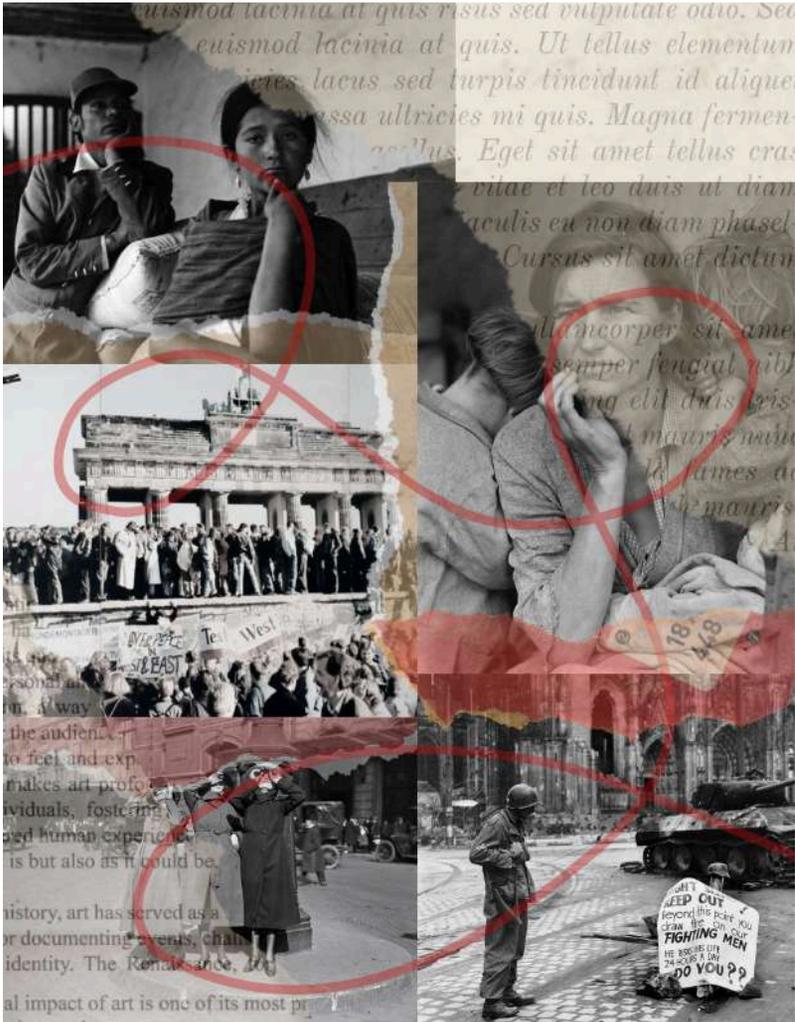


# El Hilo Rojo



## HISTORIA Y SENTIDOS: CUERPOS Y AUSENCIAS

REVISTA ESTUDIANTIL DE HISTORIA





Estudiantes del Departamento de Historia  
Universidad Iberoamericana CDMX

---

Primavera 2025  
Revista Estudiantil de Historia

Nº 08

EL  
HILO  
ROJO 

**Revista académica  
Universidad Iberoamericana**

Rector, Dr. Luis Arriaga Valenzuela,  
S.J.

Director División de Humanidades y  
Comunicación,

Dr. Joseba Buj Corrales.

Directora del Departamento de  
Historia,

Dra. Laura Camila Ramírez Bonilla.

Coordinadora Licenciatura de  
Historia,

Dra. Genevieve Galán Tames.

**EQUIPO REVISTA *EL HILO ROJO***

**Directora Editorial**

María Fernanda Flores Linares

**Subdirector Editorial**

Giovanni Alejandro Montiel Salgado

**Consejo Editorial**

Patricio González Osés Obón

Saúl Daniel Jiménez Mancilla

Gerardo Bailón Rodríguez

Martín Ignacio Rojas González

**Coordinación Editorial**

Patricio González Osés Obón

Denisse De Jesús González

Yazmani Johan Mena Caballero

Mateo de la Peña Granados

María del Pilar Flores Morales

Miguel Enrique Ortega García

**Corrección de Estilo y Redacción**

Giovanni Alejandro Montiel Salgado

Martha Gabriela Galvan Chavero

Alicia Stephanie Sánchez Hernández

**Difusión**

Saúl Daniel Jiménez Mancilla

Lucía Noreña Herrero

Pedro Romero Rasso

José Yuste Ramírez

Enoch Castro Cuéllar

**Diseño Web**

Guillermo Segrove

**Maquetación**

María Fernanda Flores Linares

**Ilustración especial**

Lorena Inés García Gómez

@lorenamizu

**Ilustración en portada**

Consejo Editorial de *El Hilo Rojo*

**Comité académico**

Dra. Laura Camila Ramírez Bonilla -

Universidad

Iberoamericana

Dra. Paola Ortelli - Coordinadora Editorial

Historia y Graffa, Universidad

Iberoamericana

Dra. Genevieve Galán Tamés - Universidad

Iberoamericana

Dra. Erika Gabriela Pani Bano - El Colegio

de

México

Dr. Veremundo Carrillo Reveles - Instituto

Nacional de Historia de las Revoluciones

Dra. Cristina Sánchez Parra - Universidad

Nacional Autónoma de México

Dra. Elisa Speckman Guerra - Universidad

Nacional Autónoma de México

Dr. Héctor Mendoza Vargas - Universidad  
Nacional Autónoma de México  
Dr. Alfonso Mendiola Mejía - Universidad  
Iberoamericana  
Mtro. Ilán Semo Groman - Universidad  
Iberoamericana  
Dra. Marisol Ochoa Elizondo -  
Universidad  
Iberoamericana  
Dr. Dante Ariel Aragón Moreno -  
Universidad  
Iberoamericana  
Mtro. Francisco Daniel Mendoza Luna -  
Universidad Iberoamericana  
Dra. Pamela Loera García - Universidad  
Iberoamericana  
Dra. Diana Dorfsman Comarofsky -  
Universidad  
Dra. María Estela Báez-Villaseñor -  
Universidad Autónoma Metropolitana

El Hilo Rojo - IBERO. Revista estudiantil de Historia, año 5, número 08, enero-junio 2025. Publicación semestral electrónica de la Universidad Iberoamericana A.C., con domicilio en: Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana. Prolongación Paseo de la Reforma 880, Colonia Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México, Tel. +52 (55) 5950-4044, <https://revistaehr.ibero.mx>, [revistaehr@ibero.mx](mailto:revistaehr@ibero.mx). Editor Responsable: María Fernanda Flores Linares. Reserva de derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2021-071611561900-203 otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable del diseño web: Guillermo Segrove. Fecha de la última modificación: 4 de julio de 2025.

Se prohíbe la reproducción de los artículos sin consentimiento del editor:  
[revista.ehr@ibero.mx](mailto:revista.ehr@ibero.mx)

EHR

**Nota Editorial**  
**Revista *El Hilo Rojo***  
**Edición 08**

En el vasto lienzo de la historia, los cuerpos y las ausencias se entrelazan como hilos de una narrativa compleja y multifacética. Los primeros, con sus cicatrices y estrías, cuentan historias de lucha y resistencia, de dolor y también de supervivencia. Las ausencias, por otro lado, gritan en el silencio, recordándonos que la historia no sólo se escribe con palabras, sino con los espacios vacíos que dejamos atrás.

Por otro lado, la voz de Clío se ha construido también a través de los sentidos, pues son los intermediarios entre nosotros como seres humanos y lo que el mundo nos busca comunicar. La manera en que experimentamos la realidad funge como un reflejo de la época y cultura en la que vivimos; gusto, tacto, vista, olfato y oído han evolucionado a lo largo de los siglos no sólo como una condición humana, sino como un instrumento para hacer y vivir la historia.

*El Hilo Rojo* presenta su octavo número, el cual lleva por nombre “Historia y Sentidos: Cuerpos y Ausencias”, una temática relativamente joven en el quehacer historiográfico, pero quizá la más longeva en el devenir del ser humano a través del tiempo. Con ella, rendimos homenaje a la manera en que han evolucionado nuestros sentidos en el curso de los siglos, haciendo especial énfasis en cómo el tiempo y el contexto los moldean y, en ocasiones, invisibilizan a su portador: el cuerpo o, bien, las cuerpoas. En ese tenor, se busca visibilizar la violencia empleada por los paradigmas occidentales que, históricamente hablando, se han autoencomendado la tarea de definir un “deber ser” del cuerpo y sus hábitos; ante esto y conscientes de las tendencias ideológicas que nos envuelven en la actualidad, historizar, concientizar y repensar estos elementos se vuelve un ejercicio obligatorio no sólo para los historiadores, sino para todo aquel profesional cuyo campo de trabajo sean las humanidades.

En *El Hilo Rojo* nos dimos la tarea de tejer un espacio de discusión y exposición para los compañeros que han explorado la intersección entre nuestra disciplina y los cinco sentidos del ser humano, así como los vestigios que se han tatuado en los cuerpos como miembros de grupos sociales activos y fluctuantes; tarea, ciertamente, nada sencilla. Comenzamos con una reseña literaria de *La casa de los espíritus*, obra de la escritora peruana Isabel Allende; un trabajo de nuestra compañera Natalia Rojas Castro (IBERO-Puebla). Luego, el compañero Julio C. Ramírez Monroy (UAM-I) nos guía en un recorrido por el barrio de La Merced a través de sus sabores y cómo estos se modificaron gracias a la instauración de la economía

neoliberal en México. Posteriormente, desde Colombia nos llega un ensayo magistral por parte de María Fernanda Rodríguez D. (UNAL-Medellín), el cual combina cine, sociología e historia en un ensayo sobre cómo los estándares de belleza han sido moldeados por el consumismo patriarcal, esto mediante el análisis de las películas *Helter Skelter* (2012) y *La Sustancia* (2024). A continuación, nuestra compañera María V. Pires Rodríguez (IBERO) nos adentra en la concepción del cuerpo como máquina según el filósofo del siglo XX Jacques Derrida, precedida por un repaso de las nociones filosóficas del cuerpo en el contexto del materialismo histórico. Erin F. Páez Vázquez (FES-UNAM) indaga en el discurso que, en silencio, emite la escultura *Psique reanimada por el Beso del Amor* de Antonio Canova donde, enmudecidos y petrificados, dos cuerpos rinden testimonio de la sensibilidad humana. Finalmente, Jesús Herrera S. (FES-UNAM) realiza una revisión historiográfica para comprender mejor la figura de las *ahuianimeh* y su rol en la religiosidad nahua.

Esperamos que esta edición inspire a los lectores a reflexionar sobre la complejidad del tema y, eventualmente, indagar un poco más al respecto. Externamos nuestra gratitud a los autores por confiar su valioso trabajo al *Hilo Rojo*; a todos los miembros de las cinco áreas que conforman nuestra familia editorial por el arduo trabajo que realizan semestre tras semestre para que este siga siendo un espacio de difusión histórica serio y eficaz. Gracias también a los dictaminadores por su disposición y colaboración, elementos esenciales para asegurar la calidad del contenido presentado en el *Hilo*. Finalmente, gracias a ti, apreciable lector, por seguir confiando en nuestro trabajo y el de nuestros compañeros.

Sigamos tejiendo juntos.

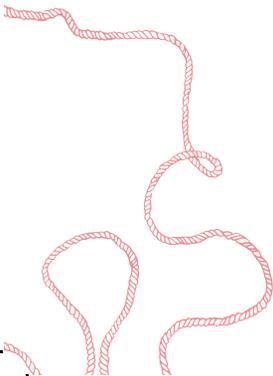
**María Fernanda Flores Linares**

*Directora Editorial*

**Giovanni Alejandro Montiel Salgado**

*Subdirector Editorial*

*R.A. Corrección de Estilo y Redacción*





## EL HILO ROJO

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA - AÑO 5, NÚMERO 08

### Historia y sentidos: cuerpos y ausencias



Consejo  
Editorial de *El Hilo Rojo* ..... 11

**Ilustración de portada**  
*Cover illustration*

Natalia Rojas  
Castro ..... 12

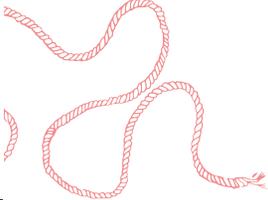
**Reseña del libro “La casa de los espíritus” de Isabel Allende**  
*Review of the Book The House of the Spirits by Isabel Allende*

Julio César  
Domínguez  
Monroy ..... 16

**Una nueva comida chilanga. La cultura alimentaria en el barrio de La Merced durante el proceso de globalización (1988-1994)**  
*A New Chilanga Food. The Food Culture in La Merced Neighbourhood During the Globalization Period (1988-1994)*

María Fernanda  
Rodríguez  
Duque ..... 40

**Mariposas desechables: Breve Reseña de *Helter Skelter* (2012) y *La Sustancia* (2024)**  
*Disposable Butterflies: A Brief Review of Helter Skelter (2012) and The Substance (2024)*





María Virginia Pires  
Rodríguez ..... 43

**Repensar el cuerpo-máquina desde la  
deconstrucción y la ética derridiana**

*Rethinking the Body-Machine through the  
Lens of Deconstruction and Derridean  
Ethics*



Erin Fernanda  
Páez Vázquez ..... 59

**“EL AMOR Y OTROS  
SENTIMIENTOS EN DOS CUERPOS  
ENTRELAZADOS”**

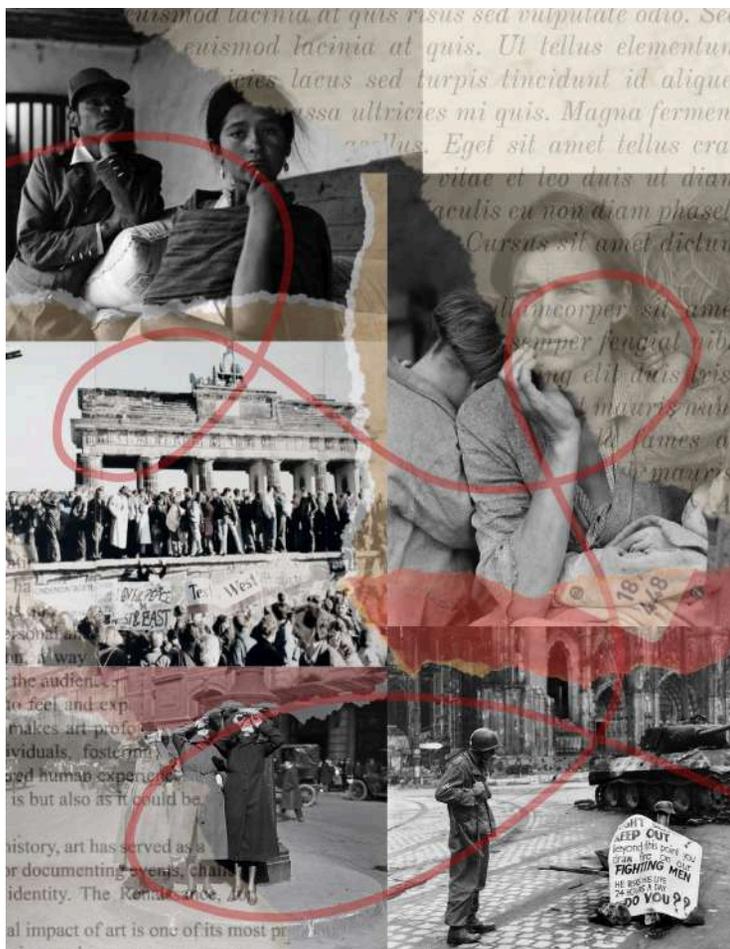
**Ensayo sobre la escultura “Psique  
Reanimada por el Beso del Amor”  
de Antonio Canova**

*LOVE AND OTHER FEELINGS IN TWO  
INTERTWINED BODIES*  
*Essay on the sculpture Psyche Revived by  
Cupid's Kiss by  
Antonio Canova*

Jesús Herrera  
Sánchez ..... 70

**Transgresión ritual: Las *ahuianimeh*  
en la religiosidad y ritualidad nahua**

*Ritual Transgression: The Ahuianimeh in  
Nahua Religiosity and Rituality*



#### ◇ Sobre las imágenes

La portada reúne fragmentos del siglo XX donde los cuerpos, la espera y la pérdida se revelan en blanco y negro.

Una madre migrante, mirada herida, fotografiada por Dorothea Lange en 1936.

Un eclipse en Gare Saint-Lazare, donde la multitud observa el cielo detenido (1921, Agence Rol).

Un muro cae en Berlín, y entre los escombros se abrazan el Este y el Oeste.

Un cartel en Colonia advierte: "Estás saliendo del sector americano".

Y, como telón de fondo, el trabajo de Mariana Yampolsky, cuya mirada mexicana fue declarada Patrimonio Documental por la UNESCO.

Todas las imágenes pertenecen al dominio público y fueron recuperadas de Wikimedia Commons y archivos abiertos.

## **Reseña del libro “La casa de los espíritus” de Isabel Allende**

Review of the Book *The House of the Spirits* by Isabel Allende

**Natalia Rojas Castro**

Licenciatura en Relaciones Internacionales – Universidad Iberoamericana  
(Puebla)

Recepción: 24 de febrero 2025

Aceptación: 16 de abril 2025

Isabel Allende nació en 1942 en Lima, Perú. Pasó sus primeros años en la casa de sus abuelos donde convivían los espíritus benignos atraídos por su abuela clarividente; los pretendientes de su madre, hermosa y vulnerable a partes iguales y el carácter de un abuelo acostumbrado por la fuerza de la historia a que la vida girara en torno a él, sus órdenes y sus deseos. Acostumbrada a la incomodidad de los viajes debido a que su madre se casó con un diplomático, ella decide plantar una nomeolvides en un puñado de tierra extraída de Chile, para recordar su hogar.

Periodista desde los diecisiete y feminista cuando serlo era un insulto a los buenos valores, se convirtió en escritora por el dolor y el cariño. Cuando recibió la noticia de que su abuelo estaba al borde de la muerte, se encerró en la cocina y pasó noches en vela escribiendo *La casa de los espíritus*, el libro que comenzó como una carta de amor. Allende es una mujer que confió en el poder de las letras para evitar olvidar su historia, la de su familia y la de su país, que surge entre ambas, entretrejida.

Su primer libro es, simultáneamente, una denuncia y un testimonio de los derechos humanos violados durante el golpe de Estado en Chile y su dictadura militar, una historia similar a la de otros países en América Latina. Pronto se convirtió en un mensaje de esperanza y de unión en los tiempos más oscuros. Allende es una escritora de mujeres reales, de esas que fueron criadas para ser madres y decidieron ser aquello y todo lo demás.

### Síntesis del texto

La vida es frágil. Los momentos cambian el destino, así lo demuestra repetidamente Allende en su obra *La casa de los espíritus*. La historia narra la vida de dos familias: los Trueba y los Del Valle, entrelazadas por el matrimonio. Inicia con el enamoramiento de Esteban Trueba hacia Rosa, extraordinariamente hermosa con el cabello verde, una mujer más dedicada a tejer monstruos que a las cotidianidades de la vida, asesinada por accidente y cuyo cuerpo es rellenado cual almohada por un par de doctores que buscaban preservar su belleza.

Trueba tiene a una madre paralizada por la enfermedad y una hermana, Férula, que ha dedicado su vida a cuidar a su familia. La única riqueza que conservan es un apellido ancestral. Cuando su progenitora siente a la muerte llegar, y su cuerpo está en proceso de ser devorado en vida por animales, le pide a su hijo casarse bien. Él, por el dolor del recuerdo de Rosa, había partido a Las Tres Marías, un campo que se cae a pedazos por la putrefacción y el abandono, hogar de campesinos desnutridos y tristes. Pronto se convierte en patrón por fuerza de la herencia, obliga a los campesinos a trabajar y viola a sus hijas.

Después de años evitando la ciudad, decide regresar para cumplir la promesa que hizo a su madre y pide a Clara, la hija menor de la familia Del Valle, en matrimonio. Un intrigante ser con una afición por la clarividencia y un profundo amor por su perro Barrabás, negro y enorme, que la seguía a todas partes. Una niña que llevaba nueve años sin hablar, desde que fue testigo de cómo profanaban el cuerpo de su hermana sin vida. Esteban ama a Clara desde la posesión; ella, por el contrario, está dispuesta a casarse sin amor. Al final, tienen tres hijos: Blanca, Jaime y Nicolás.

Cuando Blanca crece, escapa todas las noches de su casa para encontrarse con su amante, el hijo de un trabajador de su padre, en medio del bosque junto a una laguna. Un conde siniestro delata la aventura a su padre, un hombre que no conoce más que la violencia, y que le tumba los dientes a su esposa cuando ella le recuerda que él también estuvo con gente que no era de su clase social, solo que su hija lo había hecho por amor. Ese fue el único golpe del que se arrepintió, porque provocó que Clara no le volviera a hablar ni en vida ni en muerte. Madre e hija regresan a la ciudad, y Pedro Segundo García, el amante de Blanca, pierde tres dedos por un hachazo.

En la historia destaca Pedro García, el primero, que cura huesos sin ver y sabe que, para terminar con las plagas de hormigas, solo se necesita pedirles que se vayan. Padre de la primera mujer que Esteban violó, la única que parió a un hijo con su nombre y cuyo descendiente creció con la mente envenenada por la envidia de lo que no tuvo. También está la nana de los Del Valle, que dedicó su vida a cuidar a hijos que no eran suyos y a espantar a Clara para que recuperara la voz, una mujer que terminó muriendo del susto en un temblor.

De la unión entre las dos clases sociales nace Alba, con la buena suerte escrita en el horóscopo, decidida y testaruda como ella sola, que lucha sin creer en la causa, pero por amor a Miguel, un revolucionario que sabe que, aunque la izquierda haya llegado democráticamente, la derecha no dejará que las cosas se queden así. Así que la clase social alta quita la comida de las tiendas, patrocina a los estadounidenses para que lleguen con sus estrategias políticas y financia las armas de los militares, pero pierde el control porque los militares se están entrenados para matar y lastimar.

Y así lo hacen con Alba: torturada por su relación con Miguel, enterrada en vida, se mantiene por su abuela, su madre y su historia, consciente de que no podía caerse, alguien debía contarle todo. Al final, es rescatada por un colectivo de mujeres que la sostienen porque la quieren viva y fuerte.

## **Elementos del libro que se unen a la cultura latinoamericana**

El libro es sobre la cultura latinoamericana: el golpe de Estado en Chile y la historia que lleva 500 años arrastrándose. Es la narración de los militares que se salieron de control y de una cultura de represión e indiferencia, porque la gente prefirió cerrar sus ventanas antes que ver el hambre, ignorar antes que reconocer que, a un par de calles, se violaban todos los derechos humanos. No era su culpa; eran las redes sociales desvanecidas.

Isabel Allende escribió una historia más allá del realismo mágico, fue el reflejo de una sociedad en la que se instauró un régimen de terror que destruyó todo, pero que ni así logró evitar la insurgencia. La historia de un abuelo que se dio cuenta de que a veces el poder no alcanza, porque a los militares entrenados en la crueldad no se les puede detener, y de Alba, reflexionando en qué momento se había cultivado tanto fascista en su país.

Asimismo, habla sobre la cultura revolucionaria, de personajes que son derrotados veinte veces, pero jamás dejan de luchar. Personajes que parecen casi reales, como Jaime, que da su vida por ayudar a miles de enfermos pobres, aun cuando sabe que jamás se acaban; Pedro Segundo García, que tardó mucho en convencerse de que al pueblo no se le convence con panfletos y teorías de

la revolución, sino con canciones de zorros y gallinas.

Y de todos los campesinos del libro acostumbrados al maltrato pero que, cuando Trueba quemó sus casas, decidieron partir para nunca volver, ni aunque se les fuera la vida, porque la dignidad está primero.

# **Una nueva comida chilanga. La cultura alimentaria en el barrio de La Merced durante el proceso de globalización (1988-1994)**

*A New Chilanga Food. The Food Culture in La Merced Neighbourhood During the Globalization Period (1988-1994)*

**Julio César Domínguez Monroy**

Licenciatura en Historia – Universidad Autónoma  
Metropolitana-Iztapalapa

Recepción: 27 de enero 2025

Aceptación: 4 de mayo 2025 (dictamen)

## **Resumen**

Esta investigación describe los cambios en la cultura alimentaria del barrio de La Merced –el cual se encuentra en el Centro Histórico de la Ciudad de México– durante las décadas de 1980 y 1990. Para explicar estos cambios, decidí detallar y redefinir los conceptos más importantes en los que se enmarca este artículo, tales como “cultura”, “cultura alimentaria”, “globalización” y “territorialidad”. En un segundo aspecto, incluyo el análisis de estas nociones junto una entrevista realizada a un habitante del barrio de La Merced para obtener mejores conclusiones sobre los procesos de cambio en torno a la cultura alimentaria de esta zona. Como consecuencia de estas pesquisas, propongo la noción de “sincretismo gastronómico norteamericano” como una categoría útil para definir el proceso de transformación que ha tenido la comida popular de La Merced y sus mercados. La noción que formulo refiere a la influencia estadounidense en la transformación de los platillos característicos de la capital mexicana, además de una mayor vinculación cultural con Estados Unidos y la creación de valores alimenticios distintos dentro del barrio estudiado.

**Palabras clave:** Cultura alimentaria, barrio de La Merced, globalización, Ciudad de México, alimentación.

## **Abstract**

The current research describes the changes in the food culture of La Merced neighborhood – which is located in the Historic Center of Mexico City– during the 80’s and 90’s decades. For explaining this changes, I decided to detail and redefine the most important concepts in which this paper is framed, such as “culture”, “food culture”, “globalization” and “territoriality”. In a second aspect, I include the analysis of these notions along with an interview that I conducted with an inhabitant of the neighborhood of La Merced, with the aim of obtaining better conclusions about the change processes around the food culture of the zone. Because of these investigations, I propose the notion of “North American gastronomic syncretism” as a useful category to define the transformation process of popular food in La Merced and its markets.

The notion that I formulate refers to the American influence in the transformation of the Mexican capital characteristic dishes, in addition to a greater cultural link with the United States of America and the creation of different food values within the neighborhood studied.

