embarazada solicita a la *temixihuitiani* sus servicios con un gran convite. (F. B. Sahagún, *Códice Florentino 1577*, lib. 6, cap. 25, 126)
- Ilustración 8.* La mujer preñada responde a los viejos oradores. (F. B. Sahagún, *Códice Florentino 1577*, lib. 6, cap. 25, 126 )
- Ilustración 9.* *Tecucitécatl*, caracol de la mar. (*Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 13r*)
- Ilustración 10.* La médica o *tíctil*. (F. B. Sahagún, *Códice Florentino 1577*, Lib. 10, CAP. 16)
- Ilustración 11.* El signo *Nahui Ollín* (Cuatro Movimiento) en Piedra del Sol corresponde a la fecha de nacimiento del Quinto Sol. Resaltado de la autora.
- Ilustración 12.* Las cuatro regiones del mundo en el *tonamatl*. La imagen se lee en dirección a las manecillas del reloj, comenzando por la parte de arriba: Este o *Tlacopa*, lugar por donde nace el Sol. Der: Sur o *Huitztlampa*, el lugar de las espinas. Abajo: Oeste o *Cihuatlampa*, región de las mujeres muertas en el parto (*Cihuatetéotl*). Izq: Norte o *Mictlampa*, región de los muertos. Además de las cuatro regiones esta imagen era una herramienta para la lectura del Calendario Adivinatorio o *Tonalpohualli* y para el cálculo de la Cuenta Larga de 52 años. (*Códice Fejervary s.f., 1*)

*Ilustración 13. Cihuatetéotl* (Spranz 1973)

*Ilustración 14. Tlazoltéotl / Teteo innan* Madre de los dioses cargando un atado de 13 cañas x 4 signos para el ritual del Fuego Nuevo o *Xiumocpilli* que se realizaba cada 52 años. (*Códice Borbonicus*, lám. 34, (CC BY-SA 4.0)).

*Ilustración 15.* Tabla de Calendarios nahuas con sus correspondencias temporales y estructura.

*Ilustración 16.* Cuatro signos terrestres que, conjugados con numerales del 1 al 13, daban nombre a cada uno de los 52 años de la Cuenta larga.

*Ilustración 17.* “La cuenta del arte adivinatoria” según el *Códice Florentino* de Sahagún. En esta imagen se muestran sólo diez meses de un total de veinte. (Keller Gary 2008)(CC BY 3.0)

*Ilustración 18.* La partera consulta con el *tonalpohuque* el *tonalli* o signo del recién nacido. (F. B. Sahagún 1577, lib. 4, cap. 16, 34)

*Ilustración 19.* La partera realizaba dos lavatorios al recién nacido: el primero al nacer y el segundo a los cuatro días de haber nacido. En la imagen se aprecia a la partera bañando a la criatura mientras la madre le pasa una manta para secarla. A los pies de la tina se aprecian unas flechas que representan el vínculo entre sexo y género pues representan tanto el miembro viril y el semen, como el oficio propiamente masculino, que es la guerra. Por otra parte, las mantas de algodón representan tanto al hilado (como la capacidad de reproducción del cuerpo de mujer), como el oficio de tejer, que era propiamente femenino en la sociedad mexicana. (F. B. Sahagún 1577, lib. 6, cap. 37, 170 - 171)

*Ilustración 20.* Ritual *tlahuahuanaliztli*, «sacrificio gladiatorio» que representa la concepción del nacimiento como una batalla sagrada en la que el cautivo (real y simbólico) lucha sucesivamente con guerreros Jaguar y Águila, que representan el dilema del nacimiento que es permanecer en la entraña materna de oscuridad y convertirse en una estrella nocturna, o salir a la vida exterior en un medio luminoso y aéreo. Todo ello, mientras se está atado a la placenta a través del cordón sagrado y portando como arma las plumas, símbolo de la respiración. (*Códice Tudela* 1530 - 1554)

*Ilustraciones 21, 22 y 23.* Deidades del *Tonalpohualli* que rigen los veinte signos de los recién nacidos realizan tres actividades diferentes. En la ilustración 21 sostienen los cordones umbilicales como símbolo de la determinación de su destino. En la *Ilustración 22* los neonatos son marcados por el símbolo del sacrificio mediante las puntas de hueso, pero dependiendo de su signo, son amamantados por *Tlazoltéotl* y por *Tecucitécatl*. Por último, en la *Ilustración 23*, los infantes son amamantados por dos diosas: una con falda terrestre porque está confeccionada con la piel de *Cipactli* y la otra viste una falda con elementos lunares. En las tres páginas representan



deidades asociadas con el parto. Cada una de las veinte secciones contiene cuatro signos de día. La sección inferior de la página 17 contiene una gran representación de Tezcatlipoca, con signos del día asociados con diferentes partes de su cuerpo. (Códice Borgia prehispánico, 15, 16 y 17)

