



Alumbrar comunidad. Partería, expresiones de género y acompañamiento en parto en un estudio de caso del formativo superior en el Occidente prehispánico mexicano

Praxis Arqueológica
Volumen 2
Número 1
Septiembre 2021
Pp. 40-60
DOI 10.53689/pa.v2i1.17

Delivering Community. Midwifery, Gender Expressions and Labour Accompaniment in a Case Study from the Upper Formative in Prehispanic Mexican West

Lidia Rodríguez Rodríguez

INAH Guanajuato, PAS-ENAH, fregonqro@yahoo.com

Fernando González Zozaya

INAH Colima, fregonqro@yahoo.com

RESUMEN

Se presenta una aproximación interpretativa en torno a una escena colectiva de parto integrada principalmente por figurillas femeninas y posiblemente algunas masculinas, la cual se encuentra asociada a un entierro femenino de la fase Ortices (600 a. C.-100 d. C.) durante el formativo superior mesoamericano. A partir de lo cual se indaga en torno a la participación comunitaria en momentos específicos de la reproducción social y cultural de sociedades preclásicas en la región occidental de México, donde diversas manifestaciones de elementos arqueológicos y representaciones colectivas han permitido acercarse al conocimiento del modo de vida de sus habitantes prehispánicos. Hipotéticamente se plantea una mayor vinculación comunitaria en el acompañamiento durante el parto, lo cual se piensa como característica de las formaciones sociales preclásicas del Occidente de México durante el formativo superior. Se propone también que este escenario de parto constituye una de las primeras muestras del trabajo especializado de partería, lo que será un oficio de larga duración que atravesará diversas formaciones sociales mesoamericanas.

PALABRAS CLAVE: Occidente prehispánico, Mesoamérica, parto, contexto funerario, Bolima.

ABSTRACT

An interpretive approach is presented around a collective birth scene composed mainly of female figurines and possibly some male figurines, which is associated with a female burial from the Ortices phase (600 BC-100 AD) during the upper Mesoamerican formative period. From which it is investigated about community participation in specific moments of the social and cultural reproduction of pre-class societies in the western region of Mexico, where various manifestations of archaeological elements and collective representations have allowed to approach the knowledge of the way of life of its pre-Hispanic habitants. Hypothetically, there is a greater community bond in the accompaniment during childbirth, which is thought to be a characteristic of the pre-class social formations of western Mexico during the higher education. It is also proposed that this birth scenario constitutes one of the first examples of specialized midwifery work, which will be a long-term occupation that will cross various Mesoamerican social formations.

KEYWORDS: Pre-Hispanic West, Mesoamerica, parturition, funerary context, Colima.

Introducción

Abordar el tema de la vida, de la nueva vida, remite a la indagación de cómo la reproducción social ha sido resuelta históricamente por la humanidad. Aquí abordaremos una aproximación a las particularidades del tema desde la Mesoamérica prehispánica, a través de un caso de estudio en el Occidente de México durante el formativo superior en la fase Orrices (600 a. C.-100 d. C.). En primera instancia, se hace una revisión general del tema, bajo los conceptos de parto y partería, y las prácticas registradas etnohistórica y etnográficamente en contextos mesoamericanos. A partir de ello, se propone como hipótesis que en las sociedades preclásicas del Occidente mesoamericano existieron lazos comunitarios que permitieron el acompañamiento colectivo durante el parto, lo cual fue reflejado en una escena ofrendada a una mujer joven durante el formativo superior. Dicha colectividad se piensa como característica de tales formaciones sociales, donde las diferenciaciones por grupos sociales no son tan marcadas como en las formaciones sociales estatales. A la par, se piensa que la escena de parto representada en el Occidente mesoamericano constituye una de las primeras muestras del trabajo especializado de partería, entendido como una práctica de larga duración que llegará hasta nuestros días. Se tiene el objetivo inicial de presentar dicha representación como una primera expresión del trabajo especializado de partería y, desde una perspectiva de género, poner en la mesa una primera interpretación del grupo social que integra la escena y los posibles roles sociales que son representados.

Se comparte el planteamiento metodológico de Miriam Hernández (2017) en su trabajo etnográfico en torno a los temas de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre grupos nahuas en Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, de donde afirma que «la longevidad que han mantenido dichas creencias por más de 500 años se comprueba a través de la etnografía» y sostiene que tales nociones presentes en siglo XXI

... mantienen una gran similitud con las de los nahuas del siglo XVI. Por ello, la confluencia de la historia y la antropología se muestra como una metodología necesaria en el estudio del pensamiento mesoamericano, pues permite reconstruir un modelo conceptual que, sin lugar a dudas, se ha visto expuesto a múltiples transformaciones, no obstante, ciertos ámbitos han mostrado una gran resistencia al cambio (p. 107).

Es así entonces que, a partir de un respaldo diacrónico y en menor escala sincrónico, la arqueología abrevia a los datos etnohistóricos y etnográficos, y se busca indagar en torno a prácticas que se proponen como parte del núcleo duro mesoamericano a través del recibimiento de la vida.

Parto, género y partería en el Occidente y Mesoamérica

Se retoman diversas aportaciones para el Occidente y otras regiones mesoamericanas en torno a expresiones de género, con énfasis en las representaciones antropomorfas femeninas, de parto y al trabajo de partería, lo cual podrá permitir una antesala al contexto que será abordado. En primera instancia, se refiere los aportes en las investigaciones de Rosemary Joyce (1992), de quien María Rodríguez-Shadow y Susan Kellogg señalan:

Sus investigaciones en el género, el cuerpo, la sexualidad, la edad y la plasticidad de esas dimensiones en las sociedades mesoamericanas ha ayudado a conformar una arqueología y antropología feminista que ha contribuido a la comprensión integral de las concepciones sobre la corporalidad, la jerarquía, el estatus y el ciclo de vida en Mesoamérica, especialmente en el área maya (2013, p. 19).

Y es que los estudios arqueológicos con perspectiva de género han plateado un giro en las interpretaciones, temas de investigación y problemáticas que atraviesan no solamente el estudio de mujeres, hombres, infancia, senectud, sino que también matiza las interpretaciones de las relaciones entre grupos sociales, edad, género, etnicidad, hasta llegar al análisis de las formaciones sociales, cambios y continuidades en estas, por referir algunos elementos de la amplia gama que estos estudios han puesto en discusión. Desde el territorio mesoamericano, es importante mencionar también las amplias y valiosas contribuciones de María Rodríguez-Shadow en su estudio de *La mujer azteca* (2000), «Estudios multidisciplinarios del cuerpo desde la óptica de género» (2013), en coautoría con Lilia Campos Rodríguez, y «Género y sexualidad en el México antiguo», en coautoría con Miriam López Hernández (2011), entre otros, los cuales son referencia futura para analizar el contexto de forma más detallada y en contraste desde el análisis de sexo y género. Aquí se retoman por ahora algunos referentes sincrónicos y diacrónicos que permitirán plantear disertaciones iniciales y futuras en torno a las formaciones sociales del Occidente mesoamericano, las relaciones de edad y género, cambios y continuidades en la vida cotidiana en Mesoamérica, entre otros.