**Keywords:** Food culture, La Merced neighborhood, globalization, Mexico City, food.

## Introducción

La alimentación ha sido fundamental en los procesos biológicos, fisiológicos, sociales y culturales del ser humano. A través de esta, la humanidad ha podido encontrar los elementos esenciales para su supervivencia. Además, la alimentación no sólo es un medio para sobrevivir, sino una herencia cultural de los diversos grupos que nos antecedieron,<sup>1</sup> la cual podemos considerar como un patrimonio vivo de estos; en consecuencia, estamos posibilitados a estudiar buena parte de la cultura a través de ella. La alimentación es, por sí misma, historia, ya que por medio de esta podemos conocer diferentes aspectos del pasado de una sociedad, tales como su historia social, política, regional, entre otras.<sup>2</sup>

En el caso específico de esta investigación, la alimentación nos ayudará a conocer la historia alimenticia del barrio de La Merced; para hacerlo, me he valido del testimonio oral de Noé Domínguez<sup>3</sup> y contrastado la información que me brindó con fuentes bibliográficas diversas, así como con la historia oral de una fuente primaria más.<sup>4</sup> He elegido esta metodología porque me permite identificar cambios, diferencias y resistencias que surgen en la cultura alimentaria de una sociedad, sobre todo en la actualidad, donde vemos muchas culturas de este tipo erosionadas por el modelo globalizador; en especial, me permite ver la magnitud de estos cambios en el barrio de La Merced y cómo se ha ido transformando a lo largo de los años, particularmente entre 1988 y 1994, cuando se

implantó el modelo neoliberal en México y se formó una tendencia internacional por implementar dicho proceso en los países occidentales.<sup>5</sup>

Explicado lo anterior, la pregunta fundamental de este trabajo busca responder cómo eran los alimentos del barrio de La Merced antes y después del proceso globalizador. Para algunos resultará una pregunta sencilla de contestar dada la obviedad en cuanto la intrusión de productos industrializados provenientes de nuestro “vecino del norte” (los Estados Unidos de América), sin embargo, considero que conlleva a una respuesta más profunda y desafiante. Pienso que, a pesar de que estos productos han permeado en la alimentación cotidiana de los capitalinos, es posible encontrar resistencias dentro de la cultura alimentaria de las personas y, lo que es más revelador: podemos observar sincretismos dentro de estas comidas, las cuales se caracterizan por mantener costumbres arraigadas desde el pasado prehispánico<sup>6</sup> e incluyen, hoy en día, elementos de la cultura estadounidense. A esta tendencia la he llamado “sincretismo gastronómico norteamericano”.

Es pues, menester indicar que el objetivo final de este esfuerzo histórico consiste en reconocer si el fenómeno de “sincretismo gastronómico norteamericano” se dio en los platillos del barrio de La Merced y en las comidas infantiles y juveniles de Noé Domín-

guez. En caso de una respuesta afirmativa, buscaré describir con qué intensidad se vivió dicho sincretismo y, si es posible, descubrir las consecuencias actuales de ese proceso.

Conocida la temática de este trabajo, he decidido dividir el mismo en tres categorías esenciales con subcategorías dentro de cada una de estas: la primera categoría sustancial es el mercado de La Merced. Decidí ponerla al inicio de esta investigación porque representa el espacio donde se desarrolla nuestro entrevistado y donde sitúa gran parte de las crónicas que relató durante la entrevista. Además, tomando un concepto de la disciplina antropológica, el territorio es determinante para conocer y estudiar una sociedad; en especial, nos ayuda a identificar la cultura alimentaria de un grupo específico. Parafraseando a Ramiro Delgado, si queremos conocer la cultura alimentaria, tenemos que conocer el territorio donde esta se gesta.<sup>7</sup>

La segunda sección de este trabajo se realiza alrededor de la vida infantil y juvenil de Noé Domínguez, donde nos introduciremos en algunos pasajes importantes de su vida en relación con la cultura alimentaria. Principalmente, trato de responder a dos preguntas nucleares: qué comía Noé Domínguez cuando era niño y cómo cambió esto con el transcurrir de los años, todo con la finalidad de encontrar una relación directa entre estos sucesos y el proceso conocido como “globalización” para poder confirmar o refutar la teoría que planteo acerca del sincretismo gastronómico norteamericano. He elegido a esta persona como fuente de información debido a que pudo constatar de primera mano los cambios alimenticios en este barrio, los

cuales están enmarcados en su infancia y juventud. En consecuencia, me permite conocer detalles de la alimentación en productos tales como dulces y bebidas que frecuentemente se asocian a los niños. Además, pienso que el haber alcanzado la edad adulta en una época en donde la comida vivió grandes cambios le facilita al entrevistado vislumbrar la diferenciación entre las distintas comidas que ha probado, por lo que puede realizar descripciones más certeras respecto a los alimentos.

Finalmente, la tercera parte del trabajo consiste en mirar y analizar los efectos más relevantes que ha sufrido el país a nivel macroeconómico y local –en el barrio de La Merced– al ser implementado en México el modelo neoliberal. Además, podremos vincular estos acontecimientos con el testimonio de nuestro entrevistado para conocer los efectos tangibles y cotidianos de este modelo y la forma en que repercutió en la alimentación cotidiana de las personas.

Aclarados los ejes temáticos, un punto por demás relevante es la identificación de los ejes conceptuales sobre los que se escribe esta investigación; empecemos, pues, por los conceptos más comunes a los que haré referencia en el presente trabajo. Al aludir sobre la noción de cultura, me estaré refiriendo al significado que construye Edward B. Taylor, antropólogo británico clásico de mediados del siglo XIX, quien la define como “[...] esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad”.<sup>8</sup> He considerado este y no otros conceptos porque, a pesar de no incluir explícitamente la cultura

alimentaria dentro de su concepto, me parece que las frases “totalidad de conocimientos” y “costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad” la contienen, si no de forma explícita, sí como un agente característico dentro de la cultura, pues esta es un tipo de conocimiento empírico que se aprehende por medio de costumbres y hábitos dentro de una sociedad. Otro concepto relevante para esta investigación es el de “cultura alimentaria”; Marín, Álvarez y Rosique la conciben como “[...] los usos tradicionales, costumbres y elaboraciones simbólicas de los alimentos”.<sup>9</sup> Esta noción es pertinente porque, a mi parecer, además de incluir la función material y visible de los alimentos, añade una parte “simbólica”, es decir, las elaboraciones sociales que se circunscriben alrededor de los alimentos. Sobre este punto, vínculo esta función simbólica con las relaciones sociales que tiene la comida en fechas especiales, tales como la comida de Navidad o fin de año por mencionar algún ejemplo. Dichas comidas sirven para cohesionar al grupo que se reúne en torno a ellas y le dan el carácter único y festivo a esas reuniones.

### **Primera parte: El barrio de La Merced**

#### **1.1 El espacio**

Hago énfasis en la explicación del espacio o territorio por la significatividad sociocultural que esta contiene. Se define como “sociocultural” porque el territorio representa una autovaloración del individuo para con su grupo social; éste define al individuo en el sentido de que adopta las costumbres, hábitos o prohibiciones que se llegan a desarrollar en ese lugar. Al mismo tiempo, expresa una forma de

pertenencia individual y colectiva para con su entorno. En consecuencia, el individuo y el colectivo se apropian del espacio, haciéndolo suyo simbólica, social y geográficamente.<sup>10</sup>

Aclarado esto, la Ciudad de México está dividida en dieciséis Demarcaciones Territoriales, más comúnmente conocidas como “Alcaldías”.<sup>11</sup> El barrio de La Merced se encuentra en la Demarcación Venustiano Carranza, prácticamente en el centro de la capital. A unos pasos de este territorio podemos llegar al Zócalo capitalino, al Palacio de Bellas Artes, a la Torre Latinoamericana o al barrio de Tepito, de Guerrero y la Lagunilla. Estamos hablando de una zona de la ciudad que está conectada con todo el Centro Histórico, factor fundamental para su conformación como el mercado más importante de la ciudad durante el siglo XX. Para delimitar el territorio con la mayor rigurosidad posible, me he auxiliado de un estudio realizado por el Instituto Politécnico Nacional (IPN) a cargo del doctor Ricardo Tena y el maestro Felipe Heredia, profesores e investigadores de la misma institución:

*“La Merced se ubica en el centro suroriente del centro histórico de la Ciudad de México. En el área que delimitan las calles, según su ubicación geográfica: [Encontramos] al norte: Corregidora, Zavala, y Candelaria; al sur: Fray Servando Teresa de Mier; al oriente: Congreso de la Unión y Francisco Morazán; y al poniente: José María Pino Suárez. Tiene 106 manzanas y abarca un área de 121.44 hectáreas.”<sup>12</sup>*

Al interior del barrio podemos encontrar tres divisiones “diferenciadas por los habitantes”: la antigua Merced, donde se ubica el ex convento de La Merced y donde existió el antiguo mercado; la llamada San Pablo, donde se ubican dos iglesias y un exconvento; y la zona de los once mercados, construidos en 1957 durante la presidencia de Adolfo López Mateos.<sup>13</sup>

La zona 3 –que refiere a los mercados modernos– es donde se desarrolla la mayor cantidad de relaciones económicas y sociales. Ahí se ubican la Nave Mayor, la Nave Menor, el Mercado Sonora, el Mercado de Ampudia y el mercado de flores, considerados como los más grandes e importantes de la zona.<sup>14</sup> Mi trabajo se desarrolla particularmente en este último territorio por su significatividad social, económica y cultural, además de que es el escenario donde Noé Domínguez se desarrolló en su infancia y juventud, lo que me permite ligar los conocimientos proporcionados por él para nutrir la información que obtuve respecto a la zona de estos mercados. Dicho esto, cuando mencione al mercado de La Merced, me estaré refiriendo a todo el barrio, pero con especial énfasis en la zona 3.

## **1.2 Antecedentes. El centro histórico en la década de 1950**

Es común pensar que la influencia de productos norteamericanos en la capital mexicana se dio a partir de la globalización y de la aplicación del modelo económico neoliberal; esta hipótesis tiene algo de verdad, pues es cierto que, a razón de estos cambios macroeconómicos, se introdujeron nuevos productos que fueron cambiando aceleradamente el entorno cultural del país. Sin embargo, dicha influencia viene dándose a lo largo del siglo XX, al menos así lo demuestra el antropólogo estadounidense Oscar

Lewis en sus dos obras referentes a la vida popular en la capital mexicana de la década de 1950: *Los hijos de Sánchez* y *Antropología de la pobreza*. En dichos documentos, el autor convive personalmente con familias que habitan el centro de la capital y documenta su modo de vida; en diversos párrafos, es posible mirar cómo esa influencia americana se gesta en los grupos sociales de la clase alta en la capital y no sólo eso, sino que se observa cómo la clase media tiende a adquirir los productos mencionados y copiar culturalmente el modelo del norte en cuanto a hábitos, costumbres y mercancías, esto con la intención de promover un estatus social dentro del grupo y en contraposición de productos nacionales que, en teoría, no representan dicho estatus. Sobre esa influencia, Lewis nos menciona el impacto cultural estadounidense en una familia rica de la capital:

*“Es notable también el grado en que esta familia admira e imita a los Estados Unidos; su parecido con la clase media americana; su rechazo de algunas tradiciones mexicanas; la presencia de artificios y la ausencia de un interés cultural verdadero. Los supermercados con el autoservicio y los alimentos empaquetados, muchos con etiquetas americanas, se abren en las colonias acomodadas de la ciudad de México y en algunas de las ciudades pequeñas.”<sup>15</sup>*

Para que esa influencia ocurra en las clases medias y altas debe haber algún grupo, propietario o marca que la publicite o la reproduzca, Lewis parece indicar algo parecido.

*“Los anuncios en gran escala llegaron con las recientes inversiones de los Estados Unidos y tienen un decidido sabor estadounidense. Los programas más importantes de la televisión están patrocinados por las compañías de dominio extranjero como la Nestlé, General Motors, Procter and Gamble y Colgate. [...] Las costumbres americanas de las grandes tiendas dedicadas a la venta al menudeo [...] han sido popularizados en los últimos diez años por tiendas como Woolworth y Sears Roebuck y Cía.”<sup>16</sup>*

Es preciso subrayar que, enfocándonos en el caso de La Merced, esta influencia tuvo menos penetración en las prácticas culturales de las personas de dicho barrio. Para argumentarlo, Lewis expone la experiencia culinaria de Consuelo, una habitante de clase baja en el centro de la ciudad:

*“Me sentaba en la silla grande [...] a almorzar café negro o té, sopa que quedaba de un día para otro y a veces chilaquiles, que tanto me gustan. Para ellos era esencial una salsa picosísima, o rajas con cebolla guisada en aceite. Me decían que debía yo comer como ellos, porque así aumentarían mi sangre y mi apetito. Casi no tomaba alimento hasta que venía mi tío Ignacio, que le traía unos pesos para la comida, mejor dicho, la cena que era otra vez sopa, cuando nada más le daba dos pesos. Cuando le daba cuatro o cinco me compraba un poco de leche y pan, y del guisado que ellos comían, comía yo. Cuando no, mi café negro y ellos frijoles. Y eso sí, pulque. A ellos les podía faltar que comer, pero su pulquito, ¡eso sí que no!”<sup>17</sup>*

Gracias a este testimonio, podemos dar cuenta de la limitación alimentaria que sufría esta familia. No obstante, al pasar las páginas del relato, nos damos cuenta que su situación económica mejora y también lo hace la cantidad y calidad de los alimentos, aunque no los intercambia por productos del país norteño:

*“La cena era a las siete de la noche y no faltaba nada en esa mesa –leche, pan huevos, mantequilla, algún antojo que se nos ocurriera, sopes, pambazos, taquitos, cabeza de pollo frita en aceite con ensalada, frijoles refritos con queso rallado, tortilla dura frita en aceite, pozole...”<sup>18</sup>*

Es decir, a pesar de que la situación económica cambió, el tipo de comida y los elementos esenciales, la cultura alimentaria, como tal, no lo hizo. Mi hipótesis es que no sufrió cambios debido al entorno cultural donde se desarrolló Consuelo y, sobre todo, por las costumbres, hábitos y prohibiciones que había adoptado en su etapa infantil y juventud, influenciadas por la sociedad en que se desarrolló. Aquí también hago énfasis en el concepto de territorio como causa importante de su cohesión con la cultura alimentaria, ya que se demuestra en este ejemplo el arraigo individual y colectivo hacia un tipo específico de alimentación y, en consecuencia, hacia un espacio geográficamente dado que, en este caso, es el centro de la capital mexicana.

Tomando en cuenta la influencia creciente de la cultura norteamericana y delimitando su capacidad para penetrar en los estratos medios y bajos de la sociedad, es momento de recorrer treinta años de este sincretismo gastronómico norteamericano y dirigirnos a la

década de 1980 en La Merced con el objetivo de observar la evolución de la vida culinaria de este barrio popular.

### 1.3 La Merced en la década de 1980

Entre la década de 1930 y 1950, el mercado de La Merced vivió su época de esplendor, el cual se reflejó en el auge económico y en la explosión demográfica que experimentó. En consecuencia, se generaron nuevos comerciantes de diferentes regiones del país y se invadieron calles públicas para adherirse al comercio.<sup>19</sup> No obstante, a partir de 1980 comienzan a notarse señales de debilitamiento en el sistema urbanístico, demográfico y social de La Merced: el crecimiento demográfico se agudiza, el tráfico automovilístico se dispara y la degradación social llega a su plenitud debido al número de prostíbulos, cantinas y pulquerías que se hallaban en las calles circundantes de la zona. Para 1982, la Comisión del Desarrollo Urbano declaró que en ese momento había 37 pulquerías, 34 piqueras, 44 cantinas, 40 cervecerías, 10 salones de billar, 249 restaurantes, 32 hoteles, 32 vinaterías y 4 tabaquerías.<sup>20</sup>

Aunque esta degradación social y demográfica afectó el funcionamiento de los mercados de La Merced y en el contexto nacional se vivía una crisis económica, en 1981 los datos indican que el barrio en cuestión prosperó. En sus dimensiones mayorista y minorista, “[...] las ventas diarias alcanzaron movimientos por 200 mil pesos en las bodegas chicas y más de un millón de pesos en las grandes”<sup>21</sup> Esta gran cantidad de riqueza, transferida de unas manos a otras, indica la importancia económica de este espacio y reafirma la noción de que este

mercado fue el más importante del siglo XX en la capital.

Ahora que conocemos las dimensiones económicas, creo que es relevante echar un vistazo a los productos que más se vendían en La Merced. A continuación, expondré una tabla realizada en 1982 acerca de los volúmenes de ciertos artículos alimenticios que se vendían en este mercado.<sup>22</sup>(Figura 1)

En el esquema anterior podemos notar que los productos más vendidos fueron frutas y verduras; entre estas, las primeras tres posiciones las ocupan –en orden ascendente–: el jitomate, la naranja y el plátano. A su vez, el cuadro nos da información acerca del número de camiones que ingresaba anualmente a La Merced, lo que refuerza la idea del congestionamiento vial en la zona; de hecho, este problema sería un factor importante para la construcción de una central de abastos en la Ciudad de México. Dicho esto, es importante saber cuántos locatarios había en aquellos años, cuyos datos revelan que existían “[...] 2,600 bodegas, de las cuales 1,813 se dedicaban a la venta al mayoreo<sup>23</sup> con cerca de 1,200 locatarios y casi 1,500 puestos ambulantes”.<sup>24</sup>

Enfocándonos en el mundo alimenticio, me parece pertinente añadir el texto de Miguel González González: en una carta dirigida al presidente Luis Echeverría, logró condensar la viveza, el arraigo y el entorno único de aquel mercado, alimentado por el comercio, los servicios y las personas que allí se desarrollaron.

*"[...] Vendemos dulces y piloncillos, charamuscas y nogadas, colación en celofán y camotes cubiertos y biznagas.*

*Vendemos comida en sopas, en tacos, en tostadas, en hojas y en platos, en peltre, servimos champurrados, huevos rancheros y cecina con rábano. Para días de fiesta, las banderas, las serpentinas y las flores. Para días de muertos, el pan con ofrenda, las velas y los cirios y para navidades son los nacimientos y piñatas y jícamas y tejocotes.*

*Ofrecemos abarrotes y vinos, semillas, ropa, calzado. Pollo y canales de carne, destazamos en obradores. Vendemos limones en mandiles y plumas y pasadores, pepinos en chile limón para los que salen de las escuelas y damos lustre al jitomate y escuchamos trovadores invidentes que cantan a las puertas de las pulquerías."<sup>25</sup>*

Queda de manifiesto la riqueza cultural del barrio de La Merced está expresada en sus olores, texturas, vivencias, personas, actitudes y acciones, pero también en los múltiples problemas que acarrea su relevancia comercial y social tales como la delincuencia, el congestionamiento vial, la prostitución y el daño a los bienes histórico-culturales del Centro Histórico.

Conocido el espacio, es momento de abordar a nuestro personaje entrevistado, el corazón vivo de una historia que contar.

## **Segunda parte**

### **Un testimonio vivo. Noé Domínguez**

#### **2.1 La historia oral**

Para efectos de esta investigación, hice uso de la herramienta metodológica de la historia conocida como "historia oral". Para ello, utilicé una grabadora de voz para almacenar la entrevista que realicé al C. Noé Domínguez. La conversación se realizó en el domicilio del

entrevistado y se le presentó previamente un oficio para conocer si estaba de acuerdo con la difusión de la información obtenida, lo cual se aceptó. Las preguntas realizadas tuvieron por objeto conocer la cultura alimentaria de Noé desde su infancia hasta la adultez; he de decir que la parte más rica de la información es la que corresponde al periodo de infancia y juventud debido a que coincide con la época en que el neoliberalismo se implementó en el país.

Esta sección del trabajo realizará una síntesis de dicha entrevista por medio de la descripción de algunos de los pasajes que consideré más importantes de la misma, haciendo énfasis en las temáticas que concentran los elementos más relevantes sobre la cultura alimentaria de La Merced.

#### **2.2 Vida y familia de Noé Domínguez**

Noé Rubén Domínguez Gervacio nació en la Ciudad de México el 10 de noviembre de 1972, fue el primogénito del matrimonio entre Rubén Domínguez y Jovita Gervacio, más adelante vendrían escalonadamente con diferencia de un año sus tres hermanos: Víctor, César y Jesús.

Noé indica que la relación que mantenía con los integrantes de la familia nuclear – es decir, los papás y los hermanos– era muy estrecha: vivían, comían y se relacionaban todos ellos en el mismo hogar, el cual se ubicaba en la colonia San Juan de Aragón, a unos 40 minutos de La Merced en transporte público. Este último dato es importante porque los padres de Noé se dedicaron al comercio de aguacate dentro de la Nave Mayor del mercado, siendo este el sustento económico de toda la familia.

Como sus padres trabajaban en La Merced como locatarios, Noé y sus hermanos pasaron buena parte de su infancia en este mercado;

indica que ellos jugaban con los hijos de otros comerciantes y se paseaban por todo lo largo y ancho del lugar.<sup>26</sup> Sobre esta época, Noé refiere anécdotas importantes en relación con la comida, una de ellas consiste en que, a la edad aproximada de 10 años, él y su padre fueron a un baño público de La Merced para relajarse en vapor. Justo antes de ingresar a ese espacio, su padre compró dos vasos de agua de papaya: uno para cada uno con suficiente hielo para que durase más tiempo dentro de aquel lugar; esta anécdota funge como un recuerdo vivo que provocó la sensación de probar por primera vez aquel elixir fresco en medio del calor. Un recuerdo bello construido por el lugar, por la bebida y por la persona con la que lo compartió.<sup>27</sup>

Siguiendo la alimentación de Noé, es preciso indicar el tipo de alimentos que consumían él y su familia de forma cotidiana, esto con la finalidad de observar cambios, permanencias, patrones y/o hábitos alimenticios que hayan sido eliminados o, en su defecto, preservados hasta el presente.

En su niñez, la alimentación de Noé consistía en guisados a base de hierbas y verduras debido a que eran ingredientes más económicos de adquirir y cuya elaboración era más rápida; estos guisados eran cocinados por su madre y los platillos principales solían ser sopa de pasta, huevos a la mexicana,<sup>28</sup> ejotes con huevo, nopales a la mexicana, rajas con crema, frijoles y lentejas.<sup>29</sup> El único día en que podían cambiar estas bases alimenticias era el domingo, pues consumían lo que Noé llama una “comida especial”, es decir, en este día se podían permitir la ingesta de carne, un hecho que solía hacer del momento algo único, diferente a los demás días de la semana; dicha comida

especial muchas veces consistió en “carnitas, barbacoa, bistec, pollo asado, pancita o [cualquier otro] guisado con carne.”<sup>30</sup> El entrevistado refirió que su comida favorita era la que incluye algún tipo de carne, ya sea pollo, res, cerdo o pescado, destacando entre todos estos el guisado de verdolagas con espinazo. También indicó que la comida que menos le apetecía era el pipián con calabacitas, ya que para él estas parecían “arenas movedizas”.<sup>31</sup>

Conocemos los alimentos que consumían, pero ¿cuáles eran las bebidas? Noé explica con orgullo haber bebido agua natural y de sabor junto con su familia a lo largo de su infancia y juventud. El agua de sabor más popular y consumida por ellos era la de limón con chía, seguida de las de frutas de temporada, entre las que destacan el mango, la tuna, la guayaba, entre otras. Sin embargo, su rostro se alarga y se esfuma la satisfacción al narrarme que esos tiempos han terminado, pues me confiesa que, en la actualidad, el lugar que pertenecía a las aguas de frutas lo ocupan los refrescos azucarados, entre cuyas marcas más importantes y presentes en su casa están la “Coca-Cola, [los] Jarritos y [la] Manzanita.”<sup>32</sup>

Para finalizar este capítulo gastronómico de la vida de Noé, es preciso indicar el contacto que tuvo con otro tipo de productos en el mercado; en las siguientes líneas analizaré brevemente su relación con las bebidas alcohólicas. El primer recuerdo que tiene Noé al respecto es ver a su papá consumiendo bebidas alcohólicas en el hogar y las cantinas; episodios desagradables por el comportamiento de su procreador, por lo que desde un principio fue renuente a consumir alcohol. El segundo momento donde recuerda haber tenido contacto con el licor fue durante su juventud y en compañía de sus amigos. Retomando los

recuerdos con su padre, destaco este apartado porque se logra ver la relación que existe entre el barrio de La Merced y las bebidas alcohólicas que este consumía. Explico, su papá ingería estos productos en cantinas de las zonas aledañas al mercado donde, aún hoy, se vive la marginación y degradación humana a nivel de calle en el barrio.<sup>33</sup>

De lo anterior, deduzco que, al ser evidente la insalubridad y falta de control del gobierno de la ciudad por mantener estos negocios con la mayor rigurosidad posible, se optó por construir una nueva Central de Abastos, donde se buscó resolver este tipo problemas surgidos en La Merced. Noé narró haber sido un niño cuando pasó esto –muy seguramente a comienzos de la década de 1980–, lo que me hace concluir que fue un momento cúspide en el acontecer de estos problemas. En 1982, cuando es inaugurada la nueva Central de Abastos en la demarcación Iztapalapa, dichos problemas llegaron a su fin de manera imperfecta; no obstante, en la actualidad estos problemas no han cesado en el barrio.

### **Tercera parte**

#### **El impulso occidental.**

Definido el espacio y el testimonio oral, es momento de analizar la ola económica, ideológica y cultural que apareció a comienzos de la década de 1980. Venido del norte global y encabezado por Estados Unidos y Europa, el nuevo impulso occidental orilló a las naciones dependientes de estos a la adopción el modelo económico neoliberal,<sup>34</sup> el cual se caracteriza, entre otras cosas, por el establecimiento de libre de precios, desregulación jurídica, eficiencia laboral, privatización de empresas públicas, transnacionalización de la economía, inversión extranjera directa y acceso al mercado internacional.<sup>35</sup>

### **3.1 Neoliberalismo**

Los defensores del neoliberalismo argumentaban que su aplicación podría controlar uno de los grandes problemas económicos del siglo XX: la inflación. Tal problema era, para los partidarios del neoliberalismo, “[...] *el mal fundamental del capitalismo de hoy” al tratarse de un “[...] fuerte obstáculo para lograr un crecimiento eficiente”* y por los “[...] *efectos desfavorables sobre la distribución del ingreso”* que produce.<sup>36</sup> Es importante añadir que después de la aplicación del modelo en México, los resultados no fueron los que se esperaban respecto al problema de la inflación.

Para abordar con un poco más de detalle este asunto, el autor Humberto García ofrece una mirada de la situación durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988):

*“No está por demás constatar que ni en los países ricos ni en los pobres, la política neoliberal contra la inflación ha alcanzado sus objetivos declarados. En el caso de México fue patente en el sexenio de De la Madrid que los índices de la inflación y de los precios alcanzaban cifras tan altas como, quizá, nunca se vieron en la historia del país, y, sin embargo, los ‘topes salariales’ permanecían rígidamente establecidos.”<sup>37</sup>*

Como se ha mencionado anteriormente, además de perseguir la contención de la inflación, el neoliberalismo busca transnacionalizar la economía por medio de la vinculación directa de todos los países para establecer un mercado internacional donde la mayoría de las mercancías circulen sin aranceles o algún otro obstáculo para su distribución. A este proceso se le llamó “libre mercado” y fue implementado en México a partir de la década de 1980, puntualmente durante el periodo presidencial de Miguel de la Madrid. Sin embargo, el dirigente

que más se esmeró en llevar a cabo esta política fue su sucesor, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) que, mediante el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), buscaba ampliar el intercambio de mercancías con Estados Unidos y Canadá.<sup>38</sup> En el siguiente gráfico se muestra el volumen de comercio de México; destaco el aumento constante y vertiginoso de este índice a partir de la década de 1980, exactamente en los años que se implementó este modelo.<sup>39</sup> (Figura 2)

### 3.2 Globalización y cultura alimentaria

La globalización de la cultura alimentaria se refiere a la adopción paulatina de productos alimenticios extranjeros en la dieta de una región donde estos productos anteriormente no tenían cabida.<sup>40</sup>

Si analizamos el historial del comercio exterior de México, es natural deducir que este intercambio de productos industrializados – principalmente adquiridos de Estados Unidos– propició un aumento del consumo de los mismos en tierras mexicanas. De esta forma, poco a poco se fue configurando la manera en que consumen los alimentos, transformando valores, supuestos, normas y platillos dentro de la sociedad. Sobre esta situación, Ester Ochoa nos explica:

*“La globalización ha afectado no solo a la estructura y composición de las comidas, a las formas de aprovisionamiento y tipo de productos consumidos, a las maneras de conservarlos y cocinarlos, sino a los horarios y frecuencias de las comidas, a los presupuestos invertidos, a las normas en la mesa o a los valores asociados a las prácticas alimentarias; todo esto constituye un ‘nuevo orden alimentario’ según Contreras y Gracia (2005).”<sup>41</sup>*

Sintetizando, la cultura alimentaria se ha ido modificando de forma paulatina en el país, puntualizando que en los últimos 30 años dicha transformación se ha dado de forma acelerada debido al modelo económico neoliberal y la globalización. No obstante, si retomamos el argumento de que la cultura alimentaria transforma el territorio y viceversa, surgen inevitablemente algunos cuestionamientos: ¿cómo ha influido la globalización en la transformación del territorio? y ¿Cómo se relaciona esta transformación con la cultura alimentaria de La Merced? A continuación, trataré de responder a estas preguntas.