*Ilustración 24.* A los cuatro días de nacido, la partera lavaba al bebé. El agua, junto con las palabras rituales dedicadas a la diosa *Chalchitlicue*, servían para la purificación tanto de las malas influencias de los dioses, como de la “suciedad” generada del acto sexual. A los lados de la tina se aprecian insignias relacionadas con la asignación de roles de género: el escudo, las flechas y las insignias del oficio de su padre representan la masculinidad; mientras la escoba (símbolo de purificación), el algodón (el primer parto y la virginidad femenina) y el *malacatl* (rueca) simbolizan oficios de mujeres. (Códice Medocino 1540, 57r)

*Ilustración 25.* *Tonacayotl*, el cuerpo humano e influencias de los 20 signos del *Tonalpohualli*. (Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 54r)

*Ilustración 26.* Nomenclatura nahua de *cihuapilli* o vulva. Basado en López Austin (2008, 128) y Molina (1571)

*Ilustración 27.* *Tlazoltéotl* con tocado de algodón y *cemmalacatentli*. (Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 22v)

*Ilustración 28.* Nomenclatura nahua de *netlaliliztli* o estado gestacional. Basado en López Austin (2008, 128) y Molina (1571).

*Ilustración 29.* Nomenclatura nahua de *Chichiualiztli*. Basado en López Austin (2008, 154 - 155) y Molina (1571).

*Ilustración 30.* *Teteoinnan* Madre de los dioses, portando un atado de cañas (4 años) para encender la hoguera que daría vida al Fuego Nuevo cuya duración era de 52 años.

*Ilustración 31.* Imagen de la fundación de México Tenochtitlan. (Códice Vaticanus Latinus 3738 1566, 54r)

*Ilustración 32.* *Coatlicue*, esquema del monolito tallado que fue encontrado en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Sus dimensiones son Alto: 2,5m. Ancho: 1,3m. Prof.: 1,15m Peso: 2,4 ton.

*Ilustración 33.* *Tlaltecuhltli*, Señora de la Tierra, devorando a *Tlalchitonatiuh* 'Sol de abajo'. (Códice Telleriano-Remensis 1550-1563, 20)

- Ilustración 34. Tonantzin-Cihuacóatl, monolito. Proviene del Cerro del Tepeyac, Ciudad de México. Posclásico Tardío. Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología. Fotos: Gerardo Montiel Klint / Raíces*
- Ilustración 35. Cihuacóatl, dando voces de lamento por sus hijos, ante los presagios de destrucción del mundo conocido, el Anáhuac. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 8, cap. 1, 3)*
- Ilustración 36. Tlazoltéotl, regidora del signo Ce Ollín (1 Movimiento) del Tonalpohualli, (Códice Borbonicus [prehispánico]1899, lám. 11, (CC BY-SA 4.0)). En la imagen Tlazoltéotl devora una codorniz como símbolo del coito ilícito por estar manchado. También se identifica el embarazo con el crío que baja por gracia de Ometéotl. Las lunas de su abdomen representan el proceso de gestación; y por debajo se parte para dar paso al neonato. Las lunas de abajo representan el periodo de purificación o postparto. Su tocado es de algodón vareado, previo al hilado, símbolo de la fecundidad femenina y el primer parto. Durante este signo solían bajar las *cihuatetéotl* y causaban males a los infantes, por lo que la gente les ofrendaba en sus adoratorios que se encontraban en los cruces de caminos.*
- Ilustración 37. Reconstitución cromática del monolito de Tlaltecuhltli o Tlaltéotl por Julio Romero y Luz María Muñoz, 2009. Archivo Proyecto Templo Mayor, Conaculta-INAH.*
- Ilustración 38. Monolito de Tlaltecuhltli, «Gran Señora de la tierra». Encontrada en 2006 en la Casa de las Ajaracas, en posición original, mirando al cielo. Peso:12 toneladas. Museo del Templo Mayor. Foto: autora.*
- Ilustración 39. Monolito de Tláloc - Tlacíhuatl, encontrado junto al Templo Mayor, posee un carácter bisexual. La rodela del abdomen representa a la Tierra por el símbolo del centro con cuatro puntos cardinales y uno central. Su posición es de parto ya que el *maxtla* o calzón posee un *técpatl* o pedernal, símbolo de sacrificio por partimiento y del miembro viril. Museo del Templo Mayor.*
- Ilustración 40. Tlazoltéotl, regenta de las parturientas o *mixiuhcacíhuatl*, en la imagen gobierna sobre el mes 11, *Ochpaniztli*. En una mano porta dos punzones que representan el sacrificio relacionado con la serpiente coralillo que se asocia a los ciclos femeninos. En la otra mano sostiene el *malacatl* símbolo de la libido, del estado fértil y de la oxitocina. (Códice Laud prehispánico, 39)*
- Ilustración 41. Ubicación original de las representaciones femeninas en la cultura mexica en la actual Ciudad de México. Autor: Gerard Torrent Real, 2022.*
- Ilustración 42. Temixihuitiani palpando el vientre de la mujer gestante. (B. d. Sahagún [1579] 1994)*
- Ilustración 43. Portada del manuscrito *Libellus de medicinalibus Indorum herbis, quem quidam Indus Collegi Sancte Crucis medicus composuit, nullis rationibus doctus,**