Ahora bien, para la región del Occidente, habrá que referir el parteaguas que implicó la exposición «Semillas de vida. La sexualidad en Occidente», a partir de la cual Daniel Ruíz Cancino señala que «los ornamentos y los elementos ostentados por las figuras, así como las escenas representadas, facilitan la distinción de roles, todo lo cual ayuda para formular una noción de género en el seno de estas culturas» (2018, p. 75). En cuanto a la relevancia de las mujeres en el preclásico mesoamericano, se puede encontrar la visión de Townsend (2002), la cual se antoja un tanto determinista al considerar a las mujeres desde una visión de eternas progenitoras, para lo que el autor apunta el sentido ritual de la desnudez de algunas esculturas femeninas. Visión por cierto que, a partir de las investigaciones de Joyce, se ha puesto en tela de juicio, sumado al cuestionamiento biologicista del eterno femenino, tema que no será abordado en el presente artículo. Y así, diversas interpretaciones han llevado más el sentido de entender las representaciones de mujeres en el período formativo, principalmente bajo un enfoque de reproducción biológica y social. En este marco, compartimos la reflexión de Ángeles Olay, quien plantea que «tal vez porque el tema no ha sido abordado desde una visión de género, no se ha podido establecer con rigor su peso social y político en esta etapa» (2009, p. 13) para reflexionar en una visión infrapolítica de las mujeres en el período referido. Y aquí habría que retomar una idea reiterada para el Occidente mesoamericano donde se piensa que, al final del período formativo, «el chamán parece haberse constituido en un elemento de particular importancia al interior de sociedades en las cuales se comenzaron a tornar complejas las relaciones sociales» (2009, p. 21). Cabe referir que, para los contextos mesoamericanos, preferimos emplear el concepto de especialistas rituales, pues consideramos importante plantear la relevancia que en esto pudieron tener las mujeres, con énfasis en las especialistas en partería.

Ahora bien, entrando en materia sobre los temas de parto y partería, debe señalarse que en el Occidente ambos temas no han sido trabajados de forma amplia, por lo cual se habrá de tomar como referentes los registros etnohistóricos que se tienen en otros espacios mesoamericanos, como el área maya y el altiplano central, principalmente. Zonas donde se recuperó información del parto como fenómeno sociocultural y la práctica de la partería, lo cual permitirá un referente diacrónico y, en menor medida, sincrónico, para plantear la hipótesis de larga duración del trabajo especializado de partería, y un referente en la discusión inicial del acompañamiento comunitario durante el trabajo de parto, como característica de formaciones sociales preclásicas.

Con el objetivo de plantear un panorama general de la función social de las parteras, las labores de asistencia y el empleo de herbolaria, así como los escenarios de muerte de las mujeres durante el trabajo de parto y el carácter simbólico y las deidades involucradas en dicho fenómeno y con las especialistas, se abordan algunas investigaciones que se presentan a continuación. Acerca de las parteras, Rocío García (2013, p. 45) afirma que desempeñaban «un papel fundamental ayudando a producir nuevos seres sociales» y retoma a Joyce (2001c), quien considera que dicho trabajo también pudo corresponder a varones, anotando que esto no se debe naturalizar. A partir de la lectura de Joyce apunta que «según Landa, las mujeres participaban en la mayor parte de los rituales de paso, ayudando en los partos, practicando tatuajes, modificaciones craneales y ocasionando la bizquera de los niños (Joyce, 2001c)», por lo cual sostiene que «su labor fue fundamental en la inculcación del sexo/género (Joyce 2008)». Para el área central mesoamericana, de la población mexicana durante el posclásico, la autora (García, 2013, p. 41) recuerda que Joyce, en sus investigaciones de sociedades prehispánicas, afirma que parte de las labores de las parteras radicaba en vestir a los neonatos «con ropas adultas en su ritual de nacimiento para marcar su pertenencia al grupo de los que vestían igual (Joyce, 2000c)», lo cual da luces para vislumbrar la función social de las mujeres parteras.

En cuanto al trabajo especializado de partería, Noemí Quezada (1977, p. 308) se refiere la especialidad de médicos indígenas en períodos prehispánicos, en los que resalta la *temixihuitiani* o partera, «cuyo ejercicio se iniciaba al finalizar la etapa reproductiva de su vida», quien se encargaban de palpar el vientre para acomodar al feto, administrar medicamentos, dar tratamientos para casos de fertilidad y asistir a las mujeres y bebés en los momentos de parto, puerperio y lactancia. E indica también que «de su habilidad dependía el buen éxito del parto (...) animaba a la parturienta con gritos de guerra dirigiendo asimismo la profilaxis (...). Su función traspasa el ámbito terapéutico y se remite al de las relaciones sociales». Por tanto, la especialidad requería de la experiencia física, emocional y mental de las mujeres, a quienes a través de los sueños se les rebelaba el papel social que habrían de desempeñar una vez llegada la edad final de su etapa reproductiva. Lo cual veremos en línea próximas, se reafirma con el vínculo que las parteras tenían con sus deidades protectoras, razón por la cual, se les llamaba abuelas.

En cuanto al asistencialismo de la partera, Quezada (1977, p. 313) plantea que desde días antes, esta «se instalaba en la casa de la parturienta proporcionándole los cuidados necesarios que incluían la preparación de alimentos y bebidas», una vez iniciado el trabajo de parto, «se hacía una ceremonia y se encendía el fuego que debería durar hasta 4 días después del alumbramiento». La partera es también especialista ritual del parto, cumpliendo con particularidades regionales y elementos compartidos en los contextos

mesoamericanos; dicha cuestión fue registrada etnohistóricamente y se considera de larga duración con las reminiscencias de prácticas de diversos pueblos originarios contemporáneos, lo cual se expresa en situaciones tales como el empleo de la herbolaria. Del tema, Noemí Quezada plantea que la herbolaria enfocada al seguimiento del fortalecimiento de las mujeres después del parto era amplia y, por lo tanto, afirma que «se consideraba su rápido restablecimiento en las mejores condiciones como una necesidad. Podemos decir que el puerperio era una etapa importante, pero transitoria y rápida» (1977, p. 320) para las mujeres nahuas del siglo XVI.

Es habitual hasta ahora que en espacios rurales y en la cotidianidad de diversos pueblos originarios se ponga mucho cuidado en el período de recuperación completa de las mujeres que han transitado por el trabajo de parto, donde a través de masajes, realizados por parteras o sobanderas, se busque fortalecer la recuperación del aparato reproductor de la mujer en la etapa posparto, a la cual se le llama cuarentena. Se acompaña de una dieta estricta, consumo de tónicos e infusiones, así como de recomendaciones de bajo esfuerzo físico y cuidados corporales que cubren la cabeza, oídos y área ventral, lo primero para evitar que a la mujer le «dé el aire» y migrañas cuando sea adulta mayor, y el cuidado del área ventral con fajas y ungüentos para resarcir la distensión muscular y evitar lesiones posteriores. De esta etapa, Miriam Hernández (2017, p. 101) en la Sierra Norte de Puebla registró etnográficamente el sentido del concepto nahua *Caxan*, que se refiere a las recaídas en el puerperio, las cuales son de tres tipos: «el de quehacer o trabajo, el de frío y el de hombre». De la última índice que se presenta por tener relaciones sexuales antes de cumplir el mes y medio de haber parido, es decir, por no cumplir con la abstinencia durante la cuarentena. En espacios rurales también se dice que la mujer y el bebé pueden salir de casa después de pasar la cuarentena bajo los cuidados de otras mujeres, generalmente familiares o vecinas cercanas a la familia, quienes asisten a la madre y al bebé durante las primeras cinco y seis semanas.

Ahora bien, volviendo a los registros etnohistóricos, encontramos que en torno a la muerte de mujeres durante el trabajo de parto, Sahagún (1999, p. 175) sostiene que en el período posclásico era mal visto mantener relaciones sexuales luego de los primeros meses de gestación, por lo cual se consideraba que la mujer, «si viniese muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal, por ventura moriréis de parto». Quezada indica que «en la época prehispánica al parto se le nombraba “hora de la muerte” pues era considerado como una batalla de la cual la mujer podía salir victoriosa. De no ser así rendiría “su tributo a la muerte”» (Quezada, 1977, p. 303), razón por la cual se le deificaba como guerrera. Cuando se presentaba la muerte de una mujer durante el parto, existía un ambiente emocional de doble expresión, porque lloraban por el fallecimiento de la mujer, a quien llamaban *mocihuaquetzqui*. Como menciona Thelma Sullivan, en esto existía una doble lectura «because she has died in childbirth, when she is dead they say she became a woman warrior and for this reason, the parents and husband [...] are also joyful. They say she is not going to Mictlan, that she is going to heaven, the House of the Sun» (1966, pp. 89-91). Esta dualidad de duelo-alegría iba plegada de la tristeza y a la vez emoción por saber que la mujer muerta en el trabajo de parto era una guerrera, y reposaba al Este, en la Casa del Sol. Del tema también, Miriam López refiere que «los antiguos nahuas pensaban que las mujeres muertas de primer parto “regresaban a la tierra como *cihuateteo* y causaban daño; sin embargo, no terminaban con la vida de sus víctimas. Se decía que estaban enojadas con

los varones y por ello se burlaban de ellos”» (López, 2017, p. 98), para librarse de sus perjuicios, la autora se refiere a que se les hacían ofrendas en los espacios asignados como adoratorios.