### 3.3 La cultura alimentaria de La Merced durante el proceso de globalización

Para explicar este apartado, me valdré del concepto de “sincretismo gastronómico norteamericano”. Valorar el impacto de la globalización en la comida de La Merced implica concebir la penetración de elementos culturales ajenos a la cultura formada en este sitio. Sin embargo, pienso que dicha intrusión de elementos no se da de manera homogénea, sino por una especie capas o niveles, por lo que es lógico que habrá espacios dentro de La Merced donde el sincretismo haya impregnado más que en otros. El precio de los alimentos, el sabor, la facilidad para conseguirlos y prepararlos, la publicidad y la predilección de cada grupo familiar son las variables más importantes para determinar la elección de un alimento determinado. Más abajo describiré las prácticas sociales surgidas del nuevo orden alimentario dentro de La Merced, pero antes, hay que añadir una característica más de la noción que propongo.

El sincretismo gastronómico norteamericano se manifiesta por medio de capas de penetración. Lo hace en dos sentidos: el sincretismo material

y el sincretismo imaginario, donde el primero consiste en la sustitución o combinación de alimentos que pertenecen a grupos humanos distintos; por ejemplo, se puede observar con el consumo de una soda norteamericana acompañada de un guisado tradicional. Por su parte, el sincretismo imaginario es ese conjunto de valores que contiene el nuevo producto y que afectarán tanto al consumidor de forma directa y como a la experiencia de consumo en general. Retomando el ejemplo de arriba, la soda transmite valores que la empresa productora busca transmitir a sus consumidores, configurando por completo la comida de ese comensal gracias a la existencia de una imposición de valores que, en consecuencia, moldearán el orden alimenticio preexistente.

Tomando en cuenta los aspectos de la idea propuesta, pasaré a analizar los alimentos específicos que se consumen en el barrio de La Merced.

### **Sincretismo gastronómico en la comida cotidiana de La Merced**

Para este punto, el relato de Noé Domínguez sobre los alimentos de La Merced en su juventud me parece de capital importancia. Nos dice que: *“Antes [1980-1990] era común que la gente desayunara, almorzara y comiera. En el almuerzo lo común era champurrado, arroz con leche, café, té de canela, té de limón. En el almuerzo eran tacos de guisado: ejotes con huevo, chicharrón en salsa, milanesas, quelites, arroz, papas con chorizo. Al llegar la tarde lo común era pedir comida corrida. Bebían aguas de sabor, Tehuacán preparado o chilatole. Ahora es sopa Maruchan, dorilocos,<sup>42</sup> rebanadas de pizza [y] bebidas alcohólicas dentro del mercado, dentro de los locales.”<sup>43</sup>*

Con esta transcripción es posible percibir cómo la alimentación cambió drásticamente en La Merced. Sin embargo, pienso que la profundidad del problema se encuentra en el análisis de la transformación de las prácticas sociales como consecuencia del consumo de distintos platillos, deviniendo en la creación de un nuevo orden alimentario.

Gracias al testimonio de arriba, se puede notar que la producción de alimentos ha sufrido un proceso de simplificación y masificación. Si antes la variedad de alimentos permitía la creación de una dieta relativamente balanceada, la reducción de estos ha propiciado una carencia en el índice nutricional de la comida de La Merced.<sup>44</sup>

Esto se acentúa si consideramos que los dulces post-neoliberales han desvirtuado las características de los dulces tradicionales. Es bien sabido que dentro del mercado de La Merced existe un área específica donde la venta de dulces prolifera, pero las características de estos también han cambiado. El entrevistado indica que antes vendían *“[...] ates, dulce de membrillo”* mientras que ahora surgen dulces como los *“[...] Pingüinos y Gansitos”*. Con todo esto me interesa exponer la simplificación en alimentos como guisados, aperitivos y dulces de la sociedad de La Merced.

Asimismo, el sincretismo estudiado ha provocado una desvinculación directa con la elaboración de los alimentos. En la entrevista, Noé nos dice que solía hacer el agua de sabor mientras su madre cocinaba y que, en ocasiones, él le ayudaba a terminar de guisar los platillos.<sup>45</sup> Con la intromisión de productos ajenos a la cultura local, esta relación se alteró, ya que la elaboración de los alimentos se simplifica –y en algunos casos se omite– con la adquisición de productos prefabricados o ya preparados, desplazando la convivencia que po-

sibilitan las actividades en cocina; así, un periodo donde la convivencia nutría el tiempo de elaboración culinaria, ahora se ve socavado por la eliminación de este factor. Me parece que, en este sentido, yace un sincretismo de tipo imaginario, ya que el tiempo ha pasado a ser un componente esencial en la vida de La Merced: si antes se valoraba el tiempo de calidad con la familia y el disfrute de las horas de desayuno, almuerzo y comida, ahora se privilegia la producción constante a costa de sacrificar dichos momentos.

Otro punto que refuerza el sincretismo gastronómico de tipo imaginario yace en la concepción de la comida en La Merced. Si valoramos la carta realizada por González y González al expresidente Luis Echeverría (1970-1976), podremos observar la variedad de alimentos y, hasta cierto punto, imaginar la proporción de dichos platillos. Si contrastamos esta información con la actualidad, notaremos que hay una tendencia a maximizar las porciones de comida en La Merced y, en un plano más general, en toda la Ciudad de México, priorizando cantidad antes que calidad. Considero que esta actitud proviene de los Estados Unidos, ya que existe una línea histórica donde buena parte de su cultura alimentaria se fundamenta en el exceso de comida; la argumentación de esto nos la expone Laura Sánchez Salguero, quien dice que:

*“Las personas que visitan Estados Unidos remarcan el exceso de comida que hay en todas partes, desde aeropuertos hasta colegios e iglesias. También es sorprendente la cantidad de comida que se desperdicia, pues resulta llamativo que, como Rozin, Fischler et al., (2011) afirman, casi todas las personas extranjeras que visitan los Estados Unidos y escriben y comentan sobre los hábitos ali-*

*menticios de los americanos mostraron un gran asombro, shock e incluso disgusto y rechazo por la cantidad de comida consumida.”*<sup>46</sup>

Si reunimos los elementos aquí propuestos, es posible dilucidar un entorno donde el sincretismo gastronómico ha configurado una nueva forma de vida en el barrio de La Merced, por lo que es imposible acercarse al estudio de este si no tomamos en cuenta las variaciones alimenticias que ha sufrido a costa del efecto globalizador.

El barrio también ha sufrido otras consecuencias debido a este fenómeno, entre las cuales ya no sólo se concibe al mercado de La Merced como uno donde vendan alimentos, sino otro tipo de productos más variados como “[...] *materias primas, [...] de ferretería, plásticos [y] papelería*”. Además, la zona ha adquirido un incremento de marginación y el despoblamiento de sus habitantes, lo cual agrava las otras problemáticas presentes desde antaño en la zona, tales como el aumento de la delincuencia, la prostitución y el crimen organizado.<sup>47</sup>

### **Reflexiones finales**

Analizando la información expuesta en esta investigación, resultan evidentes los cambios alimenticios en los últimos 30 años dentro de la Ciudad de México. Asimismo, es adecuado declarar que estos cambios fueron generados por el intercambio comercial, económico y cultural que se dio entre nuestro país y los Estados Unidos. En lo que respecta a los cambios dentro de la cultura alimentaria generada por el proceso globalizador, es posible observar un aumento de productos industrializados dentro de la alimentación cotidiana de los mexicanos; en lo que respecta a la alimentación de La Merced, es posible

identificar cambios en los patrones de consumo. Para mí, el más importante de estos es la elaboración de nuevos productos dentro de la cultura popular de La Merced, los cuales se caracterizan por ser una mezcla de alimentos traídos del extranjero con ingredientes usados desde tiempos prehispánicos en esta zona del valle de México; he aquí un claro ejemplo del *sincretismo gastronómico norteamericano*.

Basándome en la información recolectada en este espacio, es posible afirmar que el sincretismo gastronómico norteamericano se ha asentado contundentemente en el barrio popular de La Merced; la variedad de productos que coexisten dentro de la cultura popular de esta zona son prueba fidedigna de ello; algunos ejemplos clarísimos son los popularmente llamados “dorilocos”, *la Maruchan* con birria o cualquier otro producto que fusione elementos tradicionales con industrializados ajenos a la cultura local, los cuales reflejan la interculturalidad entre los alimentos estadounidenses y nacionales. Además, he precisado que este sincretismo no sólo se reduce a los cambios en lo alimentario, sino que se extiende hasta lo imaginario, dejando entrever que abarca múltiples capas del nuevo orden alimenticio surgido en el barrio de La Merced.

No obstante, es necesario aclarar que este fenómeno no garantiza la coexistencia de ambas manifestaciones culturales, sino todo lo contrario. Analizando los antecedentes históricos de la relación cultural entre Estados Unidos y México, es evidente el aumento progresivo de la preferencia por artículos culturales del primero, por lo que es necesario promover e incentivar la permanencia de los elementos culturales de nuestro país y eso incluye, eminentemente, la de nuestra cultura alimentaria.

Cambiando de enfoque, estos cambios alimenticios han venido acompañados de cambios socioculturales: en primer lugar, es notorio el aumento de locales que comercializan bebidas alcohólicas dentro del mercado, problema que agudiza la mala convivencia entre la población por el aumento de riñas en la zona. Añadido a ello, la prostitución, lejos de disminuir en los alrededores del mercado, ha aumentado, otorgándole a La Merced otro factor de fama relacionado con este servicio, el cual muchas veces está vinculado con delitos como la trata de personas o el crimen organizado. Tomando en cuenta estos problemas, es posible determinar que esta fusión cultural ha traído consigo distintos retos que es necesario seguir investigando y solucionar en la posteridad, por lo menos desde la academia; esta labor corresponde a nuestros colegas del gremio, es decir, a los historiadores y científicos sociales para identificarlos, difundirlos y, finalmente, reconfigurarlos.

El esfuerzo no termina aquí; como comenté anteriormente, es necesario disminuir y, dentro de lo posible, eliminar los problemas sociales que La Merced ha venido experimentado desde hace mucho tiempo y que recientemente se han agravado debido a la poca atención gubernamental y ciudadana que se le da. En lo que a mí respecta, mi esfuerzo recae en una constante evaluación de las formas culturales de La Merced desde mi ámbito académico, esperando próximamente vincularme con la promoción cultural de la zona y buscando así apoyar a la permanencia memorial de una parte de la riqueza popular de nuestra metrópoli.

**Figura 1. Volúmenes de alimentos en La Merced, 1982.**

VOLÚMENES Y ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LOS PRODUCTOS					
Productos	Volúmenes de entrada a La Merced		% de salida del D. F.	Temporada de cosecha	Otros aspectos
	No. de Camiones	Toneladas			
Aguacate	3 900	27 300	20	marzo-diciembre	8 principales estados productores
Ajo	104	720	25	diciembre-marzo	5 estados productores
Cebolla	7 300	58 400	50	todo el año	9-9 estados productores
Chile	14 600	103 000	40	todo el año	5 estados productores
Durazno	540	3 240	20	mayo-septiembre	7 estados productores
Fresa	1 460	8 760	No sale	Casi todo el año	3 estados productores
Hojonate	28 700	204 400	25	todo el año	Toda la república
Limonas	8 000	56 000	20	mayo-octubre	5 estados productores
Mango	2 400	19 200	15	febrero-agosto	6 estados productores
Mazorca	6 000	48 000	15	agosto-diciembre	5 estados productores
Naranjas	23 550	204 100	inf. 5	todo el año	3 estados productores
Papa	27 375	164 250	20	todo el año	3 estados productores
Piña	6 300	50 400	15	mayo-junio	2 estados productores
Pimiento	29 200	262 800	20	todo el año	4 estados productores
Tomate	6 750	45 950	10	todo el año	6 estados productores

Fuente: Héctor Castillo, "El mercado de la Merced antes del cambio", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, s/v (1983): 863.

**Figura 2. Comercio exterior mexicano, 2010.**



Fuente: Enrique Cárdenas, "D. La economía mexicana en el dilatado siglo XX, 1929-2009", en *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, comp. Sandra Kuntz Ficker (México: El Colegio de México, 2010), 536.

## Notas al pie

1. Esther Rebato, *Las "nuevas" culturas alimentarias: globalización vs etnicidad* (Bilbao: Depto. de Genética, Antropología y Fisiología Animal – UPV/EHU, 2009), 136.
2. Ramiro Delgado, "Comida y cultura: Identidad y significado en el mundo contemporáneo", en *África, perspectivas sobre su cultura e historia*, José Arturo Saavedra (ed.) (Antioquia: Departamento de Antropología – Universidad de Antioquia/El Colegio de México, 2000), 119.
3. La escaleta de la entrevista a esta persona se encuentra en los anexos del presente documento.
4. La información que recabo de este segundo testigo la extraigo de *Los Hijos de Sánchez*, obra del antropólogo norteamericano Oscar Lewis; para más información, consultar Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (México: Tratados y manuales Grijalbo, 1985), 278.
5. Jaime Bautista, "Estado y mercado en México", *Revista de la Universidad de México*, s/n, s/v (1998): 13.
6. Yennifer Gómez y Elisa Velázquez, "Salud y cultura alimentaria en México," *Revista Digital Universitaria*, núm. 1, s/v (2019): 1.
7. Delgado, "Comida y cultura", 120.
8. Paola Podestá, "Un acercamiento al concepto de cultura", *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, núm. 1, s/v (2006): 26.
9. Gómez y Velázquez, "Salud y cultura alimentaria", 3.
10. Ricardo Tena y Felipe Heredia, "Las marcas del centro histórico: marchantas y alegres. Relaciones de poder y prácticas culturales de mujeres en el barrio de la Merced de la Ciudad de México", *Revista Memória em Rede*, núm. 26, s/v (2022): 237-238.
11. Las Demarcaciones Territoriales son las áreas político-administrativas en las que se divide la Ciudad de México, tales como Venustiano Carranza, Iztapalapa, Benito Juárez, Iztacalco, Cuauhtémoc, Xochimilco, etcétera, mientras que las Alcaldías son los edificios administrativos en donde se son atendidos los asuntos administrativos de dichas Demarcaciones.
12. Tena y Heredia, "Las marcas del centro...", 247.
13. Tena y Heredia, "Las marcas del centro...", 248.
14. Héctor Castillo, "El mercado de la Merced antes del cambio", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, s/v (1983): 859.
15. Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza* (México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 22-23.
16. Lewis, *Antropología*, 22.
17. Lewis, *Antropología*, 278.
18. Lewis, *Antropología*, 279.
19. Castillo, "El mercado de la Merced...", 857.
20. Carlos Monsiváis, "La Merced y la cultura popular", *Inundación Castálida Revista de la Universidad del Claustro de Sor Juana*, núm. 3, s/v (2017): 33.
21. Monsiváis, "La Merced y la cultura...", 33.
22. Castillo, "El mercado de la Merced...", 863.
23. 345 dedicadas a frutas y legumbres y 468 dedicadas a abarrotes y víveres.
24. Castillo, "El mercado de la Merced...", 858.
25. Monsiváis, "La Merced y la cultura...", 35.
26. Entrevista E01-NRDG (JCDM a NRDG), min. 3:25-5:41.
27. Entrevista E01-NRDG (JCDM a NRDG), min. 54:22-1:00:25.
28. Los huevos a la mexicana es un platillo que consta de huevos revueltos con jitomate, cebolla y chile serrano, ingredientes cuyos colores son los mismos de la bandera de México.
29. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 12:33-13:40.
30. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 10:31-12:32.
31. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 13:41-17:55.
32. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 20:02-27:58.
33. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 44:45-54:21.
34. Enrique Cárdenas, "D. La economía mexicana en el dilatado siglo XX, 1929-2009", en *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, Sandra Kuntz Ficker (coord.) (México: El Colegio de México/Secretaría de Economía, 2010), 535.
35. Bautista, "Estado y mercado...", 13.
36. Humberto García, *Neoliberalismo en México. Características, límites y consecuencias* (México: Centro de Reflexión y Acción Social/Centro de Reflexión Teológica – ITESO, 1992), 11.

## Notas al pie

37. García, *Neoliberalismo en México*, 13.
38. Cárdenas, “La economía mexicana...”, 535.
39. Cárdenas, “La economía mexicana...”, 536.
40. Rebato, *Las “nuevas” culturas...*, 141.
41. Rebato, *Las “nuevas” culturas...*, 143.
42. Los “dorilocos” es una botona común de México –principalmente en la capital– que consta de la combinación de totopos enchilados –regularmente de la marca *Doritos*– con cacahuates, verdura rallada como jícama, zanahoria, pepino, cacahuates y alguna salsa –ya sea agrídulce o completamente salada–, así como piel de cerdo cocida y marinada –mejor conocida como “cueritos”–, limón y sal; la preparación de los dorilocos suele variar dependiendo de la región del país o las preferencias del propio consumidor.
43. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 1:12:49-1:18:55.
44. Teresa Shamah, *Resultados de la encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT) Estado de nutrición en la CDMX* (México: Centro de Investigación e Evaluación y Encuestas, 2024), 33.
45. Entrevista E01-NRDG, (JCDM a NRDG), min. 20:02 – 27:58.
46. Laura Sánchez Salguero, *Influencia de la cultura en los hábitos alimenticios. Comparativa entre Estados Unidos y España* (Madrid: Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales – Universidad Pontificia Comillas, 2020), 29.
47. Alicia Ziccardi, *Los mercados de la Merced. Un diagnóstico integral para su revitalización económica y desarrollo social* (México: Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad – UNAM, 2015), 16-17.

## Bibliografía

- Bautista, Jaime. "Estado y mercado en México". *Revista de la Universidad de México*, s/v, s/n (1998): 13-17.
- Cárdenas, Enrique. "D. La economía mexicana en el dilatado siglo XX, 1929-2009". En *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, coordinado por Sandra Kuntz Ficker, 534-538. México: El Colegio de México/Secretaría de Economía, 2010.
- Castillo, Héctor. "El mercado de la Merced antes del cambio". *Revista Mexicana de Sociología*, s/v, núm. 3 (1983): 857-875.
- Delgado, Ramiro. "Comida y cultura: Identidad y significado en el mundo contemporáneo." En *África, perspectivas sobre su cultura e historia*, editado por José Arturo Saavedra, 119-142. Antioquia: Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia/El Colegio de México, 2000.
- García, Humberto. *Neoliberalismo en México. Características, límites y consecuencias*. México: Centro de Reflexión y Acción Social/Centro de Reflexión Teológica – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1992.
- Gómez, Yennifer y Elisa Velázquez. "Salud y cultura alimentaria en México". *Revista Digital Universitaria*, s/v, núm. 1 (2019): 1-11.
- Lewis, Oscar. *Antropología de la pobreza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Los hijos de Sánchez*. México: Tratados y manuales Grijalbo, 1985.
- Monsiváis, Carlos. "La Merced y la cultura popular". *Inundación Castálida Revista de la Universidad del Claustro de Sor Juana*, s/v, núm. 3 (2017):15-36.
- Podestá, Paola. "Un acercamiento al concepto de cultura". *Journal of Economics, Finance and Administrative Science*, s/v, núm. 1 (2006): 25-39.
- Rebato, Esther. *Las "nuevas" culturas alimentarias: globalización vs etnicidad*. Bilbao: Departamento de Genética, Antropología Física y Fisiología Animal – Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2009.
- Sánchez Salguero, Laura. *Influencia de la cultura en los hábitos alimenticios. Comparativa entre Estados Unidos y España*. Madrid: Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales – Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- Shamah Levy, Teresa. *Resultados de la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT) Estado de nutrición en la CDMX*. México: Centro de Investigación en Evaluación y Encuestas, 2024.
- Tena, Ricardo y Felipe Heredia. "Las marcas del centro histórico: marchantas y alegres. Relaciones de poder y prácticas culturales de mujeres en el barrio de la Merced de la Ciudad de México". *Revista Memória em Rede*, s/v, núm. 26 (2022): 234-270. Disponible en: [<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/Memoria/article/view/21941>].
- Ziccardi, Alicia. *Los mercados de la Merced. Un diagnóstico integral para su revitalización económica y desarrollo social*. México: Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad – Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

## Entrevista

- Entrevista E01-NRDG, Julio César Domínguez Monroy a Noé Rubén Domínguez Monroy (JCDM a NRDG)

## Anexo

### Escaleta de entrevista para proyecto de investigación

**Clasificación:** E01-NRDG

**Entrevistado:** Noé Rubén Domínguez Gervacio.

**Entrevistador:** Julio César Domínguez Monroy.

**Lugar y fecha de la entrevista:** Ecatepec de Morelos, Estado de México, México. 09 enero 2024

**Tipo de autorización:** Amplia y sin restricciones.

**Duración de la entrevista:** 1 hora con 42 minutos y 43 segundos.

**Síntesis de la entrevista:** En esta entrevista abordamos los aspectos más importantes de la vida de Noé, haciendo mayor énfasis en los temas de cultura alimentaria, globalización en la Ciudad de México y el desarrollo histórico del mercado de La Merced; la importancia de estos capítulos radica en la oportunidad que ofrecen para nutrir de información relevante a esta investigación. Asimismo, se mencionan otros temas de menor relevancia para efectos de la investigación pero que, sin embargo, nos otorgan mayor contexto de la vida que tuvo el entrevistado en su infancia y juventud, tal es el caso de los problemas económicos, relaciones amorosas, estudios profesionales etcétera.

**Comentarios sobre la manera en la que se llevó a cabo la entrevista:** Se elaboró en la casa que Noé dispone en Ecatepec de Morelos, Estado de México, México; la apertura para realizar la entrevista fue total y el lenguaje empleado fue sencillo, esto con el fin de empatizar con los temas que exponía el entrevistado y de lograr un mayor entendimiento de aquello que buscaba contar. Hubo pequeñas pausas a lo largo de la grabación para beber un poco de agua por ambas partes, pero más allá de eso, no hubo ninguna interrupción que perjudicara el desarrollo de la entrevista.

Tiempo	Temática	Síntesis	Comentario
0:00 - 1:18	Presentación.	Presentar el objetivo de la entrevista y registrar los datos personales del entrevistado.	Ninguno.
1:19 - 3:24	Noé y su familia.	El entrevistado menciona la importancia que tuvo para él la influencia de sus padres en su desarrollo personal y profesional –valores éticos y morales principalmente.	Ninguno.
3:25 – 5:41	Ocupación de los padres de Noé.	Narra los orígenes étnicos y sociales de sus padres y brevemente realiza una cronología de las actividades que estos desempeñaron a lo largo de su vida.	Ninguno.
5:42 – 8:44	Relación de Noé y sus hermanos.	Puntualiza la relación que tiene con su hermano Víctor, esto derivado de la cercanía de edades entre ellos. Más adelante, expone los juegos que realizaba con sus tres hermanos en la colonia donde vivía.	Ninguno.
8:45 - 10:30	Convivencia de toda la familia en la casa.	Menciona que su día favorito era el domingo, ya que era cuando había convivencia familiar. Por ser un día especial, la comida de ese día también lo era.	Ninguno.
10:31 – 12:32	¿Cuál era la comida especial?	La comida especial eran carni, barbacoas, bistecs, pollo asado, pancita o guisados con carne; puntualiza que entre semana no comían carne por el bajo ingreso económico que percibían y el hábito de solamente hacerlo un día a la semana; menciona que esos días lo más común eran guisados de hierbas o verduras. La temporalidad es entre 1980 y 1990.	Se percibe admiración y orgullo por mantener esos hábitos durante aproximadamente una década, lo que contrasta con su disgusto actual por el consumo de carne en prácticamente todos los días de la semana.
12:33 – 13:40	Los guisados a base de verduras y hierbas.	Indica que los alimentos los cocinaba su mamá y, debido a que ella trabajaba todo el día, tenía poco tiempo para preparar la comida durante las tardes, por lo que los guisados debían elaborarse tiempos muy limitados. Noé indica que lo más común era ingerir	Ninguno.

		sopa de pasta, huevos a la mexicana, ejotes con huevo, nopales a la mexicana, rajas con crema, frijoles y lentejas.	
13:41 – 17:55	Comida favorita y comida que menos le gustaba.	Menciona que le gustaban todos los platillos, pero sus favoritos eran los que incluían carne. En orden de importancia se encuaniran, en primer lugar, las verdolagas con espinazo y después albóndigas. El platillo que menos le gustaba era el pipián con pollo o con calabacitas; recuerda que cuando era niño le decía a su mamá que éstas parecían arenas movedizas.	Recuerda con cariño los platillos que le gustaban, pero rápidamente cambia su semblante al recordar el pipián con pollo y las calabazas. Más adelante recuerda con tristeza cómo, por no querer comer ese platillo, llegó a hacer llorar a su mamá. Después ríe al recordar jugar con el arroz e imaginar que esta era una cancha de fútbol.
17:56 – 20:01	Qué comían los hermanos de Noé.	Narra que sus hermanos no comían el pellejo del pollo, sin embargo, lo más relevante es cómo trataban de encontrar alternativas en su preparación para poder ingerirlo: lo mezclaban con tortillas o frijoles. También indica que no les gustaba era el chile o la salsa.	Ninguno.
20:02 – 27:58	Lo que bebían.	Durante la semana, casi siempre bebían agua simple y, en ocasiones, agua de sabor; la predilecta era el agua de limón con chía. Indica que en la entrada principal de La Merced se vendía fruta picada y aguas de sabor y recuerda con cariño que de niño consumía estas cuando acompañaba a sus padres a trabajar. Como dato contextual, relata que de niño le gustaba el refresco "de moda": las <i>Chaparritas</i> . Narra la experiencia de asistir a baños públicos de La Merced y ahí beber agua de papaya con su papá.	Noé se tiñe de nostalgia al reconocer que en la actualidad ya no suele beberse agua simple o de sabor en casa, sino refresco y bebidas endulzadas. Explica cómo algunos productos que se consumían con frecuencia en La Merced –en este caso, la chía– se han encarecido y dejado de consumir en los barrios populares. Nos dice que

			"[...] <i>comer saludable en este país es caro.</i> "
27:59 – 33:06	La situación alimentaria en México para Noé.	Habla sobre la soberanía alimentaria de México, la dependencia de productos alimenticios por parte del extranjero, la presencia de pesticidas en la cosecha de productos agrícolas y la poca producción de alimentos básicos que tiene México.	Ninguno.
33:06 – 40:37	La salud alimentaria de Noé en su niñez y juventud.	Da su punto de vista sobre el problema de la alimentación a lo largo de la década de 1980; que, en la escuela, el Gobierno Federal daba desayunos a los niños todas las mañanas por parte del DIF (Desarrollo Integral de la Familia). Opina sobre los productos industrializados en la actualidad.	Se sorprende de cómo el problema del hambre ha disminuido en la sociedad y, actualmente, se ha transformado en uno de nutrición, aunado a la gran cantidad de productos industrializados dañinos para la salud. Dice que "[...] <i>somos una cosa mal hecha de ellos</i> " refiriéndose a EEUU.
40:38 – 44:35	Alimentación durante la juventud.	Durante su asistencia al Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH), seguía alimentándose con la comida que preparaban en su casa, pero al entrar a la universidad, comenzó a consumir productos chatarra por su accesibilidad económica y falta de tiempo para comer; algunos ejemplos de este tipo de comida son las tortas <i>gigantes</i> , quesadillas, gorditas, tacos al pastor, carnitas, entre otras. Antes de eso, él no comía en la calle.	Indica que, al llegar a nivel universitario, hubo "[...] <i>una mayor gama de productos en el mercado</i> ", frase que me resulta muy relevante para efectos de esta investigación.
44:45 – 54:21	Contacto con bebidas alcohólicas.	El primer contacto que tuvo con bebidas alcohólicas fue ver a su papá consumiéndolas en su casa y cantinas. La segunda vez que las probó fue mientras convivía con sus amigos. Diferencia las bebidas comerciales –whiskey, cerveza, brandy– con el	Ninguno.