*sed solis experimentis edouctus. Anno Domini Seruatoris 1552.* (M. d. Cruz [1552] 1991)

*Ilustración 44.* Portada de *Tesoro de medicinas para diversas enfermedades*, de Gregorio López (1674).

*Ilustración 45.* En la imagen se muestra a *Oxomoco* y *Cipactónal* como figuras femeninas ancianas porque visten falda (*cueitl*), *quexquemitl* y están chimuelas (desdentadas). Sujetan dos antenas del animal que representa el *Tonalpohualli* con sus veinte signos representados por pequeños círculos radiales. (*Códice Fejervary* s.f., 25)

*Ilustración 46.* La imagen presenta a una *mixihucacihuatl* en posición expulsiva que se encuentra entre dos estados: la parte inferior de su cuerpo está sumergido en una dimensión acuática y la parte superior se encuentra en medio de una oleada de agua, aire o espuma. *Ehécatl*, representación del viento, le muestra la salida donde se encuentra *Tlazoltéotl*, quien preside del 11 mes, *Ochpaniztli*, del *Tonalpohualli*. En sus manos porta insignias del *malacatl*, de la libido femenina y de la oxitocina. En la otra mano, sujeta dos punzones del sacrificio de muerte que implica el parto. La serpiente coralillo con sus tres colores característicos negro, rojo y blanco representan la gestación, el nacimiento y la muerte, respectivamente. (*Códice Laud* prehispánico, 39)

*Ilustración 47.* Un décimo mes del calendario que estos naturales celebraban veinte días. Llamábase el primer día *Ochpaniztli* que quiere decir día de barrer, y en el cual día celebraban la solemne fiesta de *Toci*, que era la madre de la tierra y había un sacrificio espantoso empalados. (D. Durán [1579], 337)

*Ilustración 48.* *Temazcalli*. (*Códice Magliabecchiano* siglo XVI, 77r)

*Ilustración 49.* Mujer gestante abraza un *tlacuatzin*, cuya cola toca su vientre. Figurilla de barro encontrada en temazcal de Temazcaltitlan. (*Instituto Nacional de Antropología e Historia* 2020)

*Ilustración 50.* Mapa México - Tenochtitlan. Reconstrucción esquemática de 1325 a 1519, de Manuel Carrera Stampa (1949, 194). Área naranja: Temazcaltitlan. Área verde: islote Mixihuca.

*Ilustración 51.* Era común acompañar la preparación de un compuesto medicinal o comida mediante recursos lingüísticos que potenciaban su efecto y que interpelaban al *téotl* o su tonal o fuerza invisible. (F. B. Sahagún, *Códice Florentino* 1577)

*Ilustración 52.* mujer gestante o puerpera entrando a *temazcalli*. (B. d. Sahagún [1579] 1994, lib. 1, cap.11)

*Ilustración 53.* *Xiuheloquilitl*. *Tlacopopotl*. Legenda: *Ventris puerpere lotio*, "lavado de vientre de la puerpera" (M. d. Cruz [1552] 1991, 58v).

*Ilustración 54. Piedra eztetl*

*Ilustración 55. En la imagen que acompaña al texto se muestra el Iztac huizquahuitl a la izquierda y Ayolinelhuatl de calabaza. (M. d. Cruz [1552] 1991, 5v).*

*Ilustración 56. Cuauhalahuac, Cihuapahtli y Quetzalhuexotl. (M. d. Cruz [1552] 1991, 58v).*

*Ilustración 57. El “Remedio para la parturienta” incluye el nochtli que es el nopal y el octli, el pulque, como bases para generar el jugo que se untaría en el cuerpo de la mujer. (M. d. Cruz [1552] 1991, 59r).*

*Ilustración 58. Tlacuatzin en Francisco Hernández. ([1577], trat. 2, cap.V)*

*Ilustración 59. Cihuapahtli hemionítico. (Hernández [1577])*

*Ilustración 60. Cihuapahtli. (Hernández [1577])*

*Ilustración 61. Tabla de nombres que servían para la clasificación de las plantas. Tomada de Juan José Saldaña (2012)*