Tales situaciones de muerte permiten entender la relevancia simbólica que el parto tenía para los pueblos mesoamericanos como el mexica para el período posclásico, quienes registraron el tema en códices, de lo cual Eduardo Matos y Luis Alberto Vargas mencionan que en «la lámina 13 del *Códice Borbónico* se puede observar a *Tlazoltéotl* al momento de concebir a un niño que desciende de *io alto* y al mismo tiempo se encuentra pariéndolo vestido ya con los atributos de ella» (Matos-Vargas, 1972, p. 396). El nacimiento y adquisición de identidad étnica y de género estaban íntimamente relacionados, este último punto también se considera de larga duración en el núcleo sociocultural mesoamericano. Por tomar un referente etnográfico de los rituales contemporáneos en Yucatán, en área maya, se acude a las investigaciones de Lilia Fernández (2013, p. 208) en torno al *k’oben* y el *hetzmeq*. Del primero, *k’oben* o fogón de tres piedras en la comunidad de sihó, registró etnográficamente el ritual doméstico en torno al nacimiento de un bebé, de donde apunta:

... si se trata de una niña, su cordón umbilical es enterrado en las cenizas del *k’oben*, para que cuando crezca sea una buena cocinera y permanezca cerca de su casa. Es relevante destacar que este ritual no es únicamente maya, ya que Sahagún (1985, Libro VI, p. 385) lo reportó también entre los mexicas, bastante similar en el caso de las niñas, aunque con variación en el caso de los varones, ya que el ombligo del pequeño era entregado a un guerrero valiente para que lo llevara a enterrar en el campo de batalla; al cortárselo, la partera decía al bebé: «... tu oficio y facultad es la guerra, tu oficio es dar de beber al sol con sangre de los enemigos» (2013, p. 208).

La autora señala que Alfonso Villa Rojas (1978, p. 405) registró también este ritual, por lo cual afirma la larga duración, no menor a quinientos años y con amplia extensión. Del *hetzmeq*, ampliamente registrado en la península de Yucatán, Fernández (2013, p. 209) expresa que este da cuenta de una ceremonia donde se colocan a los bebés frente a una mesa sostenidos de lado sobre la cadera de algún padrino o madrina y se les tributan objetos relacionados con prácticas alimenticias o textiles, a las niñas, y herramientas de campo a los niños, con lo cual «se está asignando al infante su identidad de género y, al mismo tiempo, comunicándola simbólicamente a los asistentes». Villanueva y Prieto (2009, p. 91) y del que Villa Rojas (1978, p. 413) señalaba con el propósito dotar de aptitudes mentales y físicas a los integrantes de la comunidad, con énfasis de género.

En cuanto a las deidades y simbolismos involucrados en el parto y las parteras, José Alcina Franch (1991, p. 60) indica que «tanto *Tlazoltéotl* como *Xochiquétzal* son diosas-madre y tienen que ver directa o indirectamente con el parto y con el temazcal», y que este último «representa simbólicamente el útero de la tierra, de donde nacen los niños y la sala de partos, es también la vagina, lugar de la procreación». Como protectora de las parteras se identifica a la diosa madre, Cáxoch o «maceta de flores», y por tanto, el vientre materno se identifica como Cáxoeh. Aunque también, retomando a Serna (ctdo. en Franch, 1991, p. 74), se identifica a *Tlazoltéotl* como diosa de las parteras y de las médicas, de quien comenta que se tiene poca información etnográfica. No así de *Natzi’itni*, que pluralizada se entiende como «las madres», principal deidad en la población totonaca, pléyade de deidades femeninas que Ichon (ctdo. en Franch, 1991, p. 75) asocia con la virgen de Guadalupe o Tonantzin. Esto, a su vez, lleva a la autora a asociarla con la deidad paralela,

Omecíhuatl, en la expresión femenina de Ometéotl, a quien identifica como primordial «entre las parteras, particularmente sus representantes directas sobre la Tierra y llamadas abuelas» (ctdo. en Franch, 1991, p. 75). Con esto se reafirma que las labores de partería tenían connotaciones de género y edad, en tanto eran practicadas por mujeres de experiencia que cumplían una función social de esperar, presentar socialmente al nuevo integrante de la comunidad y darle seguimiento en su vida adulta hasta su matrimonio, por lo cual era posible que las parteras cumplieran con las mismas funciones en las nuevas generaciones de las personas a quienes recibieron en su nacimiento. Una vez visto este panorama general del tema desde diversos espacios mesoamericanos, se aborda a Colima como parte del occidente precolombino.

Colima prehispánica

El Valle de Colima ha sido ocupado desde el formativo superior (1000 a. C.) hasta la época moderna. En cuestiones arqueológicas, lamentablemente tiene larga data de prácticas de saqueo indiscriminado¹, lo que muchas veces limita el análisis y contraste de contextos y materiales arqueológicos conocidos en décadas anteriores. El actual estado de Colima se ubica dentro de la vertiente Pacífica del Occidente mexicano. En una síntesis de las ocupaciones de la región, se ubica la fase Capacha (1000 a. C.-500 a. C.). Se le relaciona con una de las primeras sociedades sedentarias preclásicas, la mayor parte del material arqueológico Capacha pertenece a contextos funerarios (Olay, 2004). Isabel Kelly (1994) realizó estudios en las tumbas del Manchón, en la región denominada Los Ortices, lo cual permitió conocer con mayor precisión la cronología cultural colimense. Es entonces cuando se define la fase Ortices (600 a. C.-100 d. C.), la cual nos ocupa, y de la que Kelly indica una amplia variedad de actividades de vida cotidiana (ctdo. en Olay, 2009, p. 5). Es el tiempo también en que se inicia la construcción de las tumbas de tiro² (Olay, 2004, p. 285; 1997, pp. 110, 116, 201). El posterior complejo Comala (0-400 d. C.), a partir de contextos funerarios, se caracteriza en dinámica local que cambiará en la fase Colima (300-700 d. C.), donde se marcan flujos migratorios de otras áreas de Mesoamérica hacia el Occidente de México, manifestándose a través de una arquitectura urbana con rasgos mesoamericanos, cambia el patrón de enterramientos humanos en acumulaciones de piedras y se siguen reutilizando las tumbas de tiro hasta cerca del 700 d. C.

Vendrá luego la fase Armería (600-1100 d. C.), que se caracteriza por patrones arquitectónicos de plataformas cuadrangulares, organizadas alrededor de patios interiores, así como entierros con figurillas ligadas a la tradición mazapa, a partir de lo cual se ha planteado el intercambio a larga distancia hasta llegar a otros puntos del continente (Beltrán, 1991; Almendros y González, 2009). Finalmente, viene la fase Chanal (600-1500 d. C.), que toma su nombre del sitio arqueológico homónimo, el cual tiene representaciones del dios Tlaloc y la delimitación de espacios funerarios. Esta antesala permite introducir el contexto de donde emerge la representación de escena de parto durante el formativo superior.