		<p>pulque, bebida que más le agrada y que prefiere por encima de las comerciales.</p>	
54:22 – 1:00:25	<p>El lazo de su vida con el mercado de La Merced.</p>	<p>Toda su infancia y juventud la disfrutó entre el barrio de Aragón y el de La Merced.</p> <p>El vínculo familiar que existía con el mercado se rompió cuando se inauguró la Central de Abastos en Iztapalapa, ya que parte de su familia se fue allí a trabajar.</p> <p><i>"En la actualidad, gran parte de los productos pasan por la Central de Abastos"</i>, afirma nuestro entrevistado.</p>	<p><i>"El espacio que ocupaba la bodega de mi tía y la pulquería ahora está ocupada por negocios que venden plástico."</i></p> <p>Esta es una frase que se puede interpretar como un cambio secundario de los efectos que tuvo la globalización en México: la gente deja de consumir pulque en favor de otros productos y los artículos de La Merced pasan a venderse en la nueva Central de Abastos.</p>
1:00:26 – 1:12:48	<p>El barrio de La Merced.</p>	<p>Noé indica que, además de los productos alimenticios, en el barrio de La Merced se vende mercancía de otro tipo –materias primas, productos de ferretería, plásticos, papelería, etcétera– y se ofrecen servicios como la prostitución.</p> <p>Para Noé, La Merced significa el barrio donde se desarrolló buena parte de su vida y donde su familia encontró el sustento para vivir.</p>	<p>Además, para él La Merced significa un lugar <i>"[...] para no quedarse [...] y buscar algo distinto. [...] 'Despegar' no para mal mirar esa faceta, sino como un impulso para ser algo mejor."</i></p>
1:12:49 – 1:18:55	<p>Diferencias de la cultura alimentaria en la Merced de antaño con la moderna.</p>	<p>Antes (1980-1990) era común que la gente desayunara, almorzara y comiera. En el desayuno, lo común era el champurrado, arroz con leche, café, té de canela y/o té de limón. En el almuerzo, lo eran los tacos de guisado, tales como ejotes con huevo, chicharrón en salsa, milanesas, quelites, arroz, papas con chorizo, etcétera. Al llegar la tarde, lo común era pedir comida corrida; bebían aguas de sabor, <i>tehuacán</i> preparado o chilatole, pero</p>	<p>Ninguno.</p>

		" <i>A</i> hora es <i>sopa</i> Maruchan, dorilocos, <i>rebanadas de pizza, bebidas alcohólicas</i> [...]".	
1:18:56 – 1:24:33	Dulces de Noé.	Mencionó la degustación de ate, dulce de membrillo y dulces <i>pica piedra</i> , aunque su favorito era el chicle. Sus postres favoritos son el pastel y el flan. De joven, para calmar el hambre consumía –y lo sigue haciendo– <i>Pingüinos</i> y <i>Gansito</i> .	Ninguno.
1:24:34 – 1:26:19	Alimentación de los compañeros de la universidad.	Habla orígenes sociales distintos dentro de la universidad; algunos se alimentaban de "gamachas" y otros, con mayor poder adquisitivo, llevaban desayunos más equilibrados a la escuela.	Ninguno.
1:26:20 – 1:29:58	Alimentación de los compañeros de trabajo.	En el trabajo, Noé se desarrolló con otros compañeros y se dio cuenta de que la alimentación era distinta; en sus palabras, "[...] <i>la gente no comía lo que yo, [...] prácticamente [yo] estaba comiendo basura</i> ". En conclusión, Noé "[...] <i>comía para llenar el estómago, ellos comían para nutrirse</i> ."	Ninguno.
1:29:59 – 1:35:47	Alimentación en las fiestas cuando era niño y el contraste de estas en su juventud.	Durante la Navidad, la alimentación que recuerda cuando era niño consistió en <i>romeritos</i> –que se preparan con <i>quelites</i> y <i>mole</i> –, <i>bacalao</i> , <i>ponche</i> , <i>caprotada</i> y <i>ensalada de betabel</i> ; para beber, <i>sidra</i> . Al crecer, su familia fue desapareciendo y las festividades se concentraron en el núcleo familiar; ya de adulto se introdujo el <i>pavo</i> , <i>lomo mechado</i> , <i>lomo enchilado</i> , <i>ensalada de manzana</i> y, de bebida, <i>clericot</i> , <i>cerveza</i> y <i>brandy</i> .	Ninguno.
1:35:48 – 1:42:43	Conclusión	Cerramos la charla con un intercambio de opiniones acerca de la evolución de la cultura alimentaria en la Ciudad de México.	Noé agradece la entrevista y reafirma su consentimiento de usar la grabación para la

			elaboración de esta investigación.
--	--	--	------------------------------------

## **Mariposas desechables: Breve reseña de *Helter Skelter* (2012) y *La Sustancia* (2024)\***

*Disposable Butterflies: A Brief Review of Helter Skelter (2012) and The Substance (2024)*

**María Fernanda Rodríguez Duque**

Maestría en Historia – Universidad Nacional de Colombia (Sede Medellín)

Recepción: 11 de marzo 2025

Aceptación: 20 de abril 2025

La obsesión por la belleza y la juventud se ha vuelto una parte inherente de la cultura contemporánea y, por ende, encuentra en el cine un vehículo privilegiado para examinar su impacto arrasador. En este contexto, las películas *Helter Skelter* (2012),<sup>1</sup> dirigida por Mika Ninagawa, y *La Sustancia* (2024)<sup>2</sup> de Coralie Fargeat, abordan dicha problemática desde perspectivas estilísticas y narrativas, si bien propias de cada directora, interconectadas entre sí. Ambas obras relatan la degradación física y psicológica de sus protagonistas femeninas, quienes están inmersas en sistemas que glorifican la perfección física a expensas de su humanidad. En ellas, el ideal de belleza no sólo opera como una aspiración colectiva, sino como un dispositivo de control que las conduce, inevitablemente, a la autodestrucción.

*Helter Skelter*, dirigida por Mika Ninagawa, adapta el manga homónimo de Kyoko Okazaki y narra la historia de Lilico, una supermodelo cuya belleza y éxito son

producto de una serie de procedimientos quirúrgicos extremos. Aunque su apariencia impecable la convierte en un ícono mediático, su cuerpo comienza a mostrar signos de deterioro, desatando un espiral de colapso físico y psicológico. Mientras lucha por mantener su imagen, Lilico se ve envuelta en una red de relaciones conflictivas, rivalidades profesionales y explotación, lo que expone las grietas en la industria del entretenimiento y su despiadado culto a la perfección.

En *Helter Skelter*, el ascenso y la caída de Lilico expone un paulatino deterioro del cuerpo dentro de una industria que mercantiliza y desecha a las mujeres una vez que su imagen pierde valor. La dirección de Ninagawa, a través de una estética hipersaturada que contrasta colores vibrantes con el caos interior de Lilico, subraya la superficialidad y fragilidad de la esfera glamorosa que habita la protagonista.

Por su parte, *La Sustancia* (2024), dirigida

por Coralie Fargeat, sigue a Elizabeth Sparkle, una actriz cuya carrera ha caído en el olvido debido a su edad y los complejos estándares de belleza de la industria. Desesperada por recuperar su juventud y relevancia, Sparkle accede a probar una revolucionaria sustancia experimental que promete restaurar su apariencia física, convirtiéndola en Sue, una versión aparentemente “mejorada” de ella.

*La Sustancia* lleva la obsesión con la juventud a un terreno más visceral, presentando un relato cercano al género body horror. Su protagonista, una actriz en sus 50 que, según la industria, está al borde de la obsolescencia, decide recurrir a un tratamiento experimental que, aunque promete restaurar su juventud, transforma grotescamente su cuerpo, haciendo que el espectador se cuestione qué es lo que queda en una persona que se ve obligada a cambiar para mantenerse vigente. ¿Sigue siendo ella? ¿sigue siendo la misma persona? Aquí, el cuerpo deviene una dualidad donde lo humano y lo antinatural colisionan, revelando el horror inherente a la búsqueda del éxito por medio de la estética.

A pesar de sus diferencias estilísticas, ambas películas muestran sistemas de explotación que imponen estándares hipócritas de belleza mientras benefician nuevos rostros a costa de desechar lo que ya se considera viejo o pasado de moda. En términos visuales, las dos películas exploran la transformación del cuerpo femenino como un lienzo de conflicto. Ninagawa emplea una estética de sobresaturación cromática que encapsula el brillo superficial de la moda al mismo tiempo que, sutilmente, evidencia los efectos secundarios de las cirugías de Lilico;

mientras que Fargeat recurre a la crudeza de la carne y colores fluorescentes que alternan entre el mundo del espectáculo y el secreto de Elizabeth/Sue. Si en *Helter Skelter* la decadencia es un proceso psicológico y social, en *La Sustancia* se manifiesta de una manera brutalmente física, recordando al espectador que la opresión no sólo afecta la psique, sino que coloniza el cuerpo.

Estos largometrajes logran su objetivo de reformular el cuerpo femenino como un escenario donde se evidencian tensiones relacionadas con el poder, el control y la resistencia. En *Helter Skelter*, la artificialidad derivada de la cirugía plástica simboliza la fragilidad del éxito de Lilico fundamentado en su imagen, mientras que, en *La Sustancia*, las mutaciones corporales que resultan en la creación de Sue materializan de manera literal y grotesca esa misma metáfora. En ambos casos, el cuerpo deja de ser entendido como un espacio autónomo para convertirse en un objeto configurado y explotado por fuerzas externas que lo moldean según sus intereses, ya sea Lilico teniendo que someterse a cirugías estéticas periódicas para no deteriorarse, o Elizabeth intentando respetar el balance entre ella y Sue.

El análisis conjunto de ambas obras permite desentrañar una visión crítica sobre cómo los ideales estéticos contemporáneos funcionan como mecanismos opresivos y destructivos. *Helter Skelter* destaca la vacuidad del éxito basado exclusivamente en la imagen, mientras que *La Sustancia* exagera esta idea hasta convertirla en una fábula de horror corporal. Ambas películas coinciden en advertir que la búsqueda de la perfección estética no sólo despoja a las mujeres de su

humanidad, sino que las convierte en mariposas desechables: hermosas, pero condenadas a una corta existencia. Así, estas narrativas no sólo interrogan la tiranía de los estándares de belleza, sino que también invitan a cuestionar los sistemas que perpetúan esta obsesión, dejando al espectador con una reflexión sobre el precio que paga la sociedad por mantener vivo el mito de la juventud eterna.

Finalmente, *Helter Skelter* y *La Sustancia* funcionan como espejos perturbadores de una sociedad obsesionada con la estética superficial y estándares de belleza inalcanzables. Al explorar las dinámicas entre poder, control y resistencia a través del cuerpo femenino, ambas obras revelan que hay devastadores costos psicológicos, físicos y sociales al perseguir la perfección. Más allá de exponer la explotación inherente a la industria del entretenimiento, estas películas invitan a reflexionar sobre los sistemas culturales y económicos que perpetúan estas exigencias opresivas. De esta manera, sus respectivas protagonistas, Lilico y Elizabeth, se convierten en símbolos de la fragilidad humana frente a un mundo que glorifica lo efímero y despoja la humanidad en nombre de un ideal ilusorio.



#### Notas al pie

\* Ilustración de Lorena Inés García Gómez.

1. *Herutā sukerutā (Helter Skelter)*. Dirigida por Mika Ninagawa. Escrita por Arisa Kaneko, basada en el manga de Kyōko Okazaki. Protagonizada por Erika Sawajiri, Nao Ōmori, Shinobu Terajima y Kiko Mizuhara. Japón, 2012. 127 min.
2. *The Substance*. Dirigida y escrita por Coralie Fargeat. Protagonizada por Demi Moore, Margaret Qualley y Dennis Quaid. Reino Unido, 2024. 140 min.

# Repensar el cuerpo-máquina desde la deconstrucción y la ética derridiana

*Rethinking the Body-Machine through the Lens of Deconstruction and Derridean Ethics*

**María Virginia Pires Rodríguez**

Licenciatura en Filosofía – Universidad Iberoamericana

“No tengo más que una lengua y no es la mía”<sup>1</sup>

Recepción: 22 de febrero 2025

Aceptación: 16 de abril 2025

## Resumen

En este artículo se realiza una genealogía de la concepción del cuerpo desde una perspectiva histórico-filosófica, centrando la atención en el tránsito hacia la Modernidad y sus implicaciones. Una de las características principales de este periodo es la postulación de una cosmología antropocéntrica: el ser humano concebido como el centro del Universo, por ende, como un agente legitimado para dominar tanto a otros entes como a su cuerpo mismo. En este contexto, el pensamiento cartesiano juega un papel decisivo; Rene Descartes establece un dualismo entre mente (*res cogitas*) y cuerpo (*res extensa*); sin embargo, la *res extensa* sólo responde a estímulos cerebrales mandados por la *res cogitas*, por lo que el cuerpo es reducido solamente a una mera máquina.

Desde una perspectiva crítica, se argumenta que esta concepción cartesiana del cuerpo persiste en la contemporaneidad como concepto transhistórico en el sentido nietzscheano, que ha sido internalizado por los discursos cientificistas y del capitalismo tardío. Asimismo, esta concepción del cuerpo maquínico forma parte de un eurocentrismo: se olvida de las narrativas periféricas del cuerpo, por lo que se puede llegar a imponer la noción dualista cartesiana. Se dominan otros cuerpos. En este sentido, la imposición del dualismo cartesiano no es neutral ni universal, sino parte de un proyecto de dominación epistemológica y política que afecta a otros cuerpos situados históricamente en la alteridad.

No obstante, el texto reconoce que más allá del análisis histórico, científico o morfológico del cuerpo, existe un aspecto fundamental que se mantiene latente: el lenguaje. Siguiendo la filosofía de Jacques Derrida, se postula que la lengua antecede a la conciencia y la existencia, por lo que también condiciona nuestras formas de comprender el mundo. Si el cuerpo puede ser dominado, lo mismo puede decirse del lenguaje al generar dicotomías como cuerpo/máquina. Derrida asocia la escritura a la máquina: algo inorgánico, insensible,

que a veces está muerto<sup>2</sup> mientras que lo orgánico es aquello que puede ser afectado: lo que está vivo y expuesto. Entonces, desde esta interpretación, se concibe al cuerpo como lo orgánico que, a su vez, ha sido subsumido bajo una lógica de escritura que lo ratifica y lo vuelve máquina.

El núcleo de este artículo es la propuesta de pensar el cuerpo desde la deconstrucción. Este enfoque no se presenta como una herramienta o un método, sino como un acontecimiento que da cabida a la apertura: una práctica que desestabiliza las jerarquías que han privilegiado la visión del cuerpo como objeto de dominación. La deconstrucción permite reconsiderar el cuerpo como sujeto histórico, espacio de afectividad, reflexión y apertura “hacia el Otro”. A partir de ello, se busca no solamente cuestionar los postulados metafísicos del dualismo y capitalismo que han marcado la tradición occidental, sino también invitar a nuevas formas de pensar y habitar el cuerpo. Así, la deconstrucción se presenta como un llamado a otro comienzo: una manera distinta de comprender el cuerpo, el lenguaje y la diferencia.

**Palabras clave:** Cuerpo-máquina, deconstrucción, ética, Modernidad, lenguaje.

### **Abstract**

This paper undertakes a genealogy of the body conception from a historical-philosophical perspective, focusing on the transition to Modernity and its implications. One of the main characteristics of this period is the postulation of an anthropocentric cosmology: the human being conceived as the center of the Universe, and therefore, as a legitimate agent to dominate other entities, including their own body. In this context, Cartesian thought plays a decisive role; Rene Descartes establishes a dualism between mind (*res cogitans*) and body (*res extensa*); however, the *res extensa* only responds to brain stimuli sent by the *res cogitans*, so the body is reduced solely to a mere machine.

From a critical perspective, it is argued that this body Cartesian conception persists in contemporaneity as a transhistorical concept, in the Nietzschean sense, which has been internalized by scientificist and late capitalist discourses. Likewise, this conception of the mechanical body is part of Eurocentrism: it forgets about the peripheral narratives of the body, which can lead to the imposition of the Cartesian dualistic notion. Other bodies are dominated. In this sense, the imposition of Cartesian dualism is neither neutral nor universal, but part of an epistemological and political domination project that affects other bodies, historically situated in otherness.

Nevertheless, the text recognizes that beyond the historical, scientific, or morphological analysis of the body, there is a fundamental aspect that remains latent: the language. Following the philosophy of Jacques Derrida, it is postulated that language precedes consciousness and existence, thus also conditioning our ways of understanding the world. If the body can be dominated, the same can be said about the language by generating dichotomies such as body/machine. Derrida associates writing with the machine: something inorganic, insensitive, which is sometimes dead, while the organic is that which can be affected: that which is alive and exposed. Thus, from this interpretation, the body is interpreted as the organic thing that has in turn been subsumed under a logic of writing that reifies it and turns it into a machine.

The core of this article is the proposal to think about the body from deconstruction. This approach is not presented as a tool or a method, but as an “event” that allows for openness: a practice that destabilizes the hierarchies that have privileged the vision of the body as a domination object. Deconstruction allows us to reconsider the body as a historical subject, a space of affectivity, reflection, and openness to “the Other”. Based on this, the aim is not only to question the metaphysical postulates of dualism and capitalism that have marked Western tradition, but also to invite new ways of thinking about and inhabiting the body. That is how deconstruction is presented as a call to other beginning: a different way of understanding the body, language, and difference.

**Key words:** Body-machine, deconstruction, ethics, Modernity, language.

## 1. Introducción

¿Qué es lo que entendemos por “cuerpo”? Parece ser un concepto totalmente comprendido en primera instancia, sin embargo, ¿no parece ser a su vez uno de los conceptos más oscuros? En el siguiente ensayo haré un proceso de deconstrucción desde la filosofía de Jacques Derrida (1930-2004) respecto a lo que históricamente se ha entendido como “cuerpo”. A grandes rasgos, el cuerpo se ha concebido como una máquina debido a la influencia de la modernidad, específicamente a lo que propone René Descartes (1596-1650): una dualidad del cuerpo y la mente; dos sustancias totalmente diferentes y que

reduce el cuerpo a una simple máquina que responde a estímulos, por lo que se ha prestado a interpretaciones reduccionistas del mismo: el cuerpo es una extensión de mí, no soy yo. Sin embargo, ¿es posible subvertir el cuerpo-máquina respecto al sujeto para ponerlos en tensión?

Lo que propone la deconstrucción Derridiana es poner en tensión dos conceptos a resignificar, lo que sería contrario a la destrucción debido a que esta podría olvidar la carga histórica de los conceptos, cuando lo más importante sería recordar, cuestionar y replantear nuevas definiciones.

Cuando se habla de Derrida, no solamente se queda en mera deconstrucción, sino que también se debe traer a colación el lenguaje debido a que este nos condiciona a definir conceptos que a veces pueden resultar violentos como, en este caso, el cuerpo. Entonces, apostaríamos a que el cuerpo no es una máquina en sí misma, sino a que el lenguaje ha funcionado como un condicionador para definir su significado y, a su vez, un obstáculo para ver más allá de las implicaciones éticas que contiene. ¿Será que nos hemos olvidado del otro? Bueno, lo que sí parece es que nos hemos olvidado de la ética.

En este trabajo realizaré un proceso de deconstrucción respecto a lo que se entiende por “cuerpo” en cuanto a su concepción de “máquina” dentro de la tradición filosófica;<sup>3</sup> también sintetizaré las implicaciones éticas que conlleva el pensar al cuerpo como una máquina desde la posmodernidad. La pregunta crítica que gira en torno al ensayo es: ¿cuáles serían las implicaciones éticas de pensar al cuerpo como una máquina? Primeramente, es necesario replantear lo que entendemos como un cuerpo, la máquina y, posterior a ello, abordar la cuestión ética pensada desde la arista de Derrida.

## 2. Desarrollo

### 2.1 La noción de “cuerpo” en la modernidad desde Moraña

Lo que actualmente entendemos como “cuerpo” ha sido una noción dada históricamente, pero ¿qué es eso a lo que realmente podemos llamar como tal? ¿Al cuerpo de un ser vivo? ¿A un ensayo? ¿La escritura? ¿Un sujeto? Personalmente, pienso

que se trata de uno de los conceptos más oscuros aún sin resolver; desde luego, no pretendo resolverlo, sino tratar de vislumbrar la cuestión ética de pensar lo corpóreo.

El problema del cuerpo y su definición ha sido planteado desde la antigüedad clásica, pero sigue vigente hasta nuestros días. La definición de “cuerpo” en el ámbito filosófico podría ser considerada contingente debido a que su significado cambia o se reinterpreta dependiendo del momento histórico en que se aborda: esto incluye la atmósfera política, social, económica, etcétera, sin excluir, claro, el ámbito filosófico:

*“Puede decirse que el cuerpo ha seguido en la historia un proceso de revelación y des(en)cubrimiento, inseparable de los cambios históricos. Desde la subyugación colonialista hasta los avatares de la Modernidad y la globalización, se ha mantenido, sin embargo, la compartimentación socio-racial, la discriminación de género y las jerarquías de clase, aunque las estrategias de exclusión e invisibilización de sectores sociales implementadas por los poderes dominantes han ido cambiando.”<sup>4</sup>*

En el siglo XVI se marca el inicio de la época Moderna en Occidente y, consigo, el Renacimiento, cuyo centro de conocimiento ya no era Dios, sino El Hombre. Con lo anterior, hubo cambios respecto la manera en que se concebía al cuerpo y al individuo; entonces, el cuerpo ya era pensado como una unidad individual a partir

de una perspectiva temporal y diacrónica. Descartes fue un filósofo de la Edad Moderna cuya metafísica estaba centrada en el dualismo del cuerpo y alma: *res extensa* y *res cogitans*. El cuerpo es una máquina que solamente responde a estímulos, mientras que el alma –también llamada “mente”– es la encargada y capacitada para experimentar las afecciones, es decir: alegría, tristeza, etcétera; el cuerpo y el alma sí tienen una interacción mediante la glándula pineal, sin embargo, interactúan exclusivamente mediante el sueño.<sup>5</sup> Tomando en cuenta esta definición, podría decirse que Descartes pensaba en dos substancias: la del alma y la corpórea.<sup>6</sup>

*“El cuerpo es materia no pensante, mientras que la mente es el asiento del pensamiento y de la idea, es decir, de la abstracción, que nos permite concebir la existencia de Dios y captar la presencia de las ideas innatas con las que el ser humano viene al mundo. El pensamiento cartesiano se aplica asimismo a la comprensión del campo de las emociones y del modo en que la experiencia cognitiva y la afectividad se conectan y sustentan mutuamente”.*<sup>7</sup>

En relación con la cita de Mabel Moraña, la tesis cartesiana respecto al cuerpo-máquina tuvo consecuencias epistémicas en la concepción del ser humano, incluso en nuestra relación con “lo otro”. Un ejemplo de ello sería la tesis de Descartes respecto a los animales no-racionales: ellos no son capaces de sentir dolor debido a que no tienen raciocinio, por lo que al momento de que se experimenta con ellos, solamente chillan por impulso.<sup>8</sup> Además de los anima-

les, ha habido en la historia dos ejemplos de carácter violento que ejemplifican el solamente pensar en lo concebido por los cuerpos: la colonización y esclavitud.<sup>9</sup>

*“¿Qué sucede, al mismo tiempo, con la relación cuerpo/poder en contextos Inter civilizatorios, cuando se enfrentan concepciones diversas de lo humano que se superponen a los proyectos de dominación del Otro? Un espacio epistémico fundamental para aproximarse a esta pregunta lo proveen los escenarios del colonialismo. Cuerpos territoriales, cuerpos de agua y cuerpos aborígenes son la primera visión del Nuevo Mundo para la conciencia europea”.*<sup>10</sup>

Partiendo de lo anterior, el denominar al cuerpo como una máquina es el olvido del otro como sujeto y, en cambio, su conversión a objeto. Como bien menciona Moraña, se suscribe a una dominación de los otros y no da lugar al diálogo para tener un acercamiento ético/amistoso.<sup>11</sup> Lo que concierne ahora es la siguiente cuestión: ¿cómo se podría resignificar la noción de “cuerpo” desde una perspectiva deconstructiva? Para acercarnos a una posible solución, primero debemos distinguir entre la percepción de orgánico e inorgánico.

## **2.2 La noción de máquina desde Derrida y su deconstrucción**

Lo orgánico es aquello vivo, con órganos y susceptible a ser afectado por algo;<sup>12</sup> tomando en cuenta esta definición, podríamos decir que eso es el cuerpo humano. Sin embargo, hay algo entre

nosotros que nos incita a poder interactuar con los otros y con el mundo: la escritura.

*“El acto de escribir resultaría esencialmente [...] el mayor sacrificio que apunta a la mayor reapropiación de la presencia”.*<sup>13</sup> Lo que indica Derrida en la cita anterior es que nos encontramos arrojados al mundo y la única manera en que podemos vivir en él sería a través de la escritura; mediante ella, nos reapropiamos de nosotros mismos y de nuestro cuerpo para poder decir “estoy-aquí-ahora”. Cuando hablamos de “suplemento”, nos referimos a una prótesis que utilizamos externa a nosotros porque, dentro nuestro, existe la carencia de algo. ¿Qué podríamos estar necesitando ahora mismo?