# Fuentes

---

- Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica Mexicayotl*. Editado por Adrián León. Traducido por del náhuatl Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, [1598] 1998.
- Alzate, José Antonio. «Elogio histórico del Dr. D. José ignacio Bartolache.» *Gazeta de Literatura*, agosto 1790: 405-114.
- Bartolache, José Ignacio. «Avisos acerca del mal histérico que llaman latido.» *Mercurio Volante*, 25 de noviembre de 1772a.
- Bartolache, José Ignacio. «Verdadera idea de la buena física y de su grande utilidad.» *Mercurio volante*, nº 2 (octubre 1772b).
- Benavente, fray Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Colección de documentos para la historia de México. Editado por Joaquín García Icazbalceta. Vol. 1. México: Librería de J.M. Andrade, [1540] 1858.
- Bravo, Francisco. *The opera medicinalia. With a biographical and bibliographical introduction by Francisco Guerra.* 2 vols. Folkestone: Dawsons of Pall Moll, [1570] 1970.
- Cangiamilla, Francesco. *Embriología sagrada, tratado de la obligación que tienen los curas, confesores, médicos, comadres y otras personas, de cooperar la salvación de los niños que aún no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monatruos, etc.* Madrid: Pedro Marín, 1774.
- Cangiamilla, Francisco. *La Caridad del Sacerdote para con los niños enterrados en el vientre de sus madres difuntas. Y documentos de la utilidad y necesidad de su práctica.* Traducido por José Manuel Rodríguez. México: Felipe de Zúñiga, 1773.
- Carbón, Damián. *El Arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y de los niños.* Mallorca: Hernando de Cansoles, 1541.
- Carochi, Horacio. *Arte de la Lengua mexicana con la declaración de todos sus adverbios.* México: Ivan Ruiz, 1645.
- Códice Borbonicus*. Bibliothèque Du Palais Bourbon, [prehispánico]1899.
- Códice Borgia*. México, prehispánico.
- Códice Fejervary*. México, s.f.

*Códice Laud.* México, prehispánico.

*Códice Magliabecchiano.* México, siglo XVI.

*Códice Medocino.* Antonio de Mendoza. México, 1540.

*Códice Telleriano-Remensis.* Puebla, 1550-1563.

*Códice Tudela.* México, 1530 - 1554.

*Códice Vaticanus Latinus 3738.* Puebla: Fray Pedro de los Ríos, 1566.

*Códice Vindobonensis Mexicanus.* mixteca, prehispánico.

Cruz, Martín de la Cruz y Badiano, Juan. *Libellus de medicinalibus indorum herbis (Códice de la Cruz - Badiano)*. facsimilar. México: Fondo de Cutlura Económica / Instituto Mexicanos del Seguro Social, [1552] 1991.

Del Paso y Troncoso, Francisco. «Jardines botánicos de Anáhuac.» *Anales del Museo Nacional de México*, nº 3 (1886): 145-255.

Durán, Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. ed. digital: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>. México: Biblioteca Nacional de España, [1579] s/a.

—. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, 1579.

Esteyneffer, Juan de. *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios y clásicos autores para bien de los pobres, y de los que tienen falta de médicos, en particular para las provincias remotas, en particular en donde administran los RR.PP. Misioneros Compañía*. México: Herederos de Juan Joseph Gullena Carrascoto, 1712.

Feijóo, Benito Gerónimo. *Carta XVII. Uso más honesto de el Arte de la Obstetricia*. Vol. 2, de *Cartas Eruditas y Curiosas (1742 - 1769)*, 267-272. Madrid: Blas Román, 1745.

Feijoo, Benito Jerónimo. *Carta "Uso más honesto del Arte de la Obstetricia"*. Vol. tomo segundo (1745), de *Cartas eruditas y curiosas (1742-1760)*, 234-239. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta / Real Compañía de Impresores y Libreros, 1773.

Fernández de Navarrete, Francisco. *El Mercurio Académico. Harmonioso Proyecto de la Historia Natural y Médica de España*. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina de Madrid, 1737.

Flores y Troncoso, Francisco de Asís. *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente*. Facsimilar. 4 vols. México: Instituto Mexicano del Seguro Social, [1886-1888]1982.

Hernández, Francisco. *Historia Natural de la Nueva España 2*. Vol. 3. en *Obras Completas de Francisco Hernández*. México: Universidad Nacional Autónoma de México,

[1577]. Disponible en <http://www.franciscohernandez.unam.mx/home.html>  
(consultado el 02/02/2022)

León, Nicolás. *Historia de la obstetricia en México*. 2ª. Editado por IV Congreso Médico Nacional Mexicano y del XVII Congreso Internacional de Americanistas. México,: Farmacéuticos Lakeside S.A./ Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, [1910] 1969.