1 Los materiales arqueológicos conocidos hasta ahora forman parte de colecciones particulares, de museos locales y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

2 Recintos subterráneos mortuorios reocupados por linajes.

El contexto arqueológico de Villa de Álvarez

Como resultado de la exploración efectuada mediante el proyecto de Salvamento Arqueológico Valle del Sol, ubicado al sureste del municipio de Villa de Álvarez, Colima, donde se proyectó la construcción de una unidad habitacional de alta densidad, se logró identificar un importante contexto arqueológico. Las labores de campo, realizadas entre los meses de julio y noviembre del 2011, permitieron el registro de al menos cuatro áreas de utilización funeraria durante las fases culturales conocidas como Ortices y Comala. Del empalme de las anteriores, Olay Barrientos (2009, p. 11) indica el incremento notable de figurillas sólidas y vasijas huecas con formas zoomorfas o antropomorfas, estilo al cual llama ortices-tuxcacuesco. De las áreas identificadas, destaca un espacio de alrededor de 100 m², en el cual se lograron recuperar nueve individuos, a una profundidad no mayor de 1.30 m de profundidad, en su mayoría depositados en posición decúbito ventral y/o lateral extendida, con un recurrente eje de disposición este-oeste. Las ofrendas que los acompañaban son variadas y presentan un regular estado de conservación, se trata de elementos líticos (metates y manos de molienda), vasijas y figurillas cerámicas.

De los trece individuos recuperados se planteó que siete son infantiles, dos de ellos son entierros secundarios. Se registraron tres adultos y un adolescente. No se detectó distinción entre la edad y el sexo de los individuos en relación con los componentes funerarios, sin embargo, se contó con rasgos repetitivos, como la colocación de más de la mitad de los individuos en posición ventral. En cuanto a la condición de salud de la muestra ósea, se identificaron algunos problemas vinculados a la asimilación de nutrientes, fracturas e infecciones severas. A partir de datos sobre la salud dental, se infiere que la población tenía una dieta variada (peces marinos, maíz, venado, perro, tortuga, etcétera), similar a la dieta alimenticia registrada en otras localidades arqueológicas dentro del Valle de Colima.

El entierro que forma parte del contexto general del tema que se aborda fue denominado entierro número 5 y «se interpretó como individual, primario e indirecto. El sujeto estaba extendido en decúbito ventral (boca abajo) (...). Se trata de un subadulto de sexo femenino, con una edad estimada (para el momento de la muerte) de 15 a 20 años³» (López et al., 2012, p. 14), con eje este-oeste, común en contextos mesoamericanos. Fernando González y el equipo del salvamento (et al., 2012, pp. 86-89) indican que, a pesar de que no se identificó una fosa funeraria, se consideró un alineamiento de rocas al costado derecho del individuo, el cual se pensó como contención para la deposición mortuoria. Los restos óseos del entierro 5 se encontraban en estado de conservación regular, «las conexiones de los huesos en caja torácica y en extremidades superiores eran claras» y se apreció compresión en el área del torso, lo cual se consideró como la existencia de un atado mortuorio en esa área. Se recuperaron los restos óseos de la cabeza y las piezas dentales a las cuales se les hizo una breve descripción de desgaste y afectaciones, principalmente por caries. En el informe técnico se reportan análisis de las extremidades superiores e inferiores, así como la afectación de las costillas, sin hacer mayores observaciones en el área de la pelvis. El entierro se acompaña de una ofrenda constituida por tres vasijas de la fase, de las cuales la vasija 3 corresponde a un cajete de tipo tuxcacuesco

3 Cabe referir que tanto en el informe como en el artículo referido no se amplía la descripción del entierro 5.

que contiene 14 figurillas. Para este tipo de casos, Ángeles Olay en «Las figurillas de la tradición Ortices-Tuxcacuesco», que se refiere a contextos funerarios acompañados de ofrendas con figurillas, sostiene que:

... la utilización de las figurillas en rituales de enterramiento podrían ofrecernos algún indicio que diera cuenta no solo de la función que desempeñaron en las ceremonias que facilitaban el desprendimiento de un miembro de la comunidad sino, a la vez, si entre la parafernalia material necesaria al ritual existieron contrastes significativos que permitieran establecer diferencias de estatus entre un grupo social y otro (2009, p. 10).



Figura 1. Entierro 5 con la vasija 3 al costado derecho del cráneo.

Descripción de la ofrenda y figurillas

La ofrenda del entierro 5 consistía en dos vasijas que fueron colocadas a escasos 15 cm de distancia sobre los pies y, al lado norte del cráneo, un cajete esgrafiado (tipo tuxcacuesco), en cuyo interior fueron depositadas 14 figurillas antropomorfas, las cuales, de acuerdo con Carolin Baus (1978), se identifican como tipo V, *figurillas sólidas de estilo colima* o figurillas realistas. En tanto fueron depositadas en el interior del cajete tipo tuxcacuesco, se sitúan cronológicamente en la fase Ortices. Ahora bien, en cuanto a la colocación de la vasija 3 y su contenido, se considera importante acudir a un planteamiento de Ángeles Olay en torno a las figurillas de dicha fase:

... la posibilidad de entender los significados que se observan en el modo de depositar a las figurillas toda vez que las mismas se conforman por elementos que se relacionan entre sí a partir de discursos que se aprecian tanto en su acomodo como en su relación con el resto del contexto arqueológico (2009, p. 14).



Figura 2. Cajete 3 *in situ* con la escena de parto en su interior.

La vasija 3 se registró cercana a la cabeza de la mujer identificada como entierro 5, de lo cual se hacen algunas consideraciones más adelante y se relaciona con la distribución de la escena de parto contenida en la vasija, lo que recuerda a lo arriba anotado por Olay. Respecto de las condiciones de presentación de las figurillas, se identificó que algunas de ellas mostraron fracturas a la altura del cuello, sin embargo, estaban un buen estado de conservación. Las dimensiones promedio son de 8.7 cm a 16.2 cm de alto, de 4.9 cm a 6.1 cm de ancho y un espesor que va de 1.7 cm a 4.2 cm. La técnica de manufactura fue a partir de modelado en pasta de textura compacta, de cocción oxidante, que fue alisada y se le dio un acabado con engobe y pintura. Son comunes las técnicas de pastillaje, impresión y punzonado. Algunas piezas presentan en la superficie residuos de pintura amarilla y roja, así como ligeras motas de color negro dispersas a manera de salpicaduras, pigmentación que pudiera resultar de la aspersion de una suerte de resina sobre la figurilla terminada.

Dentro de la descripción general de las figurillas, doce están de pie con las manos encontradas al pecho y dos muestran una forma sedente; a la mayor parte se les atribuyen alusiones femeninas que en adelante se describen. Posiblemente dos de las figurillas presentan atributos masculinos, dicha posibilidad se consideró a partir del contraste con figurillas de otros contextos de la región de Occidente pero correspondientes a períodos un poco posteriores a la fase Ortices. Aunque también se ha pensado la posibilidad de que estas dos figurillas estén representando a dos mujeres de un estatus diferente al resto del grupo de mujeres. Otra figurilla corresponde a una persona con representación del sexo no definida del todo. Finalmente, la última figurilla, que es la parte central de toda la escena, es una mujer en trabajo de parto.

Dentro de todo el lote de figurillas contenidas en la vasija 3, se han considerado representaciones femeninas a partir del atributo que presentan en el área de la cadera, en cada uno de los costados como remate de un calzoncillo. Las figurillas clasificadas bajo el número 1, 2, 5, 7, 10 y 12 son las seis que presentan el atributo referido. Sin embargo, en la parte superior de la representación del cuerpo hay diferencias. Todas tienen los brazos al frente y solamente la figurilla número 7 no presenta los brazos cruzados como el resto. Todas las demás tienen el brazo derecho por encima del brazo izquierdo. La figurilla número 1 posiblemente presenta cabello largo con dos secciones al frente a la altura de los hombros, el posible cabello se despliega en el área del cuello y de allí corre hacia la parte frontal de la figurilla; presenta un tocado en horizontal y orejeras sencillas de un solo círculo. A su vez, la figurilla 2 presenta un tocado similar a un yelmo y tiene orejeras de tres círculos. La figurilla número 5 tiene un collar con una cuenta grande y presenta orejeras de dos cuerpos, al parecer posee perforaciones y a partir de estas cuelgan aretes; la forma del tocado simula una trenza cruzada al frente en forma de turbante. La figurilla número 7 presenta un collar con dos cuentas, las orejeras presentan doble cuerpo, el tocado converge en la parte superior del cráneo, no se cruzan, solamente se tocan los extremos al frente del tocado. La figurilla número 10 presenta orejeras en doble cuerpo, de igual forma que la figurilla número 5 presenta un turbante cruzado pero con líneas esgrafiadas que siguen el orden del tocado. Finalmente, la figurilla número 12 presenta un tocado similar a la figurilla número 2, es decir, tiene forma de yelmo en el remate del tocado y las orejeras son de doble cuerpo. De las seis figurillas consideradas con atributos femeninos, solamente la 5 y la 7 presentan collar, la primera con una sola cuenta y la segunda con doble cuenta.