Sobre el suplemento, Derrida dice que *“[...] es la imagen y la representación de la naturaleza”*,<sup>14</sup> con esto último, nuestro autor alude a la escritura. Tenemos la necesidad de marcar porque somos carentes del sentido que se le puede dar a “lo otro”; es la única manera de poder acercarnos a nuestro entorno, dejando una firma ahí escrita. ¿Pero qué tiene que ver esto con el cuerpo? Pues parece ser que indica a “este cuerpo mío que me pertenece”; de alguna manera lo estamos firmando. No obstante, a pesar de que este cuerpo esté firmado por mí, no exenta el que pueda firmar y reafirmar otros cuerpos.<sup>15</sup>

Lo que entiende Derrida como “máquina” sería aquella extensión con programación calculable y repetición automática;<sup>16</sup> en otras palabras: una especie de suplemento que se encuentra a nuestra disposición para poder tener un acercamiento al mundo. La

máquina es inorgánica –lo no-vivo–, incluso a veces muerta; siempre insensible e inanimada: sin deseo, sin intención, sin espontaneidad. Por lo tanto, la escritura sería una especie de máquina de la cual nos apropiamos para poder acercarnos al mundo y comprenderlo; sin embargo, dentro de la escritura existen cuestiones éticas que a veces parecen no estar dentro del diálogo. Pareciera que nosotros, al estar señalando otros cuerpos como “máquina” mediante otra máquina, anulamos la existencia de apertura con el otro. Es importante rescatar lo que entiende Derrida por “escritura” debido a que parece ser la única manera de poder definir y redefinir lo que se comprende como “cuerpo”. Sin la escritura, ni siquiera se podría pensar desde algún lugar: gracias a la escritura y el lenguaje podemos señalar lo que podemos ver, acercarnos a nuestro mundo. Por tanto, para poder tener una nueva definición de lo que significa el “cuerpo”, es necesaria su deconstrucción.

### **2.3 La deconstrucción Derridiana y lenguaje**

*“Si se quiere afectar a la lengua de algún modo es necesario hacerlo de manera refinada, respetando en la irrespetuosidad su ley secreta. Es eso, la fidelidad infiel: cuando violento la lengua francesa, lo hago en el refinado respeto de lo que considero un requerimiento (injonction) de esa lengua, en su vida, en su evolución.”*<sup>17</sup>

La deconstrucción no es una herramienta o un método, pues se estaría viendo desde la exterioridad, cuando esta sucede desde dentro de quien la realiza.<sup>18</sup> Es un ejercicio personal que intenta romper con lo que se nos ha enseñado para resignificar los conceptos. La deconstrucción del lenguaje da cabida a una inauguración, una mutación, a la ruptura de algo que previamente inscrito.<sup>19</sup> Nunca concluye, sino que permanece en constante apertura para poder resignificar conceptos de antaño; es como un pliegue que, al mismo tiempo que se encuentra abierto, parece estar cerrado.

*“En primer lugar, la deconstrucción no es una simple disolución del fundamento de los opuestos. Esto es ya lo que Hegel condenaba como neutralización romántica, para darle contestación en su filosofía especulativa, en la que la disolución de opuestos era el paso necesario y siempre ya dispuesto para el logro de una síntesis que llevaría a una más profunda fundamentación. Si la deconstrucción es una incisión en la historia de la filosofía, lo es en el sentido de que toma en cuenta la solución hegeliana para ver en ella su propia ceguera. La operación deconstructiva es efectiva a nivel de crítica de la síntesis especulativa, no al mero nivel de crítica de la inestabilidad por mutua implicación entre tesis y antítesis.”<sup>20</sup>*

Entonces, la deconstrucción sería una estrategia de lectura escrita que analiza genealógicamente los conceptos y desnaturaliza la jerarquía establecida entre ellos, problematizando o diseminando los sentidos que la sostienen, poniendo en marcha la *diférance*.<sup>21</sup>

*“La deconstrucción derridiana no sólo busca subvertir y desestabilizar el pensamiento binario y sus jerarquías, sino que además implica un desplazamiento. Esa voz viva que nos dice: “te digo que estoy muerto” anuncia la importancia de la muerte (como ausencia posible) en la estructura del lenguaje, la cual, desde el principio, tiene que ser una estructura de repetición y de representación, que no deja lugar para una presencia como tal. El lenguaje no es otra cosa más que ese juego de repeticiones y representaciones que abren el juego de las presencias y las ausencias que tanto se evoca; el lenguaje siempre es repetición y *diférance*.”<sup>22</sup>*

Derrida menciona que el lenguaje antecede a la conciencia y, por ende, al sujeto. Nosotros estamos solos, arrojados al mundo –esto lo retoma de Heidegger–<sup>23</sup> y hablamos una lengua que no nos pertenece –cabe destacar que Derrida no hace distinción entre lengua y lenguaje–. *“Cualquiera debe poder declarar bajo juramento, entonces: no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua ‘propia’ es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro.”<sup>24</sup>* Esto quiere decir que, anterior a la conciencia estamos arrojados y bajo una prótesis que no es nuestra: que nos hemos apropiado de ella diciendo que es nuestra y violentar mediante ella. Además, parece ser que el lenguaje está más allá de nuestro “control” absoluto debido a que este nos precede y excede.<sup>25</sup>

Por otro lado, Derrida también hace una crítica a los binarismos existentes

mediante la conjunción dos conceptos: “fonologocentrismo”, que es el compuesto de “fonocentrismo” y “logocentrismo”.

*“Derrida elabora una reflexión lingüística en la que aplica la teoría del significado por oposición al problema de la definición, construyendo una crítica al sentido impuesto, logocentrismo, y a la voz privilegiada, fonocentrismo, en la que concluye que los sentidos fundadores de la cosmovisión hegemónica se erigen sobre un mecanismo de definición basado en la identidad excluyente, por el cual un efecto de sentido se impone sobre los demás ocultando su impureza e invisibilizando a los definidos como impuros”.*<sup>26</sup>

El pensar al lenguaje como algo anterior a la conciencia es asumir la existencia de un condicionamiento predeterminado previo a que naciéramos: se crean binarismos que no son posibles de subvertir debido a la noción cultural que se nos ha inculcado; un ejemplo común de binarismo sería el de “hombre/mujer”. Desde que estamos en el vientre de nuestra madre y, sin ser conscientes de nuestro sexo, se nos condiciona mediante el lenguaje en cómo nos debemos comportar, qué debemos usar, los colores que nos tradicionalmente nos corresponden, etcétera. Se nos dice que somos hombres o mujeres sin antes cuestionarnos lo siguiente: ¿por qué *somos lo que somos*? Y considero que esto nos condiciona a pensar al cuerpo como una máquina: la propuesta cartesiana ha tenido una gran influencia en el cómo pensamos al cuerpo y, entre otros ámbitos, se ve

reflejado en el sistema de trabajo al cual estamos inmersos.<sup>27</sup> Esto debería llevarnos a repensar los cuerpos como no-máquinas y resignificarlos desde la ética.

#### **2.4 Conversaciones acerca del cuerpo y la ética**

En este apartado no solamente quiero hablar del cuerpo y la máquina, sino también de otras cuestiones que nos atañen a la hora de pensar al cuerpo como, por ejemplo, la morfología y la diferencia.

Pensar en el cuerpo-máquina no únicamente se puede hacer desde la ética, sino que desborda hacia el pensamiento político de cómo se piensa al cuerpo. Desde Descartes, se ha propuesto este binarismo de la máquina/sujeto que ha perpetuado en la historia hacia la modernidad. Esto ha influido en nuestra concepción del cuerpo desde un sistema político y económico.

*“El cuerpo del trabajador es esencialmente productivo, pieza de un mecanismo inmenso y dominante, pero pieza humana, dotada de sensibilidad, voluntad y potencia. Es un cuerpo en lucha, en el que la carne, la sangre, la energía vital y la conciencia forman un todo orgánico que la fuerza disolutiva del capital intenta doblegar y fragmentar. Pero la capacidad del sujeto marxiano no es solamente la productividad, sino también su creatividad y su capacidad transformadora, es decir, es un cuerpo dotado de agencia, que despliega sobre el medio natural y social una praxis teleológica, en la que acción y teoría se alían y complementan.*

*La relación entre cuerpo humano y cuerpo maquínico será fundamental en Marx, por la complejidad de los agenciamientos que resultan de las dinámicas entre ambos niveles de actividad y rendimiento. El cuerpo individual adquiere su sentido al inscribirse en el cuerpo de clase y en el cuerpo político de la sociedad en vías de transformación.”28*

Es fundamental rescatar a Karl Marx (1818-1889) para un diálogo del cuerpo-máquina debido a que ya reclamaba la dicotomía respecto a la máquina sobre el sujeto. Retomando el proceso de deconstrucción derridiana, lo que se busca es poner en tensión los conceptos y subvertirlos, darle una reivindicación al sujeto frente al cuerpo-máquina. Por otro lado, parece ser que Marx ya había interpretado las narrativas que proponía el capitalismo: el cuerpo como una máquina que solamente responde a estímulos –postura anteriormente propuesta por Descartes–; lo retoma mencionando que el cuerpo es fundamental para el sistema capitalista por ser la fuerza de trabajo el que lo sostiene, siendo que los trabajadores son tratados como meras máquinas y no como sujetos. Desde una interpretación derridiana, concebir el cuerpo como máquina en el sistema capitalista sería visto como una extensión de los modos de producción que solamente ayuda a producir en masa. Sin embargo, tomando en cuenta los diálogos contemporáneos respecto al cuerpo y retomando la noción de “máquina derridiana”, el cuerpo no es inorgánico, sino totalmente orgánico y poseedor de vida. El cuerpo no solamente responde a estímulos, también es una parte fundamental de nosotros y nuestra identidad; el cuerpo rela-

ta parte de una historia tanto cultural como personal.

Pensarnos a nosotros mismos como “sujetos” nos lleva a pensar que nuestra vida es valiosa, significativa e histórica. Sin embargo, es necesario no sólo identificarnos a nosotros como un “yo”, sino llegar a una experiencia de lo que es totalmente “otro”, lo que nos parece distinto. Asimismo, se lleva a pensar la diferencia.

*“Los procesos de construcción de la diferencia tienen en el cuerpo el espacio primario de registro de rasgos que, metonímicamente, se consideran indicios de una totalidad. Se trata de elementos exteriores (de superficie), como color de la piel, detalles de la fisonomía, acentos, atuendos, adornos, gestos, etc., los cuales supuestamente revelan —por no decir «denuncian»— al sujeto a quien, desde esta base empírica, se atribuyen condiciones referidas a su personalidad, principios morales, costumbres o capacidades que se manifiestan a partir de esa codificación corporal. Al hablar de las diferencias entre los cuerpos, el aspecto que sobresale entre las construcciones problemáticas propias del tema es la cuestión racial. La constatación de diferencias morfológicas de piel, cabello, formas del cráneo, etc., que se han observado en estudios comparativos entre seres humanos, ha dado lugar a múltiples elaboraciones ideológicas que han impulsado formas de falsa conciencia utilizadas en los procesos de jerarquización de razas. A partir de estos elementos, desde la Antigüedad griega*

*(Hipócrates) hasta la Modernidad, pasando por los pensadores y científicos de la Ilustración (por ejemplo, Voltaire) y por filósofos como Kant, Hegel y Schopenhauer, se reelaboró de múltiples maneras la teoría de que existía una correspondencia entre los rasgos físicos y las aptitudes, comportamientos y grados de inteligencia que se atribuían a los individuos”.*<sup>29</sup>

Pensar en el cuerpo como máquina se extiende hacia otros parámetros que son importantes para la deconstrucción, tales como la morfología. Tener un tipo de cuerpo con ciertas características incita a crear antropologías del prejuicio y pensar que existen cuerpos más aptos que otros para ciertas actividades, olvidándose de la individualidad del sujeto.<sup>30</sup> Mediante la morfología que tiene cada sujeto, se crean jerarquizaciones dependiendo de las características físicas que tiene una cultura o un sujeto; nuestro trabajo en la contemporaneidad es repensar estas narrativas y desestabilizarlas. Considero que la apuesta no es hacer una homogenización de la cultura, sino cuestionar las consecuencias que han traído las narrativas que se nos han enseñado para tener apertura con el otro, no verlo como un “extraño” que se entromete y se pone en tensión, sino desde una postura más “amistosa”.<sup>31</sup>

Retomando el ámbito del lenguaje, el repensar al cuerpo se extiende hasta hacerlo desde un lenguaje que no nos pertenece: unos parámetros que apelan al eurocentrismo –lo que también resulta violento por obstruir la apertura hacia lo otro, hacia lo totalmente desconocido.

*“Elementos de oralidad y performance han adquirido relevancia como resultado de la reacción contra el euro / logo / centrismo y el predominio de la cultura letrada, que invisibilizó a amplios sectores por medio de exclusiones, prejuicios y jerarquizaciones. En este caso, se trata de diferencias culturales que hegemonizan ciertos registros de expresión, comunicación y autorrepresentación cultural en desmedro de otros.”*<sup>32</sup>

Entonces, pensamos al cuerpo desde parámetros impuestos y establecidos desde el eurocentrismo; por su parte, el logocentrismo crea dicotomías que no permiten el diálogo para poder repensar los conceptos que se nos han enseñado. Pensadores como Kant, Hegel, Hipócrates, Voltaire y otros, crearon una narrativa respecto de los cuerpos, la cual se volvió un discurso hegemónico, dominante, pero en la contemporaneidad es nuestro trabajo replantear los conceptos que se nos han enseñado mediante otros métodos, principalmente poniendo en cuestión los valores establecidos.

¿Qué implicaciones éticas tiene pensar en “el otro”? Hacerlo desde el cuerpo sería aquel que no comparte mis características físicas, lo cual puede resultar incómodo debido a que excede los estándares establecidos. Empero, el objetivo más importante de ello es desestabilizar los límites impuestos para tener un acercamiento. La deconstrucción desestabiliza dichos límites.

*“Ante la llegada del / lo otro, el cuerpo demuestra su capacidad para instalar la diferencia en la identidad, absorbiendo lo distinto y asimilándolo dentro de sus propios parámetros. Hasta cierto punto, siempre se considera que el otro contamina el espacio preservado de lo que consideramos propio con la materialidad irrenunciable de su diferencia: su materialidad, su piel, su voz, su apariencia, sus rasgos, comportamientos, sonidos y presencia. El desafío es flexibilizar los límites de la identidad para admitir esta heterogeneización, que reconoce en el otro su propio derecho de ser y estar en sociedad, es decir, de inscribir su propio cuerpo en el espacio común, instalando así la dialéctica entre diferencia e identidad”.*<sup>33</sup>

Como mencioné con anterioridad: el propósito no es tener una homogenización de la cultura, de los cuerpos; más sí lo es el eliminar todo tipo de diferencia que se pueda presentar, como si no existiera la diferencia del “otro” y, en su lugar, admitir la diferencia mediante la aperturidad. Derrida pone en cuestión al “otro” mediante una ética de la presencia: admitir la hospitalidad,<sup>34</sup> la cual permite la aperturidad de poder devenir lo “totalmente otro”.

*“La incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc. dicha heterogeneidad no significa oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de*

*leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere.”*<sup>35</sup>

A modo de reflexión, me gustaría destacar que, para mí, una de las maneras de repensar el cuerpo como máquina es mediante la hospitalidad. Considero que devenir lo “totalmente otro”, quererlo, es una parte fundamental para poder conocer aquel otro enemigo que asecha, perturba e incómoda. Por último, lo único que queda para pensar es: ¿qué quedará en el porvenir de los cuerpos?, ¿cómo se puede pensar en un porvenir desde el contexto del presente?

### **3. Conclusión**

En el primer apartado hablé acerca de la noción del cuerpo-máquina moderno; Descartes propuso que existen dos sustancias: *res extensa* y *res cogitas*, por lo que, a partir de la Edad Moderna del pensamiento, se creó una dicotomía respecto al cuerpo/mente. El principal problema de Descartes es que veía el cuerpo como una máquina que solamente corresponde a estímulos que manda el cerebro, problema ha perdurado hasta los tiempos posmodernos y ha influido en la interpretación que se tiene de los cuerpos. Uno de los principales problemas de interpretar el cuerpo como lo hizo Descartes, es la imposibilidad de tener un diálogo respecto a otras maneras de repensar al cuerpo. Pero ¿cómo pensar la máquina?

En el siguiente apartado hice una síntesis respecto a la noción de máquina que rescato de Derrida, quien distingue la máquina mencionando que esta es inorgánica: lo maquínico es aquello no-vivo, una extensión de nosotros, por lo que entra en cuestión el cómo pensar al cuerpo: pensarlo como lo orgánico o lo inorgánico. Sin embargo, el problema del cuerpo es que este es un organismo vivo que, pese a que puede interpretarse como una extensión de la máquina, no deja de requerir necesidades básicas para sobrevivir. Por lo dicho anteriormente, en mi ensayo busqué abordar la cuestión del cuerpo-máquina desde la noción de lenguaje y, a través de ello, hice una reflexión ética respecto a lo corpóreo.

Me pareció necesario hablar sobre la deconstrucción derridiana debido a que es un ejercicio necesario para repensar el cuerpo desde diferentes parámetros; la deconstrucción busca poner en tensión dos conceptos que están sujetos a una dicotomía: cuerpo-máquina y sujeto. Lo que hice posterior a ello fue darle una resignificación al sujeto frente a la máquina: somos sujetos históricos.

En el último apartado hablé un poco acerca de pensar al cuerpo maquínico desde la política, pues me pareció necesario gracias a que, para pensar desde la ética, es necesario pensar al cuerpo desde lo político. Aunque en realidad en todo el apartado realicé varios diálogos de pensar el cuerpo, más allá de la máquina también entraría la morfología, el lenguaje, entre otros. Di una propuesta filosófica de cómo pensar el cuerpo desde la amistad, pero viéndola a

partir de términos epistémicos, no axiológicos. Entonces, mi solución de poder repensar el cuerpo-máquina para darle una significación al sujeto sería hacerlo mediante la hospitalidad que propone Derrida.

En futuras líneas de investigación podría reflexionarse en el cuerpo desde el ámbito político y enlazarlo con la historia, así como desde la ontología. Considero que el tema del cuerpo puede extenderse a muchas líneas de trabajo debido a que es un problema que va más allá de la filosofía: es una cuestión histórica que es importante recuperar en los trabajos filosóficos.

## Notas al pie

1. Jacques Derrida, *El monolingüismo del Otro* (Buenos Aires: Manantial, 1996).
2. Jacques Derrida, *Papel máquina* (Madrid: Trotta, 2003), 92.
3. Partiendo de la noción cartesiana.
4. Mabel Moraña, *Pensar el cuerpo* (Barcelona: Herder, 2021), 24.
5. Órgano que se encuentra en el cerebro y que nos conduce al sueño.
6. Cabe destacar que Descartes concibe al cuerpo como un dualismo desde la metafísica; sin embargo, esto da una idea de cómo sería la ética cartesiana, donde el cuerpo no importa, solamente es una extensión. Además, Descartes no tiene un texto sobre su ética, por lo que solamente se puede pensar en su ética leyendo sus textos metafísicos. Más adelante trataré de cómo la ética antecede a la metafísica.
7. En esta cita de *Pensar el cuerpo* (Moraña, *Pensar...*, 2021) me pareció necesario poner la noción cartesiana del mismo debido a que es la definición más acertada de la concepción del cuerpo como máquina. Además, me parece que en la contemporaneidad se sigue pensando al cuerpo de esta manera debido al sistema capitalista en que estamos inmersos. Considero también que es importante pensar en la cuestión política; sin embargo, anterior a esta existe la ética, por ello solamente abordaré esta última cuestión. Del mismo modo, cabe señalar que pensar el cuerpo como máquina sería incurrir en un reduccionismo biológico: solamente seríamos órganos que llevan a cabo procesos capaces de proveernos supervivencia en el mundo.
8. Cabe destacar que en la Modernidad se seguía el axioma de Aristóteles respecto a lo que es el hombre: “[...] es un animal racional”, por lo que solamente los elementos de un grupo selecto eran considerados “personas”: los hombres atenienses, mientras que las mujeres, niños, ancianos, etcétera, no se consideraban ciudadanos. Parece ser que mi argumento es anacrónico, pero sigue vigente. Nos hemos olvidado de los sujetos y solamente se piensa desde la máquina: nuestro cuerpo.
9. Uno de los aspectos de la esclavitud es el reduccionismo y esencialismo que existe sobre los cuerpos: con tales características un cuerpo es apto para trabajar doce horas seguidas en el sol, mientras que al otro le corresponde tener tiempo de ocio.
10. Moraña, *Pensar el cuerpo*, 28.
11. Esta cuestión la retomaré más adelante respecto a la conversación de la ética de la alteridad.
12. Derrida, *Papel máquina*, 32.
13. Jacques Derrida, *La farmacia de Platón* (Madrid: Fundamentos, 1975), 128.
14. Derrida, *La farmacia de Platón*, 190-191.
15. Aquí entra la cuestión ética respecto a cómo nos dirigimos hacia el y otros cuerpos mediante el lenguaje. Un ejemplo de ello podría ser la explotación laboral debido a que ahí se ve el cuerpo como un objeto, como una máquina que solamente responde a impulsos; todo esto mientras deja de lado al sujeto.
16. Jacques Derrida, *De la gramatología* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012), 32.
17. Esther Zarzo, “Jacques Derrida: experiencia de la alteridad”, *Revista Argelina*, núm.11, s/v (2020): 134.

## Notas al pie

18. Es importante mencionar por qué Derrida hace una crítica al lenguaje; se trata de un hombre argelino considerado “colono” debido a que, en el momento en que nació, Argelia era una colonia francesa. Derrida aprendió el idioma francés: uno “impuro”, propio de un colono. Para él, se trata una lengua que se le fue impuesta. Desde el inicio, Derrida se encontró frente a la dicotomía de aceptar la limitación al concepto impuesto y vivir protegido gregariamente con los demás excluidos o, bien, socializarse para sufrir la falta de reconocimiento por ambas partes – como colonizadores y colonizados. En 1952 comenzó sus estudios de Filosofía en París y hasta entonces descubrió que tal aporía sólo es un falso dilema, pues en la metrópoli colonizadora que domina Argelia a distancia, no existe la pureza identitaria que justifica la supuesta superioridad natural y la relación de poder vivida por el colono, sino más bien identidades plurales no-homogeneizables. Donde se supone que debería estar la tesis, resulta que solamente hay una prótesis: la identidad dominante es un efecto de sentido que se impone ocultando su pureza (Zarzo, “Jacques Derrida...”, 130).

19. Jacques Derrida, *La deconstrucción en una cáscara de nuez* (Madrid: Prometeo Libros, 2009), 19.

20. Alberto Moreiras, “Autografía: pensador y firmado (Nietzsche y Derrida)”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos* (Barcelona: Suplementos Anthrops, 1991), 131.

21. Derrida describe la *différance* (diferencia) como una doble estructura de diferencia y aplazamiento. Basándose en términos de la lingüística de Saussure, la *différance* indica, en primer lugar, que, dentro la experiencia discursiva, determinar el significado de algo permanece fuera de nuestro alcance porque los signos lingüísticos presentan lo que se supone que significan nunca *per se*, sino siempre de forma heterogénea a través de significantes. Además, la *différance* indica que, puesto que esta heterogeneidad no puede ser superada, nuestros intentos de determinar el significado de algo permanecen interminablemente en aplazamiento. En otras palabras, Derrida hace un juego con el lenguaje debido a que *différence* y *différance*, cuando se pronuncian, suenan igual y sólo se puede percibir la diferencia cuando se escribe: el principal propósito de esta trampa de lenguaje es, en cierta medida, mostrar lo que verdaderamente oculta el habla. La escritura revela lo que el habla oculta.

22. Gabriela García Hubard, “Cuerpos y/o corpus espectrales, performativos y plásticos. Derrida-Butler-Malabou”, *Revista Interfases*, núm.18, vol. II (2013): 16.

23. El filósofo Martin Heidegger (1889-1976) plantea que las personas estamos sumergidas en un *exnihilo*: estamos arrojados al mundo, solos. Esto quiere decir que vinimos sin nada preparado, como si nos hubieran forzado a permanecer aquí en la Tierra; sin embargo, es una labor importante hacer de nuestra vida auténtica. Me parece que hacer un énfasis en Heidegger es de suma importancia por tratarse de uno de los filósofos más sobresalientes del siglo XX; influyó fuertemente al pensamiento derridiano.

24. Jacques Derrida. *El monolingüismo del Otro* (Buenos Aires: Manantial, 1996): 26.

25. Gabriela García Hubard, “Cuerpos y/o corpus espectrales, performativos y plásticos. Derrida-Butler-Malabou”, *Revista Interfases*, núm.19, vol. II (2013): 16.

26. Zarzo, “Jacques Derrida...”, 135.

27. En este enunciado estoy reflexionando a partir del ejemplo de México, donde las horas laborales son de 45 horas a la semana –en algunos casos, muchas más. En este ejemplo, se olvida al sujeto y se sigue perpetuando el pensamiento de que las personas somos máquinas al servicio de la producción masiva.

## Notas al pie

28. Moraña, *Pensar el cuerpo*, 159.

29. Moraña, *Pensar el cuerpo*, 89.

30. Con “antropología del prejuicio” me refiero a la creación de narrativas dependiendo de las características que tiene un cuerpo; los prejuicios también se piensan de acuerdo con el sexo, lugar de nacimiento, clase social, etcétera. Algunos ejemplos de ello serían los siguientes: que los negros son más aptos para trabajos pesados debido a sus características corporales, mientras que los asiáticos del este –japoneses, chinos, coreanos, etcétera– son, por antonomasia, buenos matemáticos. Considero que, además de tener tintes biologicistas, estos estereotipos son producto del método científico: la estadística. Me gustaría destacar como dato histórico que uno de los impulsores a instalar la estadística como una manera de demostrar datos universales fue David Hume (1711-1776); el problema con ello es que a veces, puede haber irregularidades que hacen que la estadística falle. La relación que tiene esto con el problema del cuerpo es que la estadística, al ser pensada como lo más cercano a la veracidad, crea narrativas respecto a otros cuerpos y una jerarquización sobre cuáles son más valiosos que otros. También a través de esas narrativas es que se generan discursos violentos respecto a otras culturas y cuerpos que son diferentes a los nuestros.

31. Mi propuesta filosófica se basa principalmente en las “políticas de la amistad” que plantea Derrida, que consiste en no ver a lo que es diferente a nosotros como el “enemigo”, sino desde la similitud, como en la “amistad”. Considero que la “amistad” va más allá de la base axiológica: va hacia la ética e, incluso, puede fungir como una base epistémica debido a que, si se ve al “otro” como aquel que asecha, perturba e incomoda, no se será capaz de conocerlo, ni siquiera de acercársele, por lo que dicha amistad es la base fundamental para la apertura hacia el otro, a lo “totalmente otro”. En términos de la ética, parto desde la deconstrucción dentro de una dicotomía de amigo/enemigo: el “amigo” es aquel con quien se comparten características, mientras que el “enemigo” es un extraño que asecha; entonces, la única forma de poder acercarse a este “extraño” u “otro” sería la “amistad”. ¿Será posible pensar la amistad –visto desde la epistemología– como un “tercer concepto” que ponga en tensión la dicotomía amigo/enemigo?

32. Moraña, *Pensar el cuerpo*, 91

33. Moraña, *Pensar el cuerpo*, 92.

34. Zarzo, “Jacques Derrida”, 138.

35. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger* (Madrid: Trotta, 1998), 53.