— . *La obstetricia en México: Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*. México: Vda. de F. Díaz de León, 1910.

López de Hinojoso, Alonso. *Summa y recopilacion de cirugia, con un arte para sangrar, y examen de barberos*. México: Pedro Balli, 1595.

Medina, Antonio. *Cartilla nueva, util, y necesaria para instruirse las Matronas, que vulgarmente se llaman Comadres, en el oficio de Partear*. Editado por MANDADA HACER POR EL REAL TRIBUNAL del Protho-Medicato. Madrid: Oficina de Antonio Sanz, 1750.

— . *Cartilla nueva útil y necesaria para instruirse las matronas que vulgarmente se llaman comadres, en el oficio de partear*. México: Doña María Fernández de Jáuregui, 1806.

Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua Mexicana y Castellana*. México: Antonio de Spinosa, 1571.

Motolinía, fray Toribio de Paredes. *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado : Manuscrito de la Ciudad de México*. Facsimilar. México, [1541] 1969.

Olmos, fray Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Editado por Georges Baudot. Traducido por Georges Baudot. Vols. Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, 5. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, [1553] 1990.

Paso y Troncoso, Francisco del. *Estudios sobre Historia de la Medicina en México I. Primer estudio: la botánica entre los nahuas. Conclusiones generales*. Vol. III, de *Anales del Museo Nacional de México*, 140-235. México, 1886.

Perena, Francisco. *Conclusiones breves y claras Theológico-Médico-Legales contra la Dissertación Médico-Theológica que dio a luz Diego Matheo Zapata*. Madrid: Bernardo Peralta, 1733.

Petit, Paul. *Questiones generales sobre el modo de partear, y cuidar a las Mugeres que están embarazadas o Paridas*. Madrid: Ángel Pascual Rubio, 1717.

Reales Colegios de Cirugía. *Compendio de el Arte de Partear compuesto para el uso de los Reales Colegios de Cirugía*. Barcelona: Thomás Piferrer, 1765.

Ríos, Pedro de los, ed. *Códice Vaticano Latinus 3738*. Puebla, 1566.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de la sidolatrías, supersticiones, dioses, ritos , hechicerías y otras costumbres gentílicas de la s razas aborígenes de México*. Editado por Francisco del Paso y Troncoso. 2 vols. México: Fuente Cultural, [1629]1953 - 1954.

Sahagún, Bernardino de.

— . *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Facsimilar. 3 vols. Florencia: Biblioteca Medinelacia, [1579] 1994.

— . *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985.

— . *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. 5ª. Editado por Ángel Ma. Garibay. 4 vols. México: Porrúa, [1579] 2005.

— . *Códice Florentino*. digital. 13 vols. México: UNESCO, [1577] 2015.

Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, [1615] 1971.

— . «Monarquía Indiana.» México, (1615) 2010.

Venegas, Juan Manuel. *Compendio de la Medicina, Medicina Práctica en que se declara lacónicamente lo más útil de ella, que el Autor tiene observado en estas legiones de Nueva España para casi todas las enfermedades que acometen al Cuerpo Humano*. México: Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1788.

Villaverde, Francisco. «Tratado de partos.» En *Curso teórico · práctico de operaciones de cirugía*, de Diego Velasco, 379-389. Madrid: Imprenta de don Benito Cano, 1797.

Zapata, Diego Mateo. *Dissertación médico-theológica, que consagra a la Sereníssima Señora Princesa del Brasil*. Madrid: Don Gabriel del Barrio, 1733.



# Bibliografía

---

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Col. Antropología Social. Vol. 1. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Alcántara Rojas, Berenice. «Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico.» En *Estudios Mesoamericanos* . UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas), núm. 2, (julio-diciembre) 2000, 37- 48.
- Alvar Ezquerro, Manuel. «León, Nicolás (1859-1929).» En *Biblioteca Virtual de la Filología Española (BVFE)*. Disponible en: <https://www.bvfe.es/es/autor/10066-leon-nicolas.html>. (Consulta: 21/02/2022).
- Báez-Jorge, Félix. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Jalapa: Universidad Veracruzana, [1988] 2000.
- Baring, Anne, y Jules Cashford. *El mito de la diosa :evolución de una imagen*. México: Fondo de Cultura Económica / Siruela, 2005.
- Batalla Rosado, Juan José. *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el grupo Magliábechiáno. Tesis doctoral*. Madrid: Departamento de Historia de América Universidad Complutense de Madrid, 1999.
- Broda, Joanna. «Metodología en el estudio del culto y sociedad mexicana.» En *Anales de Antropología* . México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, 123-138.
- Cabré, Montserrat y Teresa Ortiz, eds. *Sanadoras, médicas y matronas en Europa. Siglos XII - XX*. Barcelona: Icaria, 2001.
- Carrera Stampa, Manuel. «Planos de la Ciudad de México desde 1521 hasta nuestros días".» En *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1949.
- Carrillo Farga, Ana María. *Parirás con alegría... Un estudio sobre la persistencia de las parteras tradicionales en México*. México: Tesis Licenciatura Sociología, 1988.
- Castillo Palma, Norma Angélica. «Informaciones y Probanzas de limpieza de sangre: teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje.» En *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, de Nikolaus Böttcher et. al. México: El Colegio de Mexico, 2011, 219-250.