Por su parte, las figurillas 3 y 6 se ha considerado que posiblemente representen dos hombres, de igual forma, tienen los brazos cruzados y presentan calzoncillo con cordones al frente y no a los costados como las seis figurillas anteriormente descritas. La figurilla 3 presenta nudos más cortos, que llegan al área del pubis coxis. Mientras que los nudos en la figurilla número 6 llegan hasta el área de las rodillas, aproximadamente; ambos presentan un tocado muy sencillo en horizontal y las orejeras no son tan elaboradas como las de las figurillas anteriores.

Por lo anterior, se han reflexionado posibilidades diversas. En primer lugar, a partir de los contextos con los que fueron contrastados en el área del Occidente mesoamericano, en donde algunas figurillas masculinas presentan este tipo de remates al frente en el área del calzoncillo, llamado en náhuatl «maxtlatl», lo cual podría ser un atributo masculino. Como segunda hipótesis se ha considerado que, a partir del atributo en el calzoncillo, y por no tener un tocado tan elaborado, o no presentar collares y tener orejeras muy sencillas, podrían estar representando mujeres de un estrato distinto al resto de las mujeres descritas anteriormente. También se ha considerado que ambas figurillas estén representando a mujeres u hombres de una edad distinta al resto de las figurillas.

Por su parte, la figurilla número 4 no presenta mayores atribuciones corporales, se define del tipo IIIc «Figurillas Acinturadas Cabeza Tonsurada» (Baus, 1978). La figurilla se encuentra de pie, con los brazos encontrados al frente, el derecho sobre el izquierdo. Como tocado, ostenta una cresta sagital segmentada (cresta de gallo) y dos pastillas amplias semejan orejas. En la parte posterior, entre las piernas, se aprecian restos de pintura de color amarilla (10YR6/8 BrownishYellow); en la pierna derecha, muestra algunos puntos de pigmentación negra. Tiene una notable diferencia de tamaño con el resto de las figurillas (aproximadamente cinco centímetros menos), por lo cual, al no contar con atributos en el vestido ni atributos físicamente visibles que se deriven o que estén expresando atributos sexuales, se piensa que corresponde a un infante o un cuerpo adolescente, sin definir sexo, y que, por lo mismo, presenta menos atribuciones corporales y de atuendo.

La figurilla 8 se piensa que podría representar a una mujer desnuda, en tanto sus atribuciones sexuales refieren una vagina y vientre flácido. Los brazos de igual forma convergen en el pecho, el derecho por encima del izquierdo, y presenta orejeras de un solo cuerpo muy grandes y bastante visibles y el tocado con líneas esgrafiadas, como en la figurilla 7, converge al frente y remata en la parte superior de la cabeza. En el área del cuello presenta flacidez en la piel, lo cual posiblemente corresponda a una mujer adulta mayor. De igual forma, la figurilla 9 presenta dentro de sus atributos físicos el vientre caído, por lo cual se ha considerado también que podría corresponder a una mujer mayor. Esta figurilla tiene los brazos al frente, sin embargo, estos no convergen: el brazo derecho cruza y llega al área del cuello, mientras que el brazo izquierdo queda justo en la zona del pecho. La figurilla posee brazaletes en ambos brazos, justo debajo de los hombros, y lleva orejeras largas y tocado liso horizontal.

La figurilla 11 podría corresponder también a una mujer mayor, debido al ornamento y el atributo en el área de la cadera, donde posiblemente esté representándose un calzoncillo o vientre caído, y solamente presenta el nudo y los bordones hacia el lado izquierdo de la cadera. Los brazos convergen en la parte central del pecho y lleva dos brazaletes en el área axilar, un collar y orejeras de doble cuerpo; tiene tocado horizon-

tal con remate en el área frontal del cráneo. Se ha considerado con vientre flácido, sumado a que en el área del cuello también presenta flacidez, elementos por los cuales se le caracterizó como mujer adulta mayor. Cabe referir que se nos ha sugerido considerar que la flacidez en el vientre y el cuello podría representar a mujeres que pudieron haber parido previamente, y que dicha distensión sería resultado del aumento de peso durante el proceso de embarazo y la posterior etapa de puerperio y lactancia. Sin embargo, por el estilo de las figurillas tuxcacuesco, en el que pocas veces los genitales son expuestos –en la escena, únicamente se presentan genitales marcados en las figurillas 8 y 14, la segunda es la figura principal–, sumado a que, por la colocación de los brazos en el área del pecho, es difícil considerar atribuciones como el pecho caído, lo cual reforzaría las hipótesis sugeridas, ya sea para hablar de ancianas o mujeres recién paridas, queda este asunto como problemática abierta a contrastarse con otros contextos.

Finalmente, las dos figurillas que están al centro de la escena se han clasificado como figurillas 13 y 14, y se encuentran colocadas al centro de la escena; la figura 14 reposaba en un plano inclinado con su parte baja sobre las piernas de la figurilla 13. Ante esta colocación y sumadas las características antes descritas, definimos que ambas representan una escena de parto, y por consecuencia la figurilla 13 se identifica como partera. Por su parte, la figurilla 14 se encuentra flexionada, los brazos convergen en el pecho y se cruza el brazo derecho por encima del brazo izquierdo; porta orejeras largas y un tocado en forma de yelmo, no lleva ropa, y cumple con las características de la clasificación tipo IIIa o «Figurillas Acinturadas» (Baus, 1978). Se presenta completa, brazos encontrados al pecho, en posición sedente y piernas flexionadas. La cabeza muestra un tocado de bandas sencillas que convergen al centro a manera de cresta; presenta pastillas largas que caen a los costados de la misma, lo cual podría representar orejas o cabello recortado. El sexo no es explícito, pero se infiere femenino a partir de las proporciones corporales. De la misma forma que el personaje central, esta figurilla tiene acabado con engobe (7.5YR 7/4 Pink), sobre el cual se observan algunos puntos de pigmentación negra dispersos en la parte frontal del personaje y restos de pintura amarilla (10YR6/8 Brownish Yellow) en la hendidura formada entre el brazo derecho y el pecho. Por la posición en la que se encuentra, se tomó como referente la flacidez del área del cuello, a partir de lo cual se piensa que puede ser un hombre o una mujer mayor que asiste como partera principal al momento de la expulsión del neonato.

La figurilla 14 se relaciona con el tipo IIIa «Figurillas Acinturadas» (Baus, 1978), de sexo femenino, y presenta postura sedente, piernas abiertas y con dirección noreste; es la mujer en trabajo de parto, el área de la vagina es muy evidente, no presenta ropa y tiene brazaletes dobles situados encima de la flexión de los brazos. Las orejeras son de doble cuerpo y tiene tocado horizontal liso con bandas sencillas incisas. En la base de apoyo se observa un orificio cebado, a manera de punto o punzonado, presenta cuerpo globular ahuecado con elementos de material no identificado al interior que al momento de agitarse le dan función de sonaja. La superficie presenta engobe (7.5YR 7/4 Pink) y pintura roja (10R 4/6 Red), que en el vientre se observa mediante motivos geométricos y líneas que van desde los costados y convergen al centro del estómago, dibujando una suerte de «V's». La misma pintura se presenta en una franja horizontal amplia, que abarca desde los hombros, pasa por el cuello y termina en la barbilla. El tocado, las orejeras, los antebrazos, los brazaletes y parte de las piernas se presentan teñidos del mismo color. Se observan puntos de pigmentación negra, dispersos sobre los hombros y son abundantes en el lado izquierdo posterior.