## Bibliografía

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 2012.
- \_\_\_\_\_. *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La farmacia de Platón*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Papel máquina*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- García Hubard, Gabriela. "Cuerpos y/o corpus espectrales, performativos y plásticos. Derrida- Butler-Malabou". *Revista Interfaces*, vol. II, no. 18 (2013): 13-32, disponible en: [<http://www.cla.ufrj.br/images/docs/interfaces/split/19/01.%20cuerpos%20y%20o%20corpus%20espectrales.pdf>].
- Moraña, Mabel. *Pensar el cuerpo*. Barcelona: Herder, 2021.
- Moreiras, Alberto. "Autografía: pensador firmado (Nietzsche y Derrida)". En *Problemas teóricos de la autobiografía*, coordinación de Ángel G. Loureiro, 129-135. Barcelona: Suplementos Anthropos, 1991.
- Zarzo, Esther. "Jacques Derrida: experiencia de la alteridad". *Revista Argelina*, s/v, no. 11 (2020): 129-142, disponible en: [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7749907>].

### Páginas web:

- George, Theodore. "Hermeneutics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2021). Edward N. Zalta (ed.). [<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hermeneutics/>].

## “EL AMOR Y OTROS SENTIMIENTOS EN DOS CUERPOS ENTRELAZADOS”

### Ensayo sobre la escultura “Psique Reanimada por el Beso del Amor” de Antonio Canova

LOVE AND OTHER FEELINGS IN TWO INTERTWINED BODIES  
Essay on the sculpture *Psyche Revived by Cupid's Kiss* by  
Antonio Canova

**Erin Fernanda Páez Vázquez**

Licenciatura en Historia – Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de  
Estudios Superiores Acatlán)

Recepción: 24 de febrero 2025

Aceptación: 23 de abril 2025

¿Qué tiene una historia mitológica que hoy en día nos sigue haciendo reflexionar sobre el amor, el alma y la belleza del arte? *Amore e Psiche*, también conocida como “*Psique reanimada por el beso del amor*”, es una escultura neoclásica hecha en mármol encargada por el coronel John Campbell a Antonio Canova dicha creación en 1787; se trata de una de las obras de arte más representativas del Neoclasicismo (1750-1820), movimiento que buscaba recuperar la estética de un pasado mítico con un guiño hacia el sentido histórico. Por otra parte, para el público esta escultura ha sido objeto de una gran variedad de interpretaciones así como la representación de un sinfín de sentimientos, encarnando la historia de un amor inmortal inspirada en la mitología clásica.

A través de este ensayo, propongo presentar el contexto histórico de *Psique reanimada por el beso del amor*, así como del artista; de igual manera, hago una invi-

tación al lector para ampliar sus panoramas de comprensión y análisis de esta escultura, más allá de lo que representa a simple vista, tomando en cuenta la propia obra de arte como un elemento narrativo; reflexionando cómo la historia y los sentimientos pueden perdurar o estar atrapados en una representación artística a lo largo del tiempo.

El primer aspecto que se debe considerar es el creador de dicha obra, Antonio Canova, nacido en 1757 en Possagno, Treviso, es reconocido como uno de los máximos exponentes del Neoclasicismo. Al ser un distinguido escultor y pintor italiano que, a la edad de 11 años — en 1768 —, comenzó su formación artística en el taller de Giuseppe Bernardi, mejor conocido como Torretti, un escultor local que lo introdujo al estilo veneciano. Canova encontró una profunda inspiración en la Antigua Grecia, específicamente en la escultura, lo que se reflejaría en la elegancia

y armonía de sus obras. Con el tiempo, alcanzó gran renombre gracias a esculturas como Orfeo y Eurídice,<sup>1</sup> así como Dédalo e Ícaro,<sup>2</sup> las cuales muestran también la influencia del barroquismo de Bernini.<sup>3</sup> En este sentido, a partir de 1779, durante su estancia en Roma siendo huésped del embajador Gerolamo Zulian en el Palacio de Venecia, este mismo le encargaría obras como *Teseo y el Minotauro*, de 1781; y *Psique*, de 1793. Puedo inferir que la mayoría de su trabajo como escultor busca el ideal de la belleza a través de lo antiguo, aunque a primera vista pueda parecer una demostración de frialdad; en contraste de sus condecoraciones y prestigios dados cuando alcanzó la fama, no mostraba de manera pública que la gloria personal fuera su principal objetivo, de hecho, gastaría parte de su fortuna en la promoción para asociaciones y apoyo a jóvenes artistas; es así que gracias a relatos del propio Antonio Canova se conoce que primero esbozaba sobre papel un dibujo sobre la idea, y luego creaba personalmente un prototipo de pequeñas proporciones en arcilla o cera, para ir poco a poco corrigiendo la idea original.

Dicho escultor, fallecería en Venecia un 13 de octubre de 1822, en la casa de su amigo Antonio Francesconi, dueño de un café conocido como "Floriant" en Bacino Orseolo, justo a unos pasos del actual Museo Correr; cabe señalar que en este lugar se conserva gran parte de la colección de las obras de Canova. Es importante destacar que alcanzaría un mayor reconocimiento después de su muerte ya que se le consideró como aquel que unió el

valor del arte con el sentimiento popular del resurgimiento del italianismo y la liberación nacional. Siguiendo con la idea principal del ensayo —y el protagonista del mismo—, actualmente su escultura "Psique reanimada por el beso del amor" se encuentra en el Museo de Louvre.<sup>4</sup>

Temáticamente Canova trata el mundo greco-romano debido a la influencia que tenía por las teorías platónicas del amor como una aspiración a la belleza ideal y espiritual, de este modo mantuvo una gran colección de piezas clásicas, llevándolo a dar un paso más en la historia del arte. Así pues, un aspecto fundamental del escultor es su calidad sensorial, logrando que estas resulten distinguirse entre otras piezas del período, y me atrevo a decir que, para apreciar de mejor manera, uno debe contemplar la obra desde un enfoque más allá de la imitación; en este caso, en la propia escultura. Para ejemplificar, Antonio Canova refiere:

"No hay nada más precioso para mí que el tiempo [...] sin embargo, cuando estoy terminando un trabajo y cuando se ha finalizado, siempre lo retomaré de nuevo y también otra vez después si fuera posible, porque la fama no está en la cantidad, sino en pocos y bien hechos; procuro encontrar en la materia un no-se-qué de espiritual que le sirva de alma, la pura imitación de la forma se convierte para mí en muerte, tengo que ayudarla con el intelecto y volver noble estas formas con la inspiración, simplemente porque me gustaría que tuvieran una apariencia de vida."<sup>5</sup>

Resulta pertinente contextualizar que el Neoclasicismo fue un movimiento artístico e intelectual que se originó en Europa en el siglo XVIII, mismo que se caracterizó por recuperar las formas estéticas y filosóficas de la Antigüedad grecorromana, más tarde del surgimiento del Rococó y el Barroco, estilos que se consideraban como frívolos o fantasiosos. Por consiguiente, es fundamental comprender que el Neoclasicismo sería un reflejo de la realidad política y social de una época que estaría marcada por transformaciones en el pensamiento tras los sucesos de la Revolución Francesa en 1789, a su vez, impulsó a la Ilustración ponderando un conocimiento racional, de esta manera, es interesante que se haya buscado una estética y un orden cultural inmersos en los principios de armonía, equilibrio y proporción de la Antigüedad clásica; durante este periodo se fundaron diversas Academias de Bellas Artes por toda Europa, aunque se ha llegado a decir que surgieron como reflejo de la Academia de París del siglo pasado.

Siguiendo con lo anterior, los artistas del momento se encontraban bajo las condiciones de emplear la observación de la realidad como una noción básicamente intelectual, la cual se interpretaría como un modelo paralelo y superior en oposición al que el artista tiene en la naturaleza, dando como resultado la imitación; todo esto con el objetivo artístico, superando en belleza y en perfección a la misma naturaleza donde puede ocurrir una unificación a un modelo de belleza ideal.<sup>6</sup>

Por otro lado, nuestra escultura protagonista “El beso” no solo consiste en una pieza de bulto redondo por su apreciación desde distintos ángulos; también es la representación de una historia conmovedora: “Cupido y Psique” de las Metamorfosis de Apuleyo,<sup>7</sup> donde la menor de las tres hijas del rey Anatolio, en este caso Psique, siendo la más bella de sus hermanas causó gran celo por su belleza en Afrodita, misma que enviaría a su hijo Eros (también conocido como Cupido) para que este le lanzara una flecha a la joven con objeto de que se enamorara del hombre más feo del mundo como si se tratara de un evento meramente vengativo. Psique, al estar con su esposo, no recibiría la relación que en algún momento tanto anhelaba, como consecuencia desearía su propia muerte aunque siguiera amándolo, por lo tanto, sus hermanas tomarían acción ante dicha situación, recomendándole que asesinará a su esposo clavándole en el cuello una navaja y cortándole su cabeza; al momento en el que Psique llevaría a cabo el plan, se enfrentaría a algo inesperado: la aparición de Eros. Ella quedaba fascinada por la belleza de este personaje, así que, ante un descuido, se pincharía con la punta de una de las flechas de Eros provocando que estos personajes se enamoraran; para ejemplificar, retomo un fragmento de la metamorfosis de Apuleyo: *“Ahora en verdad, simplicísima Psique, recuerdo las órdenes de mi madre: que te enamorara del peor y más cruel de los hombres, sin embargo, cuando te vi, herido por mis propias flechas, cometí el acto más irreflexivo e insensato, el error de amarte...”*<sup>8</sup>

Más tarde, Eros abandonaría a Psique como forma de castigo, es así que ella haría lo imposible para estar nuevamente con su amado, conseguiría una caja llena de “sueño estigio”<sup>9</sup> que al abrirla la dejaría en coma; ante dicho suceso él, aún estando enamorado, fue a ver a su amada y con un beso “limpiaría el sueño de sus ojos”, prometiéndole que no la abandonaría nuevamente; posteriormente, Psique fue desposada por Cupido y pudo nacer a tiempo su hija, llamada “Placer”<sup>10</sup>.

Tomando en cuenta la mitología que sirvió como inspiración para esta obra de arte, resulta conveniente tratar acerca de la escultura y lo que evoca; de esta manera, es interesante cómo el escultor, en una pieza de mármol de 1.55 m. de altura, 1.68 m. de largo y 1.01 m. de ancho, se atreve a debatir el famoso beso mitológico ya que en ningún ángulo se observa que se estén besando, esto se debe a que la técnica y la atención a los detalles de Canova retratan el momento en el que Psique está despertando, logrando que un abrazo sea la vía de intercambio de miradas, generando en los espectadores una interpretación distinta; algunos podrán observar un alivio al ver a quien tanto anhelas, otros aquella mirada que avcina un beso conformado con un abrazo sutil que, a su vez demuestra un apasionamiento; entre otras. Entonces, si no existe dicho beso plasmado, ¿cómo despertó Psique? Tanto en la fábula como en la escultura se plasma el momento del pinchazo con la punta de la flecha, la cual se puede visualizar que está junto al tarro del que salieron los vapores que dejaron en coma a Psique.

Por consiguiente, resulta importante mencionar la composición escultórica,

misma que forma una especie de ángulo al estar dispuesta en forma de cruz si nos enfocamos desde el centro tomando como punto de partida sus cabezas, de ahí desplazamos nuestra mirada hacia las alas de Cupido las cuales tienen conexión con la pierna derecha del mismo y la pierna izquierda de Psique que está ligeramente flexionada, de este modo crean un espacio “vacío” en la parte inferior izquierda de la escultura si se mira desde el frente. Asimismo, Canova tiene un gran manejo en las proporciones corporales y la manera en la que se encuentran posicionadas, son cuerpos mucho más idealizados con simetría y conserva ciertos cánones estéticos los cuales, en algún momento, fueron motivos que le faltaban a sus esculturas y fue objeto de críticas, sin embargo, eso no le quita la complejidad de los elementos que conforman la escultura.

Incluso algo fascinante es que esta obra a pesar de ser hecha para ser vista de frente, puede visualizarse desde diversos lados y ángulos, los cuales brindan información nueva que no se contempla a simple vista, ya que si nos posicionamos a mirarla desde el lado izquierdo podremos observar los detalles de las alas de Cupido, da la impresión de que la luz puede traspasarlas, resaltando la belleza de dicho personaje; al igual la manera de retratar la flexión de sus piernas que tienen dos puntos de apoyo, en este caso su rodilla izquierda flexionada apoyada sobre la base y la punta del pie derecho. Desde el lado contrario con la escultura frente al espectador podemos percibir la naturalidad del mármol que se encuentra plasmado en el brazo derecho de

Psique, el cabello y la expresión de Eros quedan al descubierto, aunque no sean detalladas a la perfección, constituyen una textura de suavidad, siendo el mismo brazo que rodea a Psique en los senos y la presión de las manos de Eros sobre el cuerpo de su amada; me atrevo a decir un tacto cuidadoso. Dentro de las proporciones del cuerpo femenino, por medio del mármol se puede distinguir un peso totalmente natural brindándole un dinamismo y un realismo a esa escultura, los mismos que se ven reflejados en la disposición de la tela, marcando más pliegues donde recae el cuerpo de Psique, en este caso en la zona de la cadera y parte del muslo derecho; considerando lo anterior debo destacar la precisión de la técnica que emplea para dar una impresión de textura de piel puede tratarse de algo inherente al material como he mencionado con anterioridad pero, sin duda, destaca entre otras obras de arte neoclásicas, tal pareciera que se tratara de un detalle que brinda una inmersión al momento tan delicado.

En contraste de la composición, me enfocaré en la interpretación del amor; ¿cuál es la perspectiva que se emplea para comprender la esencia de la escultura? En este sentido, si nos basamos desde el panorama del amor platónico, suele entenderse como un amor que no aspira a la posesión del ser amado, por lo tanto, lleva a la resignación, e incluso a una admiración a distancia donde se le da más importancia al aspecto espiritual que al físico, sin embargo, esta es una concepción errónea, ya que el amor platónico no consiste en la renuncia a la posesión real del ser amado, sino su rela-

ción con los ideales, esto debido a que Platón contemplaba en todas las variedades de amor una búsqueda unitaria de perfección, la cual supone que es más importante que las cosas o las personas a las que en realidad se ama, convirtiéndolo a la perfección misma como el verdadero objeto de amor.<sup>11</sup>

Ahora bien, ¿qué sentimientos o emociones nos muestra esta obra de arte? Para aquellos que conocen el mito desde antes de leer este ensayo; pueden referir a un sentimiento de belleza, pero de igual manera se puede pensar en una desconfianza e incluso el asirse a una persona, convirtiendo al amor la única alternativa para curar lo antes mencionado, como si se tratara de alcanzar una armonía entre ambos polos; siguiendo esta línea, a mi interpretación, infiero que Eros al sostener a Psique ambos crearon una idea e incluso una motivación entre ellos, convirtiéndose en un pilar para ambos, recordemos que Psique pasó de la desconfianza y el desagrado a encontrar lo que tanto quería aferrándose tanto a las emociones que le generaba como a la persona; mientras que Eros al no saber lo que iba a suceder, tuvo que sucumbir a su mejor ideal de expresión romántica al ver que podría perder a su persona, ya que de no ser así su universo carecería de un sentido, no obstante existiría una necesidad de que se establezca un nuevo orden; todo dentro de un mundo aparentemente real. Por el contrario, los personajes tomaron decisiones que los llevó a una falta de identidad por estar con otros, a tal grado que Psique tuvo que morir para tener una aceptación, y Eros se arrepentiría

de sus propias decisiones y acciones, como el hecho de abandonar a su amada.

Una vez contemplando lo anterior, será preciso mencionar la dicotomía entre el mito y la representación de la escultura, ya que lo que se observa es un momento en específico que no brinda más contextualización acerca de la historia del suceso, es así que el estándar que se pretendía expresar o alcanzar durante el neoclasicismo era la belleza como un ideal, por lo tanto, esta se encuentra bien retratada en la obra que, a su vez, puede parecer una forma de enmascarar el trasfondo del propio mito debido a que éste no se enfoca en esta cualidad, sino que habla de cómo las emociones pueden desencadenar una ola de acciones que no son favorables para terceros y sobre todo para uno mismo; el claro ejemplo es la toma de decisiones que se encuentran condicionadas por Psique y Eros con el propósito de que es lo mejor para sí mismos, haciendo parecer que el amor resolvió todo, lo que se ve reflejado en el hecho de que Psique saliera de una relación que no le beneficiaba en nada; por su parte, Eros fue lastimado por ella debido a su curiosidad de contemplar algo desconocido que atrajo su atención y éste, al no saber cómo reaccionar ante una situación inesperada y al querer saber de su destino, decidió escapar del mismo para ver si había una consecuencia diferente. También se puede apreciar una relación con dos fuerzas que rigen a los seres humanos y, en este caso, a seres mitológicos, la vida y la muerte; la primera ligada a Cupido o Eros, y la segunda a Psique, no obstante, ambos se ven condicionados por el amor como una

razón para vivir, e incluso para morir, tomando en cuenta la visión del amor platónico que se mencionó con anterioridad; por lo tanto ¿qué hay más perfecto que la vida? es así que la escultura puede transmitir la belleza que existe dentro de una historia trágica, dependiendo de cómo el espectador decida interpretarlo; en este sentido, considero que una forma de hacerlo es dejarse llevar por el mito trágico, ver la belleza del amor en todos sus contrastes así como el amor estético hacia la escultura, contemplando al objeto y su propio concepto desde la admiración y el anhelo.

Todo esto desde la perspectiva artística, histórica y mitológica; pero ¿qué hay de aquellos que sólo ven una pieza de mármol? Puede resultar una postura insensible, sin embargo, no creo que se deba considerar de esa forma ya que podría fundamentarse que el arte es subjetivo, y no necesariamente debe existir una interpretación tan compleja para apreciar o darle una significación a una escultura; al ser parte de la cultura material adquiere un gran número de creencias que influyen en la forma que visualizamos el mundo que nos rodea, y como historiadora en formación sé la importancia de la misma, no obstante, al tener en cuenta que no todos tienen una formación histórica, invito a “leer” cualquier tipo de arte, y en este momento la escultura “Psique reanimada por el beso del amor”. Es probable que genere un sentimiento de admiración, duda, desagrado o simplemente se contemple por su existencia; en ese instante el escultor y su obra habrán cumplido su objetivo: ser una expresión artística, tal y como lo refiere

Samuel Cook en *Global Objects: Toward a Connected Art History*:

*“Los objetos, más que simples reflejos de valores estáticos, son entidades complejas que desafían una categorización fácil. Actúan como agentes simbólicos activos que surgen en contextos específicos y pueden cambiar de forma, uso o valor a medida que se desplazan por el espacio y el tiempo.”*<sup>12</sup>

De esta manera, el espectador tiene la capacidad de poder hacer hablar a los objetos iniciando una descripción visual, después considerar su procedencia y al final una deducción del mismo; sin embargo, a veces uno olvida la especulación lo cual podría llevarnos a una imaginación que no necesariamente tiene que caer a un sentido histórico, simplemente darle un reconocimiento e ir transformando los símbolos en función a nuestros sentimientos.

En cambio, la escultura nos brinda un panorama para estudiar cómo la sociedad se ha transformado con el paso del tiempo, entender el por qué el ser humano en una época y espacio determinado le daba una importancia a la estética de las cosas y no contemplarlo desde un paradigma donde “predominaban los sentimientos más puros en ese entonces”, simplemente nos enfrentamos a un problema de percepción, valoración y emoción desde nuestro contexto actual; un caso que, en numerosas ocasiones, los historiadores han pasado por alto o han optado por ignorar al no considerarlo relevante ya que no brinda la suficiente información para un estudio hist-

órico, siendo un gran ejercicio para metodologías y categorías analíticas que pueden ser herramientas fundamentales para los historiadores y aquellos investigadores sociales, políticos o culturales. Convirtiéndose los momentos históricos en universos emocionales sujetos a interpretaciones que van más allá de la razón tratando de crear nuevas vías de comprensión hacia un mejor entendimiento histórico en un futuro ya que, si nos fundamentamos en estudiar lo que se nos presenta, podría haber hablado en este ensayo de la técnica escultórica, así como del trabajo que se le dio al mármol, no obstante, sería una visión muy reduccionista y selectiva en mi percepción artística, histórica y, sobre todo, humana.

Además, es valioso que ante un mundo lleno de maravillas y tragedias que sean plasmadas a través de obras de arte sin importar su época, me parece la forma más acertada de expresar tu propia mentalidad; hago la suposición que a Antonio Canova le apasionaba tanto lo que hacía que quiso manifestarlo de cualquier manera, tanto en pintura como en escultura y no podemos descartar en su totalidad que el mito de Psique y Eros fue algo en lo que se sintió identificado, lamentablemente no conocemos el motivo exacto de la realización, aún así, si nos cuestionáramos más a menudo este tipo de situaciones visualizaríamos a los grandes personajes históricos como lo que fueron: personas; las mismas que se les dio un reconocimiento en el mejor de los casos durante su vida, y a otros muchísimo tiempo después de que fallecieran, sin embargo imaginar lo que pu-

dieron sentir, cómo el odio, el amor, la frustración, la esperanza, la desilusión, la espiritualidad, entre otras cosas, forman parte fundamental de cada personaje que en la actualidad no nos parece nada ajeno.

En conclusión, puedo decir que la escultura “Psique reanimada por el beso del amor”, posee una historia particular desde su mitología como el contexto de su propia realización, y todo lo que evoca en una pieza de mármol se convierte en un laberinto de emociones, sentimientos e interpretaciones, no obstante, lo que prevalece es el amor; éste se ve interpretado de diversas formas por todas las personas que se detengan a analizar la escultura y el mito; se puede entender como aquella vía del enamoramiento más sincero y puro o como aquel que te vuelve dependiente, la desventura de la vida que nos deja caer en el momento; o la pasión eterna ligada con sentimientos de curiosidad, traición, celos, tristeza, ilusión, entre otros. Y, hasta cierto punto, que el espectador pueda sentirse identificado, es decir, saber que la escultura tiene la capacidad de expresar los diferentes tipos del amor que han logrado perdurar a lo largo de la historia, puede que tenga sus variaciones en función a la narrativa pero esta misma se encuentra presente y se ha mantenido gracias a la creación del escultor Antonio Canova y, sobre todo, a los protagonistas de este amor eterno: Psique y Eros, donde no solo quedan retratados en el devenir humano de manera oral o escrita, también de manera gráfica plasmando un momento esencial para comprender su propia historia y conocer la que le rodea.

Con esto se le debe dar una mejor significación a la importancia de la cultura material y en este caso al arte, ya que nos brinda un sinnúmero de detalles que a primera vista de las personas parecen imperceptibles e incluso inexistentes; pero todo aquel que tenga un acercamiento por la historia, incluso en tener curiosidad por el arte, puede profundizarse en el mundo que hay detrás de los libros y textos que en algún momento nos pueden parecer tediosos para estudiar. En definitiva, este ensayo ha intentado ser una puerta de entrada a la Historia a través del arte, con la intención de que éste no sólo ilustra el pasado, sino que lo humaniza. En este sentido, el arte se convierte en una llave poderosa para comprender los contextos históricos desde las emociones y la sensibilidad; por su parte, al adentrarnos en la inspiración y el método del escultor como alguien apasionado y detallista, comprendemos que cada una de sus obras buscaba algo más que la propia perfección, anhelaba impactar al espectador, ya sea identificándose, quizás despertar una memoria o una emoción; y es aquí donde probablemente en esta intención invisible, hace que el arte se vuelva en historia. En el caso de Psique y Eros se reflexiona sobre cómo la mitología que en algún momento de nuestras vidas nos fue presentada como un mundo mágico y lleno de dioses, también nos revela un lado profundamente humano, con cuerpo, alma y emociones los que son capaces de trascender en tiempo, el espacio y la historia.

*“Esta historia de amor y unión, durará por siempre. Pragma.”*

## Notas al pie

1. Grupo escultórico de piedra blanda realizadas de 1775 a 1776.
2. Escultura realizada en 1779.
3. Gian Lorenzo Bernini fue un arquitecto, dibujante y pintor italiano; mejor conocido como uno de los exponentes del Renacimiento en el Barroco durante el siglo XVII.
4. Para hallar más imágenes de la obra en cuestión, visite: Louvre Site des Collections, “L’Amour et Psyché à demi couchée”. *Musée du Louvre*, s/f.
5. Dicha cita se conoce que forma parte de manuscritos, cartas, notas de viaje que en algún momento realizó Antonio Canova, sin embargo este extracto se encuentra en: Marisol Román, “Psique reanimada por el beso del amor (1793)”. *Blog Marisol Román*, 15 de febrero de 2025.
6. Javier Hernando Carrasco, “Escultura y teoría neoclásica. A propósito de un discurso de Antonio Solá en la Academia Romana de San Luca”, *Norba Arte*, núm. 11, s/v (1991): 120.
7. *La Metamorfosis* o *El asno de oro*, es una novela de la literatura greco-romana escrita por Apuleyo en el siglo II d.C.
8. Lucio Apuleyo [c. 125-c. 170 a.n.e.], “El cuento de Eros y psique (El asno de oro - Apuleyo)”, 8.
9. En función a la mitología griega, “sueño estigio” se convierte en un sinónimo de muerte.
10. En otras versiones se le conoce a la hija como “Voluptuosidad”.
11. Juan A. León González, *Al comienzo era el amor... Los tiempos del colapso de la mascarada que engaña*, disertación de doctorado en Filosofía y Letras con especialidad en Psicología (San Juan: Facultad de Ciencias Sociales/Departamento de Psicología – Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras, 2010), 49-60.
12. Edward S. Cooke, *Global Objects: Toward a Connected Art History* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2022), 11.

## Bibliografía

- Bolaño, Emilio. "Eros y Psique. Uno de los besos más famosos de la historia del arte." HA! (Historia / Arte). 17 de febrero de 2025. Disponible en [<https://historia-arte.com/obras/eros-y-psi-que-de-canova>].
- Cooke, Edward S. Global. *Objects: Toward a Connected Art History*. New Jersey: Princeton University Press, 2022.
- Fernández Guerrero, Olaya. "El Mito de Eros y Psique: Mirada y deseo de alteridad". *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política*, s/v, núm. 15 (2019): 64-79. Disponible en [<https://doi.org/10.1344/oxi.2019.i15.28538>].
- Hernando Carrasco, Javier. "Escultura y Teoría Neoclásica. A propósito de un discurso de Antonio Solá en la Academia Romana de San Luca." *Norba Arte- Universidad de Extremadura*, s/v, núm. 11 (1991): 117-125. Disponible en [[https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/8728/6/0213-2214\\_11\\_117.pdf](https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/8728/6/0213-2214_11_117.pdf)].
- León González, Juan A. *Al comienzo era el amor... Los tiempos del colapso de la mascarada que engaña*, disertación de doctorado en Filosofía y Letras con especialidad en Psicología. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales/Departamento de Psicología – Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras, 2010. Disponible en [[https://www.proquest.com/pqdtglobal/citedreferences/MSTAR\\_737532152/D74845474B204EF3PQ/1](https://www.proquest.com/pqdtglobal/citedreferences/MSTAR_737532152/D74845474B204EF3PQ/1)].
- Museo Correr, "Neoclassical Rooms and Canova Collection". *Fondazione Musei Civici Venezia*, 17 de febrero 2025. Disponible en [<https://correr.visitmuve.it/en/il-museo/layout-and-collections/neoclassical-rooms/>].
- Museo Nacional del Prado, "Canova, Antonio", Fundación de Amigos del Museo del Prado. 17 de febrero de 2025. Disponible en [<https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/canova-antonio/969f3e60-0cc0-4318-8772-5d242803b61a>].
- Louvre Site des Collections, "L'Amour et Psyché à demi couchée". *Musée du Louvre*, s/f. Disponible en [<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010091976>].
- Lucio Apuleyo, "El cuento de Eros y Psique (El asno de oro - Apuleyo)". *IES Miguel Servet* (Zaragoza, España), 23 de abril de 2025. Disponible en [<https://www.iesmiguelservet.es/wp-content/uploads/2015/12/El-cuento-de-Eros-y-Psique-El-asno-de-oro.-Apuleyo.pdf>].
- Ogaz Sotomayor, Julieta. "Cultura Material para el estudio de la historia e historia del arte: estado de la cuestión y algunas aproximaciones metodológicas". *Humanidades*, s/v, núm. 16 (2024). Disponible en [<https://doi.org/10.25185/16.2>].
- Pirela Sojo, Fanny. "Neoclasicismo". *Enciclopedia Humanidades*, 15 de febrero de 2025. Disponible en [<https://humanidades.com/neoclasicismo/>].
- Román, Marisol. "Psique reanimada por el beso del amor (1793)". *Blog Marisol Román*, 15 de febrero de 2025. Disponible en [<https://www.marisolroman.com/publicaciones/psique-reanimada-por-el-beso-delamor-1793>].