- Comelles, Josep M. «El estudio del Pluralismo Médico en España: una aproximación histórica.» En *Pluralismo médico y suras alternativas*, Cuadrada Coral, ed. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2020, 7 - 50.
- Conde Fernández, Fernando. «Parteras, comadres, matronas. Evolución de la profesión desde el saber popular al conocimiento científico.» En *Discursos Académicos Lazarote: Academia de Ciencias e Ingenierías de Lazarote*, núm. 49 (diciembre) 2011. Disponible en: <http://www.academiadelanzarote.es/Discursos/Discurso%2049.pdf> (Consulta: 04/02/2022)
- Cortés Guadarrama, Marcos. «Traducción y adaptación de Practica in arte chirurgica copiosa, de Juan de Vigo, en los tratados breves de fray Agustín Farfán.» En *Bibliográfica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 2, 2022, 17 - 44.
- Cuadrada, Coral. «Cuidado, curación, salud: saberes de mujeres.» En *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, núm. 60, 2014, 229-253.
- . «De santas y sabias a alcahuetas y hechiceras.» En *Pluralismo Médico y curas alternativas*, (Antropología Médica). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2020, 133-161.
- . *Oikonomía: cuidados, reproducción, producción*. (Antropología médica). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2015.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro. «"Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli".» En *Estudios de cultura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 46, 2013, 199-221.
- Díaz Cíntora, Salvador. *Huehetlatolli, Libro Sexto del Códice Florentino*. Traducido por Salvador Díaz Cíntora. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Dorta, Enrique Marco. «Consideraciones en torno al llamado estilo tequitqui.» En *La dicotomía entre Arte culto y arte popular*, editado por Coloquio Internacional de Zacatecas. México: Universidad Nacional Autónoma De México, 1979.
- Dorta, Enrique Marco. «Consideraciones en torno al llamado estilo tequitqui.» En *La dicotomía entre Arte culto y arte popular*, editado por Coloquio Internacional de Zacatecas. México: Universidad Nacional Autónoma De México, 1979.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1983.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes, [2004] 2010.
- Filloy Nadal, Laura. «"El jade en Mesoamérica".» En *Arqueología Mexicana*. México: Raíces, núm. 133 (may-jun) 2015, 30-36.

- Gajewska, Marta. «Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas.» En *Ab Initio*, núm. 11, 2015, 89-126.
- Gallent Marco, Mercedes. «Licencias reales para ejercer la medicina y cirugía a judíos aragoneses.» En *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*. Alicante: Universidad de Alicante, núm.15, 2006-2008, 47-56.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Hering Torres, Max S. «Limpieza de sangre en España: un modelo de interpretación.» En *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, de Nikolaus Böttcher. México: El Colegio de México, 2011. 29-62
- Hiller, Janice. «Gender differences in sexual motivation.» En *The journal of men's health & gender*. Digital, núm. 2, 2005, 339-345. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/journal/the-journal-of-mens-health-and-gender/vol/2/issue/3> (Consulta: 05/01/2021)
- Hvidfeldt, Arild. «Teotl and Ixiptlalli. Some Central concepts in Ancient Mexican Religion.» En *Aztec mythology*. Copenhagen: Munskgaard, 1958, 76-100.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. *Boletín 8865. Hallazgo en inmediaciones de la merced confirma ubicación del barrio prehispanico de Temazcaltitlan*. México: INAH, 2020. Disponible en: [https://inah.gob.mx/boletines/8865-hallazgo-en-inmediaciones-de-la-merced-confirma-ubicacion-del-barrio-prehispanico-de-temazcaltitlan?fbclid=IwAR1lcrwOlyYFUCpT83naWrpRynW7XzB3RIHXieQlUI4SbDYYpm\\_y06N7jiI#](https://inah.gob.mx/boletines/8865-hallazgo-en-inmediaciones-de-la-merced-confirma-ubicacion-del-barrio-prehispanico-de-temazcaltitlan?fbclid=IwAR1lcrwOlyYFUCpT83naWrpRynW7XzB3RIHXieQlUI4SbDYYpm_y06N7jiI#) (Consulta: 02/02/2021)
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística. *Módulo de movilidad social intergeneracional*. Comunicación 261/17, México: INEGI, 2017. Disponible en: [https://issuu.com/pajaropolitico/docs/mmsi2017\\_06](https://issuu.com/pajaropolitico/docs/mmsi2017_06) (Contulta: 07/02/2022)
- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, [1974] 2007.
- Johansson, Patrick. «Tlatoani y Cihuacóatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexicca.» En *Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 28, 1998, 39-75.
- Keller Gary, Francisco. «The Florentine Codex- Aztec Calendar.» En *The Digital Edition of the Florentine Codex artwork created under supervision of Bernardino de Sahagún between 1540 and 1585*. Tempe, Arizona: Bilingual Press, 2008.
- Lanning, John Tate. *EL Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el imperio español*. México: UNAM, 1997.