Figura 3. Clasificación de figurillas por atributos y características físicas. Figurillas 1, 2, 5, 7, 10 y 12: atributo en caderas (mujeres); 3 y 6: por atributo al frente; 4: sin atribuciones corporales; 8: por atribuciones sexuales y vientre caído; 9: por vientre caído; 11: por ornamento de collar y cadera, y 13 y 14: figurillas centrales del parto.

Interpretación de la escena al interior de la vasija

Una vez vista la descripción de las 14 figurillas, se propone la hipótesis de que la escena colectiva de parto presenta mayor vinculación por edad y género en espacios de surgimiento de vida como característica de las formaciones sociales preclásicas del Occidente de México para el formativo superior y también como reflejo de las primeras muestras del trabajo especializado de parteras, lo cual será un oficio de larga dura-

ción en Mesoamérica. Destaca la escena de parto colectiva materializada en una ofrenda cerámica que se piensa uno de los primeros registros de escenas de parto durante el formativo superior. Se retoma aquí el registro de Sahagún (1999) en *Historia general de las cosas de Nueva España*, en torno a una escena de parto:

Llegada la hora del parto, que se llama hora de muerte, cuando ya quería parir la preñada, lavábanla toda y jabonábanla los cabellos de la cabeza; luego parejaban una sala ó recámara donde había de parir, y de padecer aflicción y tormento. Si la preñada era mujer principal, o mujer rica, estaban con ella dos o tres parteras, para hacer lo que fuere menester y ella mandase (1999, p. 383).

Refiriéndose a la población mexicana, el misionero fray Bernardino de Sahagún afirma que llevaban a la mujer a una sala o recámara donde tendría que parir. En analogía con el contexto del Occidente mesoamericano, se ha considerado que la vasija tipo Ortices podría representar dicha habitación, que se preparaba para el trabajo de parto. En el conjunto de la escena de labor de parto, se consideró que el área central se acompaña, además de la figurilla 13 y 14, por las figurillas 8, 12 y 11, las cuales fueron descritas como mujeres. La figurilla 8, por las atribuciones sexuales que presenta de manera explícita y el vientre caído, se consideró como representación de una mujer mayor. Por su parte, las figurillas 11 y 12 también se piensan representaciones femeninas. La primera, adulta mayor, presenta ornamento de collar, brazaletes y amarre de calzoncillo del lado izquierdo de la cadera, y la segunda, con atributo principal de calzoncillo con remate en ambos lados de la cadera. Las tres conforman, junto a las 13 y 14, el área central de la escena de parto, y a partir de la lectura que se tiene de fray Bernardino de Sahagún, y la información etnohistórica y etnográfica que fue retomada al principio, se sostiene la asistencia de mujeres en el parto y, por analogía, se infiere similar la asistencia principal del parto representada al interior de la vasija número 3.

Se propone que la figurilla número 13 representa a la partera principal que apoya al momento de la expulsión de manera directa y que las figurillas 8, 11 y 12 serían las otras asistentes, por encontrarse más cercanas las figurillas 13 y 14. De igual forma, se sugiere que las mujeres representadas a través de las figurillas 8 y 11 serían dos mujeres mayores expertas en partería y que, posiblemente, al tener a la figurilla 12 en medio, estarían entrenándola en labores de asistencia de parto. Se planteaba líneas arriba que la figurilla 4 podría representar a un infante y, por el tipo de ornamento de la cabeza, se propone que podría ser una representación femenina de infante. Dentro de las expresiones de los modos de vida de la población del contexto, se propone que a la persona representada a través de la figurilla 4 se le empezaba a involucrar en la vida cotidiana y los rituales de parto para que fuese conociendo el desarrollo de este tipo de contextos y fenómenos sociales, el de parir en comunidad, hacer el acompañamiento a la nueva vida. Se piensa que, inclusive, la figurilla 4 representa a un hijo o una hija de la mujer que está pariendo, o bien, algún familiar cercano, hermano o hermana menor, por lo cual se le permite ser parte del contexto integrado principalmente por personas adultas.

Se ha sugerido considerar que los brazaletes que presentan las figurillas 9, 11 y 14 podrían ser indicador de maternidad o de mujeres que están por parir o han parido. Sobre esto, encontramos que la figurilla 11 presenta collar, además de brazaletes en ambos brazos, sumado a que las figurillas 5 y 7 también tienen collar, por lo cual nos parece no muy viable hablar de brazaletes como rasgo de maternidad. En contraste,

se plantea que ambos atributos –brazales y collar– sugieren una posición diferenciada al resto del grupo de mujeres, donde la figura 11 y 14 tal vez podrían pertenecer a un linaje directo, y comparten con mujeres de la comunidad, o bien, con familiares de segundo orden o de familia extensa. Esto habrá de contrastarse con otros contextos de escenas tuxcacuesco.

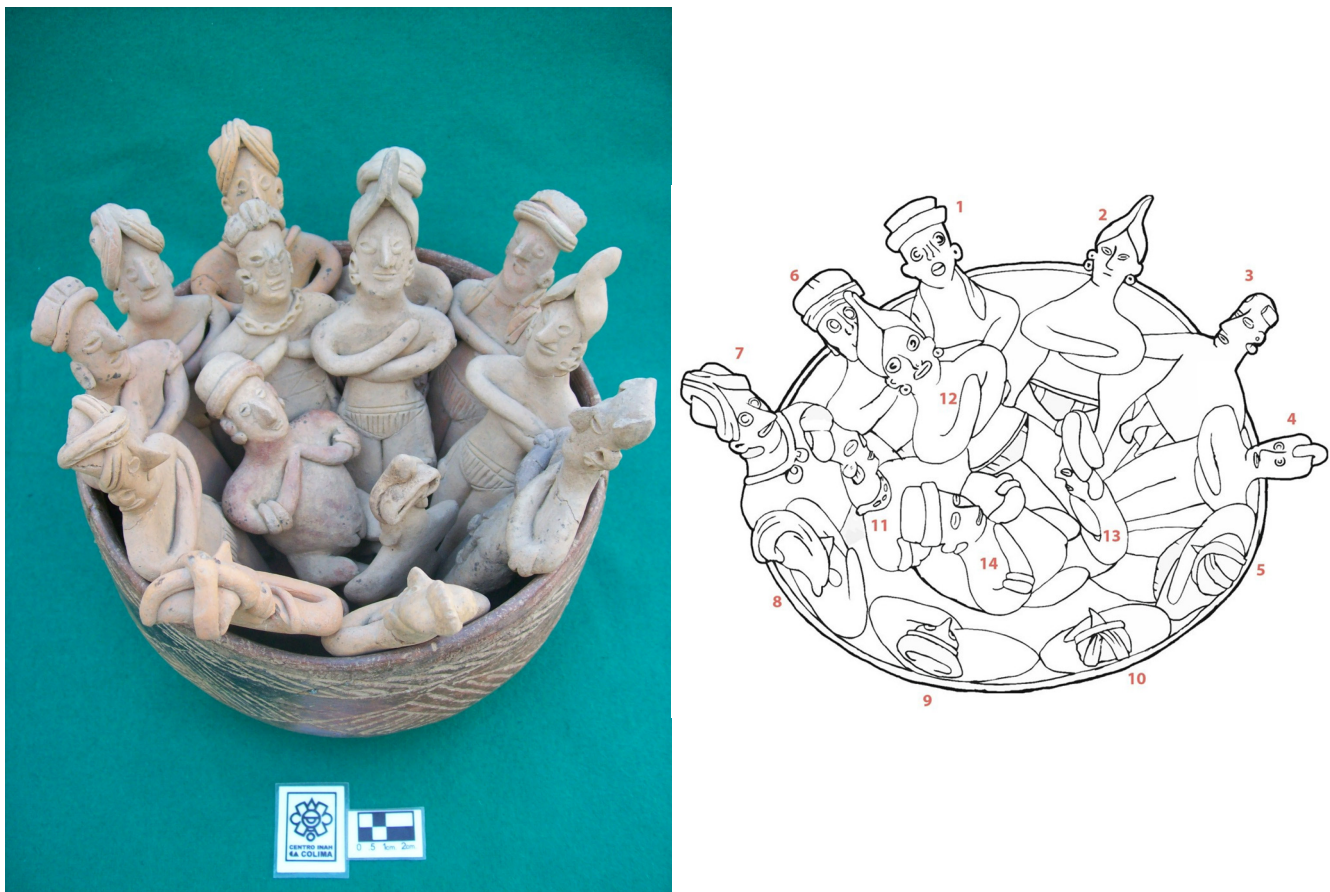


Figura 4. Escena de parto.