## Bibliografía

- Sala, Álex. "Psique y Eros: Una Historia de Amor entre una Humana y un Dios". *Historia National Geographic*, s/f. Disponible en [[https://historia.nationalgeographic.com.es/a/psique-eros-historia-amor-entre-humana-dios\\_20876](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/psique-eros-historia-amor-entre-humana-dios_20876)].
- Tarrida, Carolina. "Apuleyo: El Asno de Oro". *NODVS*, vol. V, s/n (2003). Disponible en [<https://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=75&rev=19&pub=2>].

## Transgresión ritual: Las *ahuianimeh* en la religiosidad y ritualidad nahua

*Ritual Transgression: The Ahuianimeh in Nahua Religiosity and Rituality*

**Jesús Herrera Sánchez**

Licenciatura en Historia – Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Estudios Superiores Acatlán)

Recepción: 24 de febrero 2025

Aceptación: 19 de abril 2025

### Resumen

*Ahuiani* –pluralizado en *ahuianimeh*– es un vocablo utilizado para nombrar a un grupo social del mundo nahua prehispánico. En investigaciones de otros historiadores se ha continuado con el discurso de entender a las *ahuianimeh* como “prostitutas” –discurso que se originó en las interpretaciones de frailes y cronistas desde el siglo XVI, que traducen el vocablo como “puta, desvergonzada” y que se ha mantenido a lo largo de los siglos esa concepción de la *ahuiani*– y, por consecuencia, también como una persona no grata entre el resto de la población nahua, predisponiendo el concepto a ser entendido como negativo y al grupo social como discriminado.

El presente ensayo hace una crítica a tal paradigma inserto en los escritos en torno a esta figura, paradigma considerado aún no superado, ya que en las investigaciones de los contemporáneos aún se conserva la idea de la *ahuiani* como una mujer que presta un servicio sexual a grupos específicos —como los guerreros— a cambio de un pago en especie. Para superar este paradigma tan inserto en las mentes contemporáneas, se llevó a cabo una investigación que dió por resultado el presente ensayo.

La *ahuiani* no se halla representada en gran cantidad dentro de las fuentes prehispánicas y del siglo XVI, lo cual limita nuestro campo de referencia y comparación. Previendo esta dificultad, la investigación buscó tres bases fundamentales de análisis en función a las fuentes escritas: la etimología —del vocablo—, el mito —de la deidad patrona de las *ahuianimeh*— y el rito —en los cuales participaron activamente las *ahuianimeh*.

En función a ello, el ensayo presenta esa investigación, la cual comenzó analizando el vocablo etimológicamente, demostrando la discrepancia entre la traducción de *ahuiani* del siglo XVI y la traducción actual, pasando de “puta” a “alegradora”. Esta contradicción se reafirma con las descripciones de las mujeres consideradas *ahuiani* y su actividad social, para demostrar desde un principio que el sustento de la investigación son discrepancias identificables.

Con estas contradicciones primarias, se hizo un análisis de mitos y ritos en los que las *ahuianimeh* se hallaran presentes. Para el primer caso, nos enfocamos en quien se considera —y demuestra— era su patrona religiosa: Xochiquetzal. A través de los mitos de transgresión de esta deidad, se reformula la comprensión de los conceptos de transgresión y reciprocidad, comprendiendo a la transgresión sexual como “un mal necesario” para el correcto funcionamiento de las sociedades nahuas.

Una vez entendido el mito, se analizó a la *ahuiani* en el rito, para lo cual se recuperó una cantidad aceptable de ejemplos en los que las *ahuianimeh* participaban activamente en ritos religiosos, demostrando con eso lo ilógico de concebir a la *ahuiani* como alguien despreciable para la sociedad.

Finalmente, se teoriza la posibilidad de que la *ahuiani* tenga dos formas diferentes de intervenir dentro de la religiosidad nahua, siendo la primera una intervención de la *ahuiani* como ofrenda durante el rito, y la segunda entendiendo a la *ahuiani* como medio de comunicación entre el sacrificado y la deidad, para lo cual, a través de relaciones sexuales (transgresión), crea el ambiente óptimo para el rito y la comunicación humano-dios.

**Palabras clave:** *Ahuiani*, *ahuianimeh*, prostituta, Sahagún, nahua, mito, transgresión, rito.

### **Abstract**

*Ahuiani* —pluralized as *ahuianimeh*— is a term used to designate a social group in the pre-Hispanic Nahua world. In the research of fellow historians, the discourse of understanding the *ahuianimeh* as 'prostitutes' has continued —a discourse that originated in the interpretations of friars and chroniclers from the 16th century, who translated the term as 'whore, shameless' and which has maintained this conception of the *ahuiani* throughout the centuries— and consequently, it is also viewed as an undesirable person among the rest of the Nahua population, leading the concept to be understood negatively and the social group to be discriminated against.

This essay critiques such a paradigm found in the writings surrounding this figure, a paradigm still considered unresolved, as contemporary research continues to preserve the idea of the *ahuiani* as a woman who provides sexual services to specific groups —such as warriors— in exchange for goods. To overcome this deeply ingrained paradigm in contemporary minds, an investigation was conducted, resulting in the present essay.

The *ahuiani* is not prominently represented in pre-Hispanic sources and those of the 16th century, which limits our reference and comparison field. Anticipating this difficulty, the research sought three fundamental bases of analysis based on the written sources: etymology —of the term—, myth —of the deity patroness of the *ahuianimeh*— and ritual —in which the *ahuianimeh* actively participated.

Based on this, the essay presents this research, which began by analyzing the term etymologically, demonstrating the discrepancy between the 16th-century translation of *ahuiani* and the current one, shifting from 'whore' to 'joy-bringer.' This contradiction is reaffirmed with the descriptions of the women considered *ahuiani* and their social activity, demonstrating from the outset that the foundation of the research lies in identifiable discrepancies.

With these primary contradictions, an analysis of myths and rituals in which the *ahuianimeh* participated was conducted. For the first case, we focused on the one considered—and demonstrated—to be their religious patroness: Xochiquetzal. Through the myths of transgression involving this deity, the understanding of the concepts of transgression and reciprocity is redefined, understanding sexual transgression as 'a necessary evil' for the proper functioning of Nahua societies.

Once the myth was understood, the *ahuiani*'s role in rituals was analyzed, recovering an acceptable number of examples in which the *ahuianimeh* actively participated in religious rites, demonstrating the illogical nature of perceiving the *ahuiani* as someone contemptible to society.

Finally, the essay theorizes the possibility that the *ahuiani* may have two different ways of intervening within Nahua religiosity: the first being the intervention of the *ahuiani* as an offering during the ritual, and the second understanding the *ahuiani* as a means of communication between the sacrificed and the deity. In this case, through sexual relations (transgression), she creates the optimal environment for the ritual and human-divine communication.

**Keywords:** *ahuiani, ahuanimeh, prostitute, Sahagún, Nahua, myth, transgression, ritual.*

## Introducción

Entre los distintos grupos existentes dentro del entramado social nahua prehispánico, podemos hallar todo tipo de individuos: desde los más enaltecidos (tequihua-s y tecuhtli-s) hasta los más repudiados; entre estos últimos, se encuentra nuestro sujeto de estudio: *las ahuanimeh*. El objetivo de esta investigación es demostrar la realidad social por la que atravesaba este grupo mediante su participación en la religión nahua, así como hallar la relevancia de su participación en las actividades rituales; para ello, se ha comenzado por revisar la etimología de la

palabra y la contradicción de sus traducciones. Encontrando tales discrepancias, se analiza la presencia y relación de la *ahuiani* con los mitos y los ritos nahuas, con lo cual se reconoce la importancia de las *ahuanimeh* en el mundo nahua y, por consecuencia, se combate al paradigma de entender a estas como "prostitutas".

Los dos grandes pilares del estudio de las *ahuanimeh* son Guilhem Olivier y Miriam López Hernández, siendo esta última la autora del texto titulado *Ahuanime: las seductoras del mundo nahua prehispánico*,

aquel con el compendio más amplio de referencias a la *ahuiani* en cuento a fuentes primarias. Aunque ha habido escritos sobre la sexualidad mesoamericana, se suele reducir a la *ahuiani* a “prostituta”, por lo cual me parece importante que ambos autores –Olivier y López– la analicen en búsqueda de una nueva interpretación.

Siguiendo esta línea revisionista en torno a las *ahuianimeh*, se presenta este ensayo como un intento por reubicarlas en la gran estructura jerárquica nahua.

### **Ahuiani: ¿Quién y cómo es?**

La *ahuiani* –pluralizado en *ahuianimeh*– se ha entendido como la contraparte negativa al estándar de moralidad nahua; dicho de otra forma, representa los más grandes males en el comportamiento humano. En *Exhortación de un padre a su hijo* –rescatado por el padre Andrés de Olmos–, el ideal humano se reduce a la frase:

*“En fin, no vivas descuidadamente, no andes trotando desvariadamente, no hagas con negligencia las cosas frente a las personas, junto a la gente. Sólo pacíficamente, sólo tranquilamente condúcete, porque es bueno, porque es recto. Humíllate, inclínate humildemente, baja la cabeza, contento.”*<sup>1</sup>

“Moderación” es la palabra con la que se puede describir la moralidad ideal nahua. En ese sentido, la *ahuiani* es descrita como la inmoderación hecha persona. Si comparamos las actividades de la buena y mala mujer a través del autor que mejor ha profundizado en ellas –es decir, San Bernardino de Sahagún–, vemos un reflejo inverso de las mismas características.

(Figura1)

Entonces, podemos aventurarnos a pensar que lo que definiría a la *ahuiani* son sus actividades sociales: es aquella que tiene comportamientos específicos dentro de la sociedad nahua y, por consecuencia, sería también un adjetivo que engloba toda una serie de vocablos que evocan un actuar específico.

Sin embargo, al introducimos a la etimología de la palabra, encontramos que *ahuiani* proviene del vocablo *ahuia*, definido por Rémi Simeón como “[...] tener lo necesario, estar contento, satisfecho”.<sup>2</sup> Esto se magnifica al buscar el término dentro del Gran Diccionario Náhuatl, ya que, entre las múltiples definiciones, hallamos “deleitarse, estar contento, holgarse, alegrarse”, es decir, todos sinónimos de lo mismo: alegría. Pero es curioso lo que sucede al buscar la palabra completa en el mismo diccionario, ya que las traducciones cambian completamente de sentido, definiendo *ahuiani* como “ramera, mala mujer, puta, deshonesta, desvergonzada”. ¿Por qué se transforma el vocablo de tan radical manera al aplicarlo a una mujer?

Es importante destacar que, en el mundo nahua, la felicidad y alegría no son vistas negativamente, como bien lo expresa Bartolomé de las Casas cuando escribe que:

*“[...] entre otras fiestas que le hacían era en las tarde hacer por todos los barrios y plazas de la ciudad los bailes y danzas que acostumbraban y que llaman ellos mitote, como en las islas llaman areitos, donde sacan todas sus galas y riquezas, y con ellas se emplean todos, porque es la principal manera de regocijo y fiestas.”*<sup>3</sup>

La felicidad y regocijo no son penados por la moralidad nahua, la cual podría ser una de las interpretaciones más sencillas para el giro lingüístico que parece tener el vocablo. Anteriormente respondí a este giro teorizando una característica polisémica de la palabra *ahuiani*, entendida como el nombre de un grupo social presente en la jerarquía nahua y, a su vez, un insulto utilizado coloquialmente para referirse a actividades que se podrían relacionar con el gremio pero que no son necesariamente las únicas características de este.

Bajo esta premisa iniciaremos la investigación: *ahuianimeh* –entendida como alegradora– hace referencia a un gremio cuyas actividades sociales y religiosas son importantes para la sociedad nahua y, al mismo tiempo, utilizada como un insulto –prostituta– en contra de mujeres con una características específicas que las relaciona con la comunidad de las *ahuianimeh*; tal característica serán las relaciones sexuales no reproductivas. Es válido preguntarnos: ¿de dónde proviene esta carga sexual que identifica a las *ahuiani*, ya sea tanto como insulto como con gremio?

### **Mitos y ritos: Xochiquetzal y las *ahuianimeh***

*“Y más, dezían que las mugeres labranderas eran casi todas malas de su cuerpo, por razón que hovieron en el origen del labrar de la diosa Xuchiquétzal, la cual les engañava; y esta diosa también les dava sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas.”<sup>4</sup>*

Con este fragmento tenemos una doble información sobre la deidad llamada Xochi-

quetzal: patrona de las labranderas –mujeres que hacen labores de costura– íntimamente relacionada con un aspecto sexual. En su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Diego Durán dice que Xochiquetzal

*“[...] era abogada de los pintores y de las labranderas y tejedoras de labores de los plateros entalladores [...] y de todos aquellos que tenían oficio de imitar a la naturaleza tocante acosa de labor o dibujo todos tenían a esta diosa por su abogada y su fiesta muy solemnizada de ellos.”<sup>5</sup>*

Es interesante que, aunque no se hace una alusión directa a las *ahuianimeh*, siempre se relaciona a Xochiquetzal con estas. Pareciera que sólo es Sahagún el que hace referencia – como en el primer párrafo citado en este apartado– a que las *ahuiani* –las malas de su cuerpo– tienen relación con Xochiquetzal. Lo mismo pasa en el *Tonalpohualli* de este autor, donde se menciona que aquellas quienes nacen en el signo flor tienen una mayor tendencia a ser disolutas, principalmente en el aspecto sexual. Pero hay otro detalle en Durán que desvela un mayor acercamiento entre este gremio y la deidad; él escribe: *“[L]os plateros pintores entalladores labradores y tejedoras traían vestida a la misma manera que la Diosa Xochiquetzalli hemos contado que estaba la cual representaba a la Diosa viva [...] y así la sacrificaban.”<sup>6</sup>* ¿Cómo está vestida y ataviada la deidad? El mismo Durán la describe como:

*“[...] una muger moza con una coleta de hombre cercenada por la frente y por conjunto a los hombres: tenía unos zarcillos de oro y en las narices un joyel de oro colgado que le caía sobre la boca: tenía en la cabeza una guirnalda de cuero colorado tejida una trenza a la cual a los lados salían unos plumajes redondos muy galanos verdes a manera de unos cuernos tenían una camisa azul muy labrada de flores tejidas y plumería con unas naguas de muchos colores: en ambas manos tenía dos rosas labradas de plumas con muchas estampitas de oro como piujantes por todas ellas, y tenía los brazos abiertos como muger que bailaba.”<sup>77</sup>*

Por la anterior descripción podemos asumir que se trata de una mujer ricamente ataviada, con plumas y joyas por todo su cuerpo –las cuales simbolizan abundante riqueza, contrastando a su vez con la moralidad nahua que dicta ser moderado. Según Miriam López Hernández, las siguientes son las características físicas de la *ahuaniméh*:

*“[Según los testimonios de los informantes de Sahagún] [...] eran vanidosas, se ataviaban y adornaban excesivamente, se pintaban el rostro, las mejillas con axin (ungüento amarillo de la tierra) y con otros colores más, de manera que gustaban lucir «buen rostro». Igualmente se destaca que preferían llevar los cabellos sueltos y otras veces con algún peinado combinado, es decir, que a veces se arreglaban la mitad de la cabellera trenzada y la otra mitad suelta ya sea sobre la oreja o el hombro.”<sup>78</sup>*

Encontramos, nuevamente, la opulencia como característica de ambos personajes –deidad y gremio–, con lo cual podemos comenzar a relacionarlos desde su apariencia y forma de vestir. Pero la unión entre estas va más allá, ya que se remite al pasado mítico nahua. Salvador Díaz Cíntora escribe que “[E]l nombre de nuestra diosa no sugeriría de inmediato como, digamos, el de *Tlazoltéotls*, diosa de la basura, este tipo de asociaciones. Solo interpretado en función de los mitos [...] asume el nombre de la diosa una connotación carnal, vaga [...]”<sup>79</sup> Son tres los mitos que nos ofrecen una relación entre la actividad sexual –en dos casos, ilícita– y *Xochiquetzal*:

- *Yappan*

Díaz escribe “[...] el alacrán simboliza la victoria de la sensualidad de *Xochiquetzal* sobre la ascesis [reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud]”.<sup>10</sup> *Yappan* fue un sacerdote que habitó uno de los soles previos al Nahui Ollin; al enterarse que su sol sería destruido y sus iguales convertidos en animales, inició un ayuno sexual con el cual pretendía ganarse el favor de los dioses para recibir características importantes al ser convertido en animal. Entonces los dioses observaron que sería transformado en un alacrán con piquete mortal –simbolizando la posibilidad de decidir si alguien vive o muere–, poder que no vieron con buenos ojos, por lo que enviaron a *Xochiquetzal* para quebrantar su abstinencia. *Xochiquetzal* logró seducirlo, provocando que disminuyera su poder con la reducción de la mortalidad de su piquete.

De este relato podemos destacar dos situaciones: la primera es que Xochiquetzal contiene una carga sexual enorme, ya que fue la diosa que, por sus características, se asumió posibilitada para seducir a Yappan, hecho que demuestra su relación con el aspecto sexual de las *ahuianimeh*; segunda, que la transgresión sexual no era vista negativamente cuando traía consigo una función importante; esto lo analizaremos con mayor profundidad más adelante.

- *Tezcatlipoca*

En su Historia de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo cuenta que:

*"[A] esta diosa Xochiquetzal celebraban fiestas cada año con mucha solemnidad, y a ella concurrían muchas gentes donde tenía su templo dedicado. Dicen que fue mujer del dios Tlaloc, dios de las aguas, y que se la hurtó Tezcatlipuca, y que la llevó a los nueve cielos y la convirtió en diosa del bien querer."*<sup>11</sup>

Katarzyna Szoblik añade mayor detalle al mito contándolo de la siguiente manera:

*"[...] antes de que aparecieran los seres humanos en la tierra, vivía allí una diosa joven y hermosa, llamada Xochiquetzal, 'Plumaje Precioso', que de día y noche era bien guardada por su compañero Piltzintecuhtli y sus sirvientes. De allí fue raptada por Tezcatlipoca, un dios de características solares, brujo y burlador por excelencia, quien había hechizado a sus guardas y a ella misma para llevársela y convertirla en la 'diosa de bien querer'.*

*Xochiquetzal fue pues la primera mujer hechizada con fines amorosos y, por consiguiente, se convirtió en la patrona de relaciones sexuales ilícitas."*<sup>12</sup>

En este caso también podemos identificar el aspecto sexual de Xochiquetzal, adelantándose Katarzyna Szoblik a definirla como patrona de las relaciones sexuales ilícitas. Importante es observar que, en este caso, no podemos aventurarnos a afirmar que la transgresión sexual tuvo una función importante, pero sí podemos destacar que, en este caso, no fue Xochiquetzal quien sedujo directamente a Tezcatlipoca, sino que fue este quien la raptó tras sentirse atraído por la Diosa. Aunque nos hallamos frente a un caso bastante particular, es relevante rescatarlo por la cuestión anteriormente explicada.

- *Ce Ácatl Topiltzin*

Finalmente, el relato más conocido y referido es el que narra el caso de Topiltzin y Xochiquetzal. Este es referido por Diego Durán en el Libro de los Ritos, donde cuenta que

*"[...] estando él [Topiltzin] ausente de su retraining, con mucho secreto, le habían metido dentro a una ramera, que entonces vivía, muy deshonesta, que había nombre Xuchiquetzal. Que volviendo Topiltzin a su celda, ignorando lo que dentro había, habiendo aquellos malvados publicado cómo Xuchiquetzal estaba en la celda de Topiltzin para hacer perder la opinión que dél se tenía y de sus discípulos. De lo cual, como era tan casto y honesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propu-*

so su salida de la tierra.”<sup>13</sup>

En este caso, el relato no dice explícitamente que ocurra alguna transgresión sexual, sino que fue sólo un “chisme” lo que llevó a que se creyera que Topiltzin había mantenido relaciones sexuales con Xochiquetzal. En otras versiones se habla de una transgresión sexual llevada a cabo por Topiltzin en contra de Xochiquetzal; en consecuencia –tanto de una como de otra versión–, Topiltzin se ve en la necesidad de abandonar su ciudad, destruyéndose finalmente.

¿Qué tienen en común estos tres mitos? La transgresión sexual como consecuencia y causa a su vez. Para el caso de Yapan, el suceso es consecuencia de que las deidades no deseen darle tanto poder a un ser y funge como causa en el sentido de que cambiará totalmente al alacrán y su veneno. En cuanto a Tezcatlipoca, será consecuencia de la lujuria, pero también causa de disputas entre deidades por el robo de Xochiquetzal. Final y más claramente, para Topiltzin será consecuencia de que Tezcatlipoca desee expulsarlo de la ciudad, pero también causa de la destrucción de esta. En ese sentido, la transgresión sexual da sentido al cambio, y aunque pudiera parecer muy aventurado concluir esto únicamente a través de tres mitos, tangamos siempre presente toda la carga sexual del cosmos nahua en general.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se relata que “[E]ste dios [tonacatecuhtli] y diosa [tonacacihuatl] engendraron cuatro hijos [...]”,<sup>14</sup> mismos serán las cuatro deidades creadoras, los cuatro *tezcatlipocas*. Estos no fueron creados, sino engendrados, consecuencia de una actividad sexual.

Dentro de la macroestructura del cosmos mesoamericano, la sexualidad se halla intrínseca en procesos subestructurales: la cacería, según Wilhelm Olivier, es vista como una actividad en sí misma:

*“[...] un encuentro sexual se inserta en un contexto cinagético [de cacería] cuyo desenlace es la muerte del cazador lúbrico. [...] La cacería y la sexualidad aparecen estrechamente imbricadas en estos relatos, cuyo desenlace puede ser la captura de mujeres, de presas de caza o bien la seducción y la muerte de los cazadores imprudentes o lúbricos.”*<sup>15</sup>

No puedo aventurarme a desentrañar las ideas de Olivier en un solo párrafo, pero sí puedo tratar de explicarlas de manera más sencilla: cacería, sexo y guerra tienen una estructura parecida, ya que constan de una dualidad de sumisión –cazador-presa, activo-pasivo, captor-cautivo y todos estos insertos en la dualidad masculino-femenino– y una actividad peligrosa, es decir: uno podría morir cazando, guerreando o perder su *tonalli* durante la actividad sexual. Lo descrito tiene como fin último la creación de un bien mayor por el que es digno ponerse en peligro –carne para comer, sexo para engendrar, cautivos para ofrendar.

Entendiendo la enorme carga sexual que rodea las actividades más importantes en la sociedad nahua –ir a la guerra, cazar y tener descendencia–, podemos comprender que las relaciones sexuales no necesariamente son vistas negativamente. Sobre esto, María Alba Pastor escribe:

*“Los españoles llegados a las nuevas tierras consideraron que sus pobladores eran esencialmente carnales (mortales, terrenales, materiales, corruptibles), se guiaban por sus bajos instintos y por eso cometían todo tipo de pecados de la carne: pecados debido a la debilidad de la carne que conducen a la inmortalidad, la impureza y el desenfreno, pecados cometidos por relaciones con fuerzas sobrenaturales satánicas como la idolatría y las hechicerías; pecados causados por la irascibilidad que producen enemistades, pleitos, celos, iras y contiendas; pecados por actitudes egoístas y envidiosas que desunen y crean sectas, partidos religiosos y herejías; y pecados de lascivia y embriaguez [...].”<sup>16</sup>*

La connotación negativa de las relaciones sexuales mesoamericanas no necesariamente proviene de una moralidad totalmente prehispánica, sino de una percepción europea que afectó a sus informantes, quienes hicieron que su discurso en torno a la sexualidad se encontrara más cercano al de los conquistadores. Con esta idea concuerda Itzá Eudave, quien dice que

*“Ruiz de Alarcón, igual que otros cronistas, no comprendió el pensamiento de los indígenas. Los horrores que invadía a los europeos también llegaron al ‘nuevo mundo’ a través de su pensamiento. Lo monstruoso se hacía presente en la cultura de los pueblos indígenas [...].”<sup>17</sup>*

y continúa...

*“[Ruiz de Alarcón] nunca explica por qué son ilícitos los amores, pero al parecer sigue la misma línea que Sahagún marcó varios años antes, al decir que eran torpes porque en su pensamiento el amor carnal era negativo y una manera de caer directamente en manos del diablo [...].”<sup>18</sup>*

Entonces, si las relaciones sexuales son vistas negativamente por la influencia de los europeos, ¿cómo era concebida la interacción sexual entre los nahuas?

### **Reciprocidad y transgresión**

La macroestructura del cosmos nahua se basa en la reciprocidad: el ser humano se levanta todos los días a alimentar a *tlaltecuhtli* con semillas de maíz. El esfuerzo de este labrador y el maíz que otorga a la deidad son alimento de esta. La deidad, por consecuencia, otorgará al ser humano una planta de maíz o una milpa completa para que se alimente; hay un proceso recíproco de ayuda. Esto se transmuta a complejos religiosos; por ejemplo, donde la ofrenda de corazones y sangre genera que la deidad otorgue dones a los ofrendadores. Pero la reciprocidad también se aplica de manera negativa: si el ser humano no cumple con su parte del proceso, la deidad no puede devolver nada y, en consecuencia, se ve afectada la reciprocidad del universo. El sol nos necesita para cumplir su andar y nosotros necesitamos de él para sobrevivir; sin el otro, uno no es capaz de subsistir.