- León-Portilla, Miguel. *Filosofía Náhuatl*. 8ª. México: UNAM: Instituto Investigaciones Históricas, [1956]1997.
- . *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, [1956] 1997.
- Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel*. Buenos Aires, 1975.
- López Austin, Alfredo. «Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana».» En *De hombres y dioses*, de X y A. López Austin Noguez. México: Colegio de Michoacán y Colegio Mexiquense, 1997.
- . *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.
- . «Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano. Las concepciones de los antiguos nahuas.» *Mestizaje Cultural y la medicina novohispana*, de Juan Comas, 25 - 70. Valencia: Universitat de València, 1995.
- . «La parte femenina del cosmos.» *Arqueología Mexicana. La mujer en el mundo prehispánico*. México: Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 5, núm. 29, (enero-febrero) 1998, 6-13.
- . *Los mitos del tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- . *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . «Términos del nahuatlalli.» *Historia Mexicana* 1967: núm. 65, México: Colegio de México, 1-36.
- . *Textos de Medicina náhuatl*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, [1984] 2000.
- López Austin, Alfredo y López Luján. «La historia póstuma de la Piedra de Tízoc.» *Arqueología mexicana*, México: Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm 102, 2010, 60 - 69.
- López Luján, Leonardo. *Tlaltecuhli*. México: INAH/Fundación Conmemoraciones 2010 Fundación 2010 Conmemoraciones, 2010. Disponible en: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Tlaltecuhli-2010.pdf> (Consulta: 22/07/2022)
- López Luján, Leonardo y Simon Martin. «Los caracoles monumentales del recinto sagrado de Tenochtitlan.» *Arqueología Mexicana*. México: Raíces, núm. 160, 2019, 26-35.
- López Piñero, José Maria y Pardo Tomás, José. *Influencia de Francisco Hernandez (1515 - 1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas*. Valencia: Universitat de València: Instituto de Estudios documentales e históricos sobre la ciencia, 1996.

- Martínez Hernández, Gerardo. *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos*. México: UNAM, 2014.
- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1976.
- Martínez Vidal, Álgvar, y José Pardo Tomás. «Un conflicto profesional, un conflicto moral y un conflicto de género: los debates en torno a la atención al parto en la Ilustración.» En *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Valencia: Universitat de València, núm. 1, 2001, 23.
- Matos Moctezuma, Eduardo. «La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal.» En *Arqueología Mexicana, La muerte en México. De la época prehispánica a la actualidad*. México: Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, edición especial, núm. 52, 2013, 10-15.
- Michelet, Jules. *Historia del satanismo y la brujería*. Buenos Aires: Dédalo, 1973.
- Muraro, Luisa. *El Orden Simbólico de la Madre*. (Cuadernos inacabados, 15). Madrid: Horas y horas, 1994.
- Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España, vol. II. Fundaciones del siglo XVII y XVIII*. México: UNAM, 1991.
- Olmo Campillo, Gemma del. *Lo divino en el lenguaje. El pensamiento de Diótima en el siglo XXI*. (Cuadernos inacabados, 49). Madrid: horas y HORAS, 2006.
- Palacios García, Indira Dulce María. *La partera colonial hacia el nuevo orden ilustrado (1536 - 1831). Tesis de licenciatura*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- Páramo, Omar, Myriam Núñez. «Antonio Rubial: El amor predicado por la evangelización y la violencia ejercida por los conquistadores.» *Gaceta UNAM Global*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, (noviembre) 2019. Disponible en: <https://unamglobal.unam.mx/el-amor-predicado-por-la-evangelizacion-y-la-violencia-ejercida-por-los-conquistadores-iban-de-la-mano/> (Consulta: 23/03/2022)
- Pardo Tomás, José. *Oviedo, Monardes, Hernández. El tesoro natural de América. Colonialismo y ciencia en el siglo XVI*. Madrid: Nivola, 2002.
- Polanco, Edward Anthony. «"I Am Just a Tiçitl": Decolonizing Central.» En *Ethnohistory*. Arizona: University of Arizona / American Society for Ethnohistory, núm. 65:3 (julio) 2018, 441 - 463.
- Quezada. «Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto.» En *Anales de Antropología XIV (1977)*: 307 - 326.