En torno a la formación social

La escena colectiva descrita se piensa como representación correspondiente a una formación social preclásica, donde la cotidianidad y el modo de vida se expresan bajo la particularidad de una escena de parto. En un futuro interesa también explorar la posibilidad de expresiones que se tenga en torno a masculinidades y feminidades en el Colima prehispánico de la fase Ortices, donde las mujeres mayores podrían ser las colaboradoras y principales responsables en apoyar a la mujer que está en trabajo de parto. Cabe recordar la propuesta de que las mujeres que presentan signos que han sido identificados como distensión corporal

podrían ser también mujeres con reciente trabajo de parto, para lo cual consideramos necesario dejar abierta dicha discusión, en tanto se piensa que por su experiencia podrían asistir a la mujer parturienta pero más en tareas emocionales y profilácticas, que no requieran de mayores esfuerzos físicos relacionados con el tiempo de recuperación posparto, como ha sido expresado por Noemí Quezada. Por no contar con más elementos en el análisis de la distensión corporal femenina y las implicaciones etarias y la función social en escenas de parto, por ahora se prefiere plantear una discusión abierta y quedar a la espera de retroalimentación en el tema.

Ahora bien, como parte de los elementos del modo de vida de una sociedad preclasista que no presenta desigualdades sociales tan marcadas en contraste con sociedades más estratificadas como las estatales, se propone, que al momento de parir, se deja más abierta la posibilidad de colectivizar el trabajo de parto. Es decir, se acompaña para parir en comunidad, lo cual sería una forma de expresar el fenómeno de dar vida dentro del contexto y cotidianidad de una formación social preclasista, que en este caso está representada en el marco de la fase Ortices del Occidente mesoamericano, a diferencia de una sociedad clasista, que tiene estos espacios más restringidos, como fue registrado por Fray Bernardino de Sahagún.

Por su parte, cabe recordar que la escena de parto se ubicó *in situ* al interior de la vasija número 3, situada al lado derecho de la cabeza de la mujer que constituye el entierro número 5. Se propone que, por la edad de esta mujer –entre quince y veinte años–, posiblemente la figurilla número 14 esté representando a esta misma persona, lo cual implica que a futuro se deba volver a revisar sus restos óseos. Es entonces que se plantea como hipótesis que el entierro número 5 esté representando a la figurilla número 14 y que esta mujer haya fallecido a consecuencia del trabajo de parto. El hecho de que la vasija número 3 con las catorce figurillas estén al lado de su cabeza podría representar la memoria que esta mujer se llevó a la otra vida para que recuerde la razón de su muerte y la colectivización del nacimiento. Lamentablemente, el informe de antropología física con el que se cuenta hasta ahora no ahonda en el estudio de la pelvis, estudio que deberá retomarse y, con ello, la discusión de este apartado, lo cual permitirá reforzar, descartar o matizar la propuesta de reflejo de una experiencia de vida de la mujer joven reconocida como entierro 5.

En torno a las representaciones de géneros en el Occidente mesoamericano

Por ahora planteamos que en el contexto de ofrenda de la vasija 3 podemos encontrar posibilidades distintas sobre la relevancia principal de personajes masculinos que se encuentran en otras muestras de escenas colectivas del Occidente mesoamericano, es decir, mientras que en otros contextos el chamán cobra relevancia fundamental, por situar un ejemplo, en contextos de parto, las mujeres asistentes son los personajes clave. Se empieza a tener diferencias en lo público, pero en los partos siguen siendo colectivos con énfasis femenino, aunque no se descarta la participación de hombres con un papel no relevante, sino solamente como acompañantes del proceso de parto. Aquí la relevancia mayor la tienen las mujeres que posiblemente abren estos espacios a hombres y, por consecuencia, esto bien podría ser abordado en un futuro desde una exploración de las expresiones políticas e infrapolíticas de masculinidades y feminidades en el Occidente mesoamericano. Daniel Ruíz Cancino, luego del análisis de representaciones antropomorfas cerámicas y líticas, indica que «es posible proponer que en las culturas del Occidente precolombino existió una socie-

dad de cohesión, donde ambos sexos compartían actividades y rangos; por lo menos eso está representado en la plástica de las esculturas» (2018, p. 75), situación que vendrá bien analizarse en contraste con otras escenas colectivas en el Occidente.

Por ahora, entonces, se propone de manera general que, en espacios públicos de demostración de poder político y religioso, los hombres parecen estar cobrando mayor relevancia, mientras que en espacios de reproducción social las mujeres cumplen el papel fundamental. Sin embargo, dichos espacios no necesariamente podrían ser vistos como menores y exclusivos de mujeres, en tanto que ellas dirigen y aceptan hombres en esos espacios. Se propone también pensar el ritual de parto como escenario infrapolítico en formaciones sociales preclasistas, es decir, aquel que no puede suceder sin mujeres que se encarguen de mantenerlo, reproducirlo, pero, a la vez, como un espacio de resistencia de género, en el que ellas posiblemente deciden aceptar hombres, mostrando con esto el mantenimiento de la colectividad y teniendo a la partera como personaje principal.



Figura 5. Escena central del parto.

Comentarios finales

Se sostiene que el escenario de parto durante el formativo superior fue un fenómeno colectivo constituido principalmente por mujeres de diversas edades y posiblemente por algunos hombres o mujeres de un estatus diferente al resto. Lo último podría indicar visos de diferenciación social, lo que no se equipara con formaciones sociales con mayor estratificación, por lo cual la escena de parto analizada se plantea como propia de una formación social preclasista. Dentro de una formación social como la referida, se estén o no integrando hombres o mujeres de un estatus distinto, es posible inferir que en este tipo de contextos el trabajo de parto está más enfocado en la participación de mujeres. Sin embargo, posiblemente se esté plan-

teando la posibilidad de la asistencia de hombres, para lo cual habría que contrastar con otros contextos y evaluar qué tantas posibilidades de relaciones en equidad entre hombres y mujeres se estarían representando en otras escenas colectivas del Occidente mesoamericano durante el formativo superior.

También habrá que discutir si las trece personas que están acompañando la llegada de la vida en la escena analizada no se encuentren allí de forma pasiva, sino que habría danzas y cantos de por medio, hipótesis que habría que contrastar con otros contextos y con otras figurillas. En la escena retomada, además de colectivizar especialmente en femenino, posiblemente se esté representando una particularidad en el acompañamiento del ritual de parto, por el hecho de que la mayor parte de las figurillas presentan los brazos flexionados simulando algún tipo de aplauso acompañando el dolor de la mujer que expulsará al neonato. Aquí cabe recordar el papel anímico de la partera referido por Noemí Quezada, quien con gritos de guerra era la encargada de animar a la parturienta y dirigir la profilaxis. Sin embargo, en esto haremos una observación para futuras discusiones: en tanto la sociedad mexicana era una formación social estatal con particularidades expansionistas y tributarias, el registro etnohistórico toma el matiz que sugiere reiteradamente la enunciación de la guerra, y esto es llevado al entendimiento de la muerte de mujeres durante el parto y en el seguimiento del entierro del cordón umbilical de los hombres, y que por ello las parteras mexicanas replicaban la asistencia anímica aludiendo a la guerra. No obstante, aquí se propone que para las formaciones sociales preclásicas del Occidente mesoamericano el acompañamiento durante el parto y las prácticas de dar fortaleza a la mujer en el trabajo de parto pudo tener otra expresión, tal vez más relacionadas a cantos y danzas en colectivo, lo cual se refleja en las posiciones corporales de las personas que se presentan en la escena de la ofrenda. La hipótesis queda abierta a contrastarse con otros contextos, donde de manera expresa se estén presentando labores de parto y acompañamiento de la presentación del neonato. Desde la información etnográfica del área maya, por referir contextos contemporáneos, se puede contrastar también que en los contextos mesoamericanos no necesariamente siempre se alude a la guerra, sino que esto tiene particularidades directas con los procesos y necesidades sociales de cada momento histórico y formación social.