Con la complejidad de las sociedades, una de las partes de esta reciprocidad –la ejecutada por el ser humano– se convertirá ya no sólo en una consecuencia de voluntad

humana de cooperar, sino en una obligación social y moral. Alicia Barabas lo resume en que “[S]i bien el don es un acto involuntario que se realiza por gusto, también supone, por lo común implícitamente, la obligación de retribuir. Sin embargo este compromiso ineludible es un pacto sancionable de manera moral, pero no jurídicamente”.<sup>19</sup> En el momento en que se inserta dentro de una conciencia colectiva, pasa de voluntad a obligación, “[...] en este sentido la reciprocidad puede ser entendida como una forma de control social apoyada en las sanciones sociales y sagradas que prescribe la normatividad sociocultural [...]”.<sup>20</sup>

Todo se hace con una intención, una función: la de cumplir con la reciprocidad, la función de que las acciones de uno contribuyan al correcto avance del cosmos. Curiosamente, entre las actividades con esa intención, podemos hallar la transgresión sexual. Miriam López Hernández explica que:

*“[L]a transgresión primigenia es el detonante de la circulación del tiempo en el cual aparece la tierra, la agricultura, el fuego, el sexo y, por ende, la procreación. Es decir, la transgresión mítica causa una disrupción que permite el paso de un estado precultural a uno cultural.”*<sup>21</sup>

¿Y cuáles son esas transgresiones primigenias? Aquellas llevadas a cabo por deidades, como la de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl para engendrar a los *tezcatlípocas*; y son todas aquellas veces en que Xochiquetzal fue raptada o buscó sedu-

cir a otro Dios. Entonces, tenemos frente a nosotros la transgresión sexual como consecuencia, pero también como causa del origen de nuevos tiempos y nuevas formas.

En este contexto, la transgresión dejaría de ser una actividad totalmente negativa —el uso de la palabra “transgresión” ya significa un conflicto para este punto— para entenderse como un mal necesario para iniciar con nuevos procesos. Y si la sexualidad nahua desde su propia perspectiva no implica necesariamente una carga negativa, ¿dónde quedan, entonces, las *ahuianimeh*?

### **Ahuianimeh, ofrenda y medio**

López Hernández ya nos da una explicación de la función ritual de las *ahuianimeh*:

*“Las visión sobre la prostitución entre los nahuas fue ambivalente. La prostitución era estigmatizada y repudiada socialmente; escandalizaba con su atavío, su actitud corporal y actividad sexual excesiva; sin embargo, su práctica era tolerada, pues no había penas judiciales contra ella. Por otro lado, cumplía un papel promovido por el Estados en algunas fiestas de las veintenas, ofreciendo entretenimiento sexual a los cautivos o a algunos personificadores de dioses; asimismo, las prostitutas llamadas maquí acompañaban a los militares en sus contiendas.”*<sup>22</sup>

Sin embargo, considero que podemos ser más exactos y profundizar en las evidencias de estas situaciones: en la *Historia general de las cosas...* de Sahagún tenemos menciones específicas sobre la participación

de mujeres –la mayoría probablemente *ahuani* o presentes entre los grupos de mujeres– en ritos específicos; cada caso se halla precedido por el tomo, libro y capítulo en que se encuentra la información dentro de la obra sahuaguntina:

**T1, LII, C5:** *Veinte días antes que llegase esta fiesta davan a este mancebo cuatro moças bien dispuestas y criadas para esto, con las cuales todos los veinte días tenía conversación carnal; y mudávanle el traje cuando le davan estas moças; cortávanle los cabellos como capitán y dábanle otros atavíos más galanes.*

**T1, LII, C7:** *La vigilia de esta fiesta cantavan y dançavan todas las mugeres, viejas y moças y muchachas; ivan asidas de unas cuerdas cortas que llevavan en las manos, la una por el un cabo y la otra por el otro. A estas cuerdas llamavan xochimécatl.*

**T1, LII, C11:** [...] *avía de morir, porque no llorasse ni se entristeciese, porque lo tenían por mal agüero; venida la noche en que había de morir, ataviávanla muy ricamente y hazíanla entender que la llevavan para que dormiese con ella algún gran señor; y llevávanla con gran silencio al cu donde había de morir.*

**T1, LII, C19:** *La segunda fiesta movable. En este mismo signo, en la séptima casa, hazían fiesta todos los pintores y las labranderas; ayunavan cuarenta días, otros veinte por alcançar ventura para pintar bien y para texer bien labores. Ofrecían a este propósito codornizes y encienso, y hazían otras cerimonias, los hombres al dios Chicoméxochitl, y las mugeres a la diosa Xochiquétzal.*

**T1, LII, C21:** *Acabado el areito, començavan otra manera de danças en que todos ivan travados de las manos; ivan dançando como culebreando. En estas danças entravan los soldados viejos y los bisoños y los tirones de la guerra. También en estas danças entravan las mugeres matronas que querían, y las mugeres públicas; durava esta manera de danças, en este lugar donde havían muerto los captivos, hasta cerca de la medianoche; dilatavan estas fiestas por espacio de veinte días hasta llegar en las calendas del otro mes que se llamava tocoztontli.*

**T1, LII, C23:** *Llevavan las maçorcas unas muchachas vírgines a cuestras, boeltas en mantas, no más de siete maçorcas cada una; echavan sobre las maçorcas gotas de azeite de ulli; envolvíanlas en papeles. Las donzellas llevavan todas los braços emplumados con pluma colorada, y también las piernas; poníanlas en la cara pez derretida que ellos llaman chapopotli, salpicada con marcasita.*

**T1, LII, C24:** *Veinte días antes de llegar a esta fiesta mudávanle las vestiduras con que hasta allí había hecho penitencia y lavávanle la tintura que hasta allí solía traer este mancebo. Y casávanle con cuatro donzellas con las cuales tenía conversación aquellos veinte días que restavan de su vida [...]. Las cuatro donzellas que le davan por sus mugeres también eran criadas en mucho regalo para aquel efecto; poníanlas los nombres de cuatro diosas, a la una llamavan Xochiquétzal, a la otra Xilonen, y a la tercera Atlatlan, y a la cuarta Uixtocioatl.*

En esta fiesta todas **las donzellas se afeitavan las caras y componían con pluma colorada los braços y las piernas, y llevavan todas unos papeles puestos en unas cañas hendidas, que llamavan tetéuitl; el papel era pintado con tinta.** Otras, que eran hijas de señores o de personas ricas, no llevavan papel, sino unas mantas delgadas, que llamavan canáoac; también las mantas ivan pintadas de negro a manera de vírgulas, de alto a baxo. Llevando en las manos estas cañas, con sus papeles o mantas altas, andavan la procesión con la otra gente a honra de este dios; y también bailavan estas donzellas con sus cañas y papeles assidos con ambas manos en derredor del fogón.

**También los sátrapas del templo dançavan también con las mugeres;** ellos y ellas bailando saltavan, y llevavan a este baile toxcachocholoa; quiere dezir "saltar o bailar de la fiesta de tózcatl".

Toda la gente del palacio y la gente de guerra, viejos y moços, dançavan en otras partes del patio, trabados de las manos y culebreando, a manera de las danças que los populares hombres y mugeres hazen en Castilla la Vieja. Entre éstos **también dançavan las donzellas, afeitadas y emplumadas de pluma colorada todos los braços y todas las piernas, y llevavan en la cabeça puestos unos capillejos compuestos,** en lugar de flores, con maíz tostado, que ellos llaman momóchitl, que cada grano es como una flor blanquíssima.

**T1, LII, C26: Diez días continuados bailava en el areito con mugeres que también bailavan y cantavan por alegrarla; eran todas las que hazían sal, viejas, moças y muchachas.** Ivan todas estas mugeres travadas las unas de las otras con unas

pequeñas cuerdas, la una assía de un cabo de la cuerda, la otra del otro, y así ivan bailando [...].

**T1, LII, C27: A los muy principales ivan alumbrando con sus hachas de tea adelante; y las mugeres que havían dançado juntávanse todas en acabando el areito, y los que tenían cargo de ellas llevávanlas a las casas donde solían juntarse.** No consentían que se derramassen, ni que se fuessen con ningún hombre, excepto con los principales si llamavan a algunas de ellas para darlas de comer; también a las matronas que las guardavan las davan comida y mantas porque las llevavan a sus casas; lo que le sobrava de la comida siempre lo llevavan.

**Algunos principales soldados si querían llevar alguna de aquellas mojas dezíanlo secretamente a la matrona que las guardava para que la llevasse;** no osavan llamarlas públicamente. La matrona la llevava a casa de aquél, o a donde el mandava; de noche la llevava y de noche salía. Si alguno de éstos hazía esto públicamente érasele tenido a mal y castigávanle por ella públicamente; quitávanle los cabellos que traía por señal de valiente, que ellos llamavan tzotzocolli, y tomávanle las armas y los atavíos que usava.

**Y la muger con quien éste se havía amancebado también la despedían de la compañía de las otras; nunca más havía de dançar, ni de cantar, ni de estar con las otras, ni la que tenía cargo de ellas hazía mas cuenta de ella; y el mancebo que fue castigado tomava por muger a la que también fue castigada por su causa.**

**También en esta fiesta hazían areito las mugeres, moças, viejas y muchachas;** no bailavan con ellas hombres ningunos; todas ivan ataviadas de fiesta, emplumadas las pie-

rnas y los brazos con pluma colorada de papagayos, afeitadas las caras con color amarillo y con marcapita.

**T1, LII, C28:** *También en esta danza entran mugeres, moças públicas, y ivan asidos de las manos una muger entre dos hombres, y un hombre entre dos mugeres a manera de las danças que haze en Castilla la Vieja la gente popular. Y dançavan culebreando y cantando, y los que hazían el son para la dança y regían el canto estaban juntos, arrimados a un altar redondo que llamavan mumuztli [...].*

**T1, LII, C30:** *Esto durava por ocho días, los cuales acabados, començavan luego las mugeres médicas, moças y viejas, a hazer una escaramuça o pelea, tantas a tantas, partidas en dos escuadrones. Esto hazían las mugeres delante de aquella muger que havía de morir en esta fiesta por regozijarla, para que no estoviesse triste ni llorasse, porque tenían mal agüero si esta muger que havía de morir estava triste o llorava, porque dezían que esto significava que havían de morir muchos soldados en la guerra, o que havían de morir muchas mugeres de parto.*

**T1, LII, C38:** *Estos dueños que matavan a estos esclavos llamávanse tealtiani, que quiere dezir "bañadores", y es porque cada día bañavan con agua caliente a estos esclavos. Este regalo y otros muchos los hazían porque engordassen; hasta el día que havían de morir dávanlos de comer delicadamente y regaladamente, y acompañava cada dueño del esclavo a una moca pública a su esclavo para que alegrasse y retoçasse, y le regalasse y no le consintiesse estar triste, porque assí engordasse. Y cuando aquel esclavo iba a*

*morir dava todos sus vestidos aquella mora que le havía acompañado todos los días antes.*

Rescato un caso específico de fray Juan de Torquemada, donde habla de la participación de las *ahuianimeh* en el rito del *qucholli*:

**T3, LX, C35:** *En este mes llamado quecholli se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban maqui, que quiere decir las entremetidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; y cuando se arrojaban a morir se iban maldiciendo a sí mismas y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas y honradas. Sallan en esta fiesta, asimismo, los hombres afeminados y mujerieles en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban éstos sino con las mujeres y hacian oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes.*

Mencionados todos los ejemplos hallados en la obra de Sahagún, me atrevo a decir que las *ahuianimeh*, dentro de la ritualidad, podían fungir de dos distintas maneras: como ofrenda y como medio de comunicación.

La más sencilla de explicar es la *ahuiani* como ofrenda, es decir, como víctima sacrificial; es interesante observar que haya sido sacrificada como lo es también un cau-

tivo de guerra. Si la *ahuiani* fuera realmente vista como una persona totalmente negativa, ¿no debería estar alejada de toda la religiosidad nahua? Sin embargo, en lugar de ello, es ofrendada, teniendo su carne, sangre y corazón el mismo valor que el de un valeroso cautivo de guerra. Entre los extractos del testimonio de Sahagún se menciona a una mujer que es ricamente ataviada y sacrificada, y que las mujeres que le acompañaban impedían que se sintiera triste. Cualquiera podría debatir que no necesariamente es una *ahuiani*, ya que no hay mención explícita de ello. Sin embargo, tomando en cuenta el extracto de Torquemada: “[...] se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado”, no se mostraba la *ahuiani* con su ropa “desvergonzada” – como solía andar–, sino vestida de una manera ritual. Entendiendo esto, ¿cuántas mujeres descritas en el testimonio de Sahagún no podrían ser también *ahuianimeh* que se visten para la ocasión? Cuando habla de “doncellas” o “mozas”, podría referirse a una *ahuiani* que ha dejado de lado la vestimenta que la caracteriza como parte del gremio. Deja de ser, *ahuiani* y, entonces, se transforma en una ofrenda para la divinidad, siendo, por consecuencia, tan importante como una mujer de la clase alta, una doncella.

Por otro lado, ¿qué es el rito si no la evocación del mito? Dicho de otra forma: el rito es la representación visual y reinterpretada de un mito primigenio. Por consecuencia, para poder evocar el mito de manera adecuada, es necesario utilizar a los personajes correctos, y para poder evocar a

Xochiquetzal, es necesario utilizar a una *ahuiani*, ya que es la que la representa en la Tierra y la única capaz de ser aceptada por la deidad como ofrenda. Incluso en las danzas leemos que hay muchas mujeres ricamente ataviadas a manera de la descripción de Xochiquetzal hecha por Durán. ¿No sería este un claro ejemplo de la presencia de la deidad a través de la *ahuianimeh*?

Por otro lado, hablar de la *ahuiani* como medio de comunicación es mucho más complejo. Para entender esto, referiré primero a Alfredo López Austin:

*“Humbert y Mauss –y a partir de ellos muchos otros teóricos de la religión– han acentuado el valor que tiene la ofrenda como medio de comunicación con los dioses, como un puente indispensable en la difícil relación entre los niveles cósmicos.”<sup>23</sup>*

La ofrenda es una forma de lenguaje que se entiende en distintos niveles del cosmos, convirtiéndose el ritual en el envío de un mensaje a una deidad específica. De ahí la necesidad de que el sacrificado tenga cierta vestimenta, ciertos atributos, ciertas características. Al ser un mensaje específico para una deidad de la misma naturaleza, es sumamente importante que este mensaje sea correctamente enviado para ser interpretado de igual manera. Como expliqué en el párrafo anterior, el rito evoca al mito, y para que la comunicación también sea correcta, es necesario establecer una caracterización compleja pero sumamente relacionada con el mito al que se desea evocar. El rito, entonces, llama a la deidad representada dentro de su historia; esta se reconoce en el

rito y centra su atención en este. Ese es el momento en que, a través del sacrificio, se envía un mensaje a la deidad que, atenta, observa el rito.

Para poder alcanzar una óptima comunicación, es necesario que el mensaje sea claro y que cada parte de él sea lo que debe ser. López Austin refiere a su hijo (Leonardo López Luján) para explicarlo:

*“López Luján se refiere a la acción de los fieles que convertían a los seres de mediación en objetos específicamente asimilables por los dioses a los que se ofrendarían “transformándolos, matándolos, interrelacionándolos, colocándolos en los lugares indicados para que los dioses pudieran aprovecharlos”. Esto convierte la ofrenda en un mensaje y carga ritual de valores de código [...]”*<sup>24</sup>

Ahí es donde entra la *ahuiani* como medio de comunicación. En algunos ritos, cuando se evoca a la deidad, esta toma posesión del cuerpo del sacrificado –endiosa su corazón– para después morir en el rito como murió en el mito. Pero para poder lograr esto, es necesario un proceso a través del cual el hombre se vuelva una cáscara habitable. López Austin lo explica de la siguiente forma:

*“Los hombres podían transformarse en las imágenes mismas de los dioses. En muchas de sus ceremonias religiosas, los antiguos nahuas ataviaban a los cautivos de guerra y a los esclavos purificados con las prendas propias de los dioses a los que los destinaban. Antes de su occisión ritual las*

*víctimas recibían el trato debido a los dioses, y morían como si fueran ellos mismos, porque los cuerpos victimados eran el envoltorio de la esencia divina.”*<sup>25</sup>

Para endiosar el corazón y hacerlo apto para ser habitado, era necesario hacer espacio para que el *tonalli* de la deidad habite en lugar del *tonalli* del sacrificado. ¿Y cuál era una de las formas de perder el *tonalli*? Roberto Martínez González dice que

*“[E]s común que se suponga que dicha entidad [tonalli] puede dejar el cuerpo en diversas circunstancias sin que ello implique necesariamente la muerte: [...] 2. Sale del cuerpo durante la embriaguez o el coito, siendo la sensación diversa del propio ser una consecuencia de la ausencia anímica.”*<sup>26</sup>

¿Y cuál ha sido una de las participaciones de la *ahuiani* con las víctimas del sacrificio? Justamente esas conversaciones carnales que tiene –las relaciones sexuales– pueden entenderse como parte del proceso de preparación del sacrificado para convertirse en los seres de mediación necesarios para establecer la comunicación. Hablamos, entonces, de relaciones sexuales rituales, carentes de intenciones reproductivas y libertinaje, pero cargadas de preparación para la víctima sacrificial en el ritual.

Y se me podrá cuestionar cuándo se menciona que la *ahuiani* se acerca, pero no hay coito, a lo que Martínez González da respuesta: *“[E]s posible que, en algunos casos, se suponga que la pérdida de tonalli derive del contacto con mujeres más que del acto sexual en sí”*.<sup>27</sup> Su presencia en las dan-

zas se explica en que su sola presencia ya prepara a los próximos sacrificados para ser óptimos para el rito.

Es la *ahuiani*, entonces, el medio de comunicación y preparación entre la víctima de sacrificio y la deidad, preparando al primero para ser habitado por el segundo.

### Conclusiones

¿Quién sería capaz de desentrañar la complejidad de la cosmovisión de los nahuas? Alfredo López Austin dio un enorme paso en este proceso planteando los primeros paradigmas, pero aún nos queda mucho por descubrir; como historiadores mesoamericanistas nos toca debatir estos paradigmas en búsqueda de interpretaciones más congruentes.

Más allá de repetir ejemplos e información, propusimos una nueva interpretación de un concepto tan complejo como el de las *ahuianimeh*, pasando por definirlo y demostrar la dicotomía de su etimología –entendiendo la polisemia del vocablo– para después entrar de lleno con el análisis de mitos cosmogónicos en torno a él, comprendiendo la importancia de conocer a Xochiquetzal para entender a las *ahuianime*. “Transgresión” fue el concepto a definir y nos aventuramos a decir que esta situación no era del todo criticada por los nahuas por tratarse de un mal necesario: un mal menor por un bien mayor.

El rito fue analizado por ser donde consideré que se encontraría la respuesta a por qué la *ahuianime* no sólo era “prostituta”, analizando múltiples ejemplos de Sahagún sobre la participación de la *ahuiani* en la ritualidad nahua. Finalmente,

busqué explicar el trabajo ritual de la *ahuiani*, tanto como víctima de sacrificio como intermediaria entre la deidad y el sacrificado.

¿Qué sigue? Confirmar la teoría. Por cuestiones de espacio y tiempo, la investigación se redujo a analizar pocas fuentes primarias, siendo las de Durán y Sahagún las más sustanciales. Sin embargo, considero que ampliar estas fuentes –incluyendo, por ejemplo, a Torquemada– se volverá la nueva dirección de una inevitable continuación de este trabajo con más ejemplos, comparándolos y buscando una mejor interpretación del asunto. Finalmente, esta investigación es una propuesta revisionista; los paradigmas como la concepción de prostituta de la *ahuiani*, son el principal mal de los historiadores –me he de acusar de historicista seguidor de Justino Fernández–, y el revisionismo justamente nos permite evitarlos y reinterpretar lo ya escrito, permitiendo pluralizar las voces de Clío.

**Figura 1**

Buena mujer	Mala mujer	
<i>Historia General de las Cosas de la Nueva España</i>	<i>Historia General de las Cosas de la Nueva España</i>	<i>Primeros Memoriales</i>
“[...] es diestra en la obra de texer y labrar; es buena maestra de guisar la comida y bebida; labra y trabaja.”	-	No miras por tu hogar.
“[...] labra y trabaja.”	“Es andora o andariega, callejera y placera [...].”	“Te paras muy a manudo en el tianguiz, mercado [...]”.
“[...] es diligente y discreta.”	“Es muger galana y polida muy desvergonçada [...].”	“Te la pasas haciendo bromas a las personas [...]”.
		Eres inquieta, no puedes permanecer tranquila [...]”.
“[...] nunca te acontezca afeitar la cara o poner colores en ella, [...]”.	“Sufriese también untarse unguiento amarillo de la tierra, [...]”.	“Vives obscureciendote cada diente [...]. Te la pasas coloreando tus dientes con cochinilla [...]”.
“[...] ni llesves el semblante como enojada ni tampoco como risueña.”	“[...] reyéndose; nunca para, y es de coraçon desasosegado [...]”.	“Vives riéndole a la gente [...]. Te la pasas haciendo bromas a las personas [...]”.

## Notas al pie

1. Josefina García Quintana, "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, s/n, vol. XI (1974), 155.
2. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (México: Siglo Veintiuno, 1992), 46.
3. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (México: Letras Hispánicas, 1888), 105.
4. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Tomo I y II (S/I: Biblioteca Antológica, s/f), 171.
5. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (México: Impr. de J. M. Andrade y F. Escalate, 1880), 193.
6. Diego Durán, *Historia de las Indias...*, 196.
7. Durán, *Historia de las Indias...*, 193.
8. Miriam López Hernández, "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 2, vol. XLII (2012): 409.
9. Salvador Díaz Cántora, *Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl* (México: UNAM, 1990), 17.
10. Cántora, *Xochiquetzal...*, 34.
11. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (S/I: Biblioteca Antológica, s/f), 59
12. Katarzyna Szoblik, "El papel de las mujeres en los rituales religiosos y las performances políticas entre los nahuas en la época precortesiana", *Mitologías Hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, s/n, vol. XIX (2019), 312.
13. Diego Durán, *Libro de los ritos* (México: El Colegio de México, 2018), 113.
14. Anónimo, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, José García Icazbalceta (ed.) (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891), 228.
15. Guilhem Olivier, "Venados melómanos y cazadores lúbricos, cacería, música y erotismo en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 47, s/v (2014): 124-125.
16. Marialba Pastor, "Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo", *Historia y Graña*, núm. 40, s/v (2012): 171.
17. Eudave Eusebio Itzá, *Tlazohtéotl. Entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo* (México: UNAM, 2013), 82.
18. Eusebio Itzá, *Tlazohtéotl...*, 82.
19. Alicia Barabas, "La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad", en *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca* (México: INAH, 2006), 151.
20. Barabas, "La ética del don...", 152.
21. Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández, "Transgresiones sexuales en el México Antiguo", en *Arqueología mexicana*, núm. 104, vol. XVIII (2010): 66.
22. Echeverría y López, "Transgresiones sexuales...", 68.
23. Alfredo López Austin, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana" en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.) (México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, 2013), 190.
24. López Austin, "Ofrenda y comunicación...", 191.
25. López Austin, "Ofrenda y comunicación...", 195.
26. Roberto Martínez González, *El nahualismo* (México: IHH-UNAM, 2023), 70.
27. Martínez González, *El nahualismo*, 302.

## Bibliografía

- Anónimo. "Historia de los mexicanos por sus pinturas". En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de José García Icazbalceta, 228-263. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891.
- Barabas, Alicia. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- Casas, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. México: Letras Hispánicas, 1988.
- Díaz Cíntora, Salvador. *Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Impr. de J. M. Andrade y F. Escalate, 1880.
- \_\_\_\_\_. *Libro de los ritos*. México: El Colegio de México, 2018.
- Echeverría García, Jaime y Miriam López Hernández. "Transgresiones sexuales en el México Antiguo". *Arqueología mexicana*, vol. XVIII, núm. 104 (2010): 65-69. Disponible en [\[https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/transgresiones-sexuales-en-el-mexico-antiguo#:~:text=Las%20transgresiones%20sexuales%20ocurrieron%20en,%20componente%20funcional%20del%20cosmos.\]](https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/transgresiones-sexuales-en-el-mexico-antiguo#:~:text=Las%20transgresiones%20sexuales%20ocurrieron%20en,%20componente%20funcional%20del%20cosmos.)
- Eusebio Itzá, Eudave. *Tlazohtéotl. Entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Castillo, Cristóbal del. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- García Quintana, Josefina. "Exhortación de un padre a su hijo, texto recopilado por Andrés de Olmos". *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XI, s/n (1974): 137-182. Disponible en [\[https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78489\]](https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78489)
- López Austin, Alfredo. "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana". En *De hombres y dioses*, coordinación de Xavier Noguez y Alfredo López Austin. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, 2013.
- López Hernández, Miriam. "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XLII, núm. 2 (2012): 401-423. Disponible en [\[https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/40112/38549\]](https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/40112/38549).
- Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas – Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. S/I: Biblioteca Antológica, s/f.

## Bibliografía

- Olivier, Guilhem. "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico". En *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, edición de Pablo Escalante Gonzalbo, 301-338. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Venados melómanos y cazadores lúbricos, cacería, música y erotismo en Mesoamérica". *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XLVII, s/n (enero-junio 2014): 121-168. Disponible en [https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77740].
- Pastor, Marialba. "Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo". *Historia y Grafía*, s/v, núm. 40 (2012): 165-192. Disponible en [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1405-09272013000100007#:~:text=%C3%89stos%20incluyen%20la%20sodom%C3%ADa%2C%20la,estupro%20y%20la%20fornicaci%C3%B3n%20simple.].
- Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. S/I: Biblioteca Antológica, s/f.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll. México: Siglo Veintiuno, 1992.
- Szoblik, Katarzyna. "El papel de las mujeres en los rituales religiosos y las performances políticas entre los nahuas en la época precortesiana". *Mitologías Hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, vol. XIX, s/n (junio de 2019): 309-323. Disponible en [https://raco.cat/index.php/mitologias/article/view/v19-szoblik/451566].
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Instituto de Investigaciones Históricas – Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.



El comité editorial de la Revista Estudiantil de  
Historia *El Hilo Rojo* lamenta el sensible  
fallecimiento de nuestro compañero

*Diego Flores Argüelles*

estudiante de la Licenciatura en Historia en la  
Universidad Autónoma Metropolitana.

Extendemos nuestras condolencias a sus seres  
queridos y deseamos que encuentren paz en estos  
momentos difíciles.

Acaecido el 2 de julio de 2025



# El Hilo Rojo

## LINEAMIENTO EDITORIAL

### INFORMES Y ENVÍO DE PRODUCTOS:

revista.ehr@ibero.mx

Los documentos recibidos se someterán al sistema de revisión por pares a cargo de académicos de la Universidad Iberoamericana y expertos de otras instituciones, quienes llevarán a cabo una dictaminación a doble ciego.

#### Pautas generales para autores:

Se admite el envío de ensayos, artículos, reseñas (libros, series y películas), cuentos históricos, fotografías, pinturas, dibujos, historietas, caricaturas, videos y entrevistas audiovisuales. Todos los anteriores deben ser alusivos al tema del número de la revista, o, en su defecto, de carácter histórico.

Trabajo inédito y original.

Entregar archivos en formato (doc.) o (docx.).

Ensayos y artículos con una extensión mínima de 4.000 palabras y una extensión máxima de 8.000 palabras.

Reseñas y cuentos con una extensión mínima de 500 palabras y una extensión máxima de 2.500 palabras.

Dibujos, pinturas, historietas, fotografías y caricaturas en formato (.pdf), (.jpg), (.jpeg) o (.png).

Videos y