- Quezada, Noemí. «Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto.» En *Anales de Antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, núm. XIV, 1977, 307 - 326.
- . *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. (Serie Antropológica, 93). México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- Ravelo Rodríguez, Irina Adalberta. «Partería novohispana y pensamiento ilustrado.» En *Medicina y sociedad: saberes, discursos y prácticas*, de Gerardo Martínez Hernández (coord.). México: UNAM: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, 77-132.
- . «Representaciones del parto y del nacimiento en el mundo nahua, siglo XVI.» En *Pluralismo médico y curas alternativas*, de Coral Cuadrada (coord.), Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2020, 163-202.
- Rodríguez, Martha Eugenia. «Costumbres y tradiciones entorno al embarazo y al parto en el México virreinal.» En *Anuario de Estudios Americanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tomo LVII, núm. 2, 2000, 501 - 522.
- Rodríguez-Sala, María Luisa, Rosalba Tena-Villeda. «El venerable Varón Gregorio López, repercusiones de su vida y obra a lo largo de cuatrocientos años, 1562-2000.» *Gaceta Médica de México*, México, vol. 139, núm 4, 2003, 401 - 408.
- Rubial, Antonio. «Evangelización y conquista: dos caras de un mismo proceso.» En *La Jornada Semanal* (suplemento). México, *La Jornada*, 15/12/2019.
- Saldaña, Juan José. *Ciudad de México, Metrópoli Científica: una historia de la ciencia en situación*. México: Amatl / Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal, 2012.
- Sartori, Diana. «Libertad 'con'. La orientación de las relaciones.» En *Duoda Revista d'Estudis*. Barcelona: Universitat de Barcelona, núm. 26, 2004, 105-118.
- Septién, José Manuel. *Historia de la Ginecología y a Obstetricia en México*. México: Institución Gineco-Obstetrica Santa Teresa, 1986.
- Solares, Blanca. *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Anthropos, 2007.
- Somolinos d'Ardois, Germán. *Relación alfabética de los profesionistas médicos o en conexión con la medicina que practicaron en territorio mexicano (1521 - 1618)*. México: Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, 1979.
- Soustelle, Jacques. *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica / Recursos para la Atención de la Juventud, 1983.
- . *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- Spranz, Bodo. *Los Dioses en los Códices Mexicanos del Grupo Borgia: Una Investigación Iconográfica*. México: Fondo de Cultura Económica México, 1973.
- Staples, Anne. «El cuerpo femenino, embarazo, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio científico.» En *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, de Julia Tuñón (coord.). México: Colegio de México: Programa Interdisciplinarios de Estudios de Género, 2008, 185 - 226.
- Stephens, John. *Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children's Literature*. Nueva York: Routledge, 1998.
- Sullivan, Thelma. «Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth.» En *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, núm. 6, 1966, 66-95.
- Touraine, Alain. *¿Podremos Vivir Juntos?: Iguales y Diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Treviño, Carlos Viesca. *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. México: Panorama, [1986] 2008.
- Tuñón Pablos, Julia. *Mujeres en México. Recordando una historia*. 2ª ed. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- UNAM. *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx> (último acceso: 08/2022).
- Vargas G., Luis Alberto, y Eduardo Matos M. «El embarazo y el parto en el México prehispánico.» En *Anales de Antropología*. vol. X, 1973, 298 -310.
- Viesca T., Carlos, et. al. «El cuerpo y los signos calendáricos.» En *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 28, 1998, 143 - 158.
- Viesca Treviño, Carlos. «Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas.» En *Estudios de historia novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, núm 9, 1987, 37-50.
- . *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. México: Panorama, [1986] 2008.
- Viesca, Carlos. «Medicina del México Antiguo.» En *Medicina y salud* [en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 9 de Septiembre de 2010. Disponible en: [http://www.medicinaysalud.unam.mx/.](http://www.medicinaysalud.unam.mx/) Disponible en: [http://www.medicinaysalud.unam.mx/temas/2010/09\\_sep\\_2k10.pdf](http://www.medicinaysalud.unam.mx/temas/2010/09_sep_2k10.pdf) (Consulta: 26/01/2022).

Zambrano, Maria. *El hombre y lo divino*. (Breviarios, 103). México: Fondo de Cultura Económica, [1955] 1973.

Zamudio, Graciela. «Linneo en México. La polémica sobre la sexualidad.» En *Ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, núm 87, (julio-septiembre) 2007, 64 - 69.