Ahora bien, se propone también que a la mujer del entierro número 5 se le colocó la escena de parto cerca de la cabeza como una forma de memoria de lo que ella posiblemente vivió y tal vez fue el detonador de su muerte, pero, como se refería previamente, luego de la revisión del informe del salvamento arqueológico de Villa de Álvarez se requerirá nuevamente analizar los restos óseos en busca de huellas de parto. Este elemento se piensa prioritario para reportarse en un futuro próximo. Por ahora quedamos a la espera del reporte de escenas con características cercanas a la retomada, lo cual complica aventurarnos a plantear afirmaciones en este punto, sin embargo, se deja la discusión abierta y se trae a colación al parto referido por Noemí Quezada como «hora de la muerte» y la mujer como guerrera. Aquí se vuelve a señalar una posible particularidad en contraste con la población mexicana, y que posiblemente se refleje en el contexto arqueológico de Villa de Álvarez, a través de la colocación de una escena colectiva como ofrenda y recordatorio del grupo social al que se pertenecía, el cual correspondía a una formación social distinta a la referida por Quezada. Por ello el concepto nahua de *mocihuaquetzqui* se retoma como referente general de la mujer fallecida durante el parto y se deja como tema de futuras disertaciones para ser contrastado con nuevas investigaciones de contextos en el Occidente mesoamericano.

En términos generales, se sostiene que la escena analizada está representando la colectivización del trabajo de parto, el cual posiblemente fue más abierto a la inserción comunitaria en sociedades preclasistas y más exclusivo en sociedades estatales como la mexicana, registrada por Sahagún y estudiada con perspectiva de género por Noemí Quezada y María Rodríguez-Shadow, sociedad para la que se registraron dos o tres parteras que acompañan a la mujer parturienta dependiendo de su estatus. Mientras que en el contexto de la vasija 3 se presenta una escena colectiva, principalmente constituida por mujeres. La problemática que se habrá de seguir indagando es entonces la que propone que, en sociedades preclasistas, se tuvo tendencia a colectivizar la labor de parto, en contraste con contextos similares de sociedades estatales.

Por tanto, se postula que un elemento de la cotidianidad de las formaciones sociales preclasistas se expresa a través de la escena de la vasija tuxcacuesco: la vida se recibe en colectivo, se tiende a parir en comunidad, por lo cual, en las sociedades preclasistas del Occidente mesoamericano el acompañamiento comunitario a la vida se presentaba desde el inicio. Es decir, desde la labor de parto, situación que se reafirmaba en la presentación social y donde posiblemente la partera seguía teniendo una función de suma relevancia como mujer de experiencia. Lo anterior se fue particularizando en formaciones sociales estatales, donde las personas involucradas en el momento del parto eran menores en número, pero donde, a la vez, la partera mantuvo una función social fundamental en la larga duración de la historia mesoamericana. Es entonces que, una vez identificada la labor de partería desde el formativo superior para el Occidente prehispánico, finalmente se propone que el trabajo especializado de partería podría ser repensado como parte constituyente del núcleo duro mesoamericano, el cual tiene la particularidad de dar acompañamiento ante la vida.

Referencias citadas

- Alcina Franch, J. (1991). Procreación, amor y sexo entre los mexica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, pp. 59-82.
- Almendros, L. y F. González (2009). El occidente de México. La reocupación del valle de Colima. *Boletín Americanista*, 59, 137-154.
- Baus, C. (1978). *Figurillas sólidas de estilo Colima*. Ciudad de México, México: INAH.
- Beltrán, J. C. (1991). *Los concheros del puerto de Salagua*. Tesis de licenciatura no publicada, INAH, Ciudad de México, México.
- Fernández Souza, L. (2013). El fogón, el monte y la escuela: rituales orientados al género en el Yucatán contemporáneo. En M. J. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Coord.), *Género y arqueología en Mesoamérica* (pp. 207-222). Ciudad de México, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- García Valgañón, R. (2013). Sexo, género y edad en la obra de Rosemary A. Joyce. En M. J. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Coord.), *Género y arqueología en Mesoamérica* (pp. 35-52). Ciudad de México, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- González Zozaya, F., R. López Montes y J. Sánchez Olvera (2012). *Informe técnico final del salvamento arqueológico Valle del Sol. Villa de Álvarez, Colima*. Archivo técnico del Centro INAH Colima, México.
- Joyce, R. A. (1992). Dimensiones simbólicas del traje en monumentos clásicos mayas: La construcción del género a través del vestido. En L. Asturias de Barrios y D. Fernández García (Eds.), *La indumentaria y el tejido mayas a través del tiempo* (pp. 29-39). Ciudad de Guatemala, Guatemala: Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala.
- Kelly, I. (1994). Carta de Isabel Kelly a Carl Sauer, 9 de marzo de 1940. Ctd. En S. Ortoll, *Siete tumbas y un amor: Isabel Kelly en su paso por Colima*. *Barro Nuevo*, 3-12.
- López Hernández, M. (2017). La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos. *Cuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 24(70), 89-112.
- López Hernández, M. y M. Rodríguez-Shadow (2011). *Género y sexualidad en el México antiguo*. Ciudad de México, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- López Montes R., F. González Zozaya y J. J. Hernández Olvera (2012). Representación simbólica material de una escena de parto dentro de un contexto funerario. Salvamento Arqueológico «Valle del Sol», Municipio de Villa de Álvarez Colima. Recuperado de <https://www.academia.edu/6206055/>
- Matos Moctezuma, E. y L. A. Vargas (1972). Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana. *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos* (pp. 395-398). Ciudad de México, México.
- Olay, M. Á. (1997). *Memoria del tiempo. La arqueología de Colima*. Colima, México: Universidad de Colima/Gobierno del Estado de Colima.
- _____ (2004). Arqueología de Colima. En B. Braniff Cornejo (Coord.), *Introducción a la arqueología del occidente de México* (pp. 271-300). Ciudad de México, México: INAH
- _____ (2009). *Las figurillas de la tradición Ortices-Tuxcacuesco*. En J. C. Reyes G. (Ed.), *Memoria V Foro Colima y su región. Arqueología, antropología e historia*. Colima, México: Gobierno del Estado de Colima, Secretaría de Cultura.
- Quezada, N. (1977). Creencias tradicionales sobre embarazo y parto. *Anales de Antropología*, XIV, pp. 307-326.
- Rodríguez-Shadow, M. (2000). *La mujer azteca*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rodríguez-Shadow, M. y S. Kellogg (2013). Los aportes de Rosemary Joyce a la Arqueología de Género en Mesoamérica. En M. J. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Coord.), *Género y arqueología en Mesoamérica* (pp. 19-34). Ciudad de México, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Rodríguez-Shadow, M. J. y L. Campos Rodríguez (2013). Estudios multidisciplinares del cuerpo desde la óptica de género. En M. J. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Coord.), *Género y arqueología en Mesoamérica* (pp. 177-189). Ciudad de México, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Ruiz Cancino, D. (2018). El occidente prehispánico de México como prototipo de sexualidad. En D. Ruiz Cancino (Coord.), *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente* (pp. 64-95). México: Museo de Regional de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, B. de (1999). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Colección Sepan Cuantos.
- Sullivan, T. (1966). Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women who Died in Childbirth. Texts from the Florentine Codex, Book VI, Folios 128v-143v. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, 63-95.
- Townsend, R.F. (Ed.) (2002). Antes de los dioses, antes de los reyes. *El antiguo Occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido* (pp. 111-139). Colima, México: The Art Institute of Chicago, Gobierno del Estado de Colima, Secretaría de Cultura Gobierno de Colima.

Recibido: 22/09/2020

Aceptado: 22/12/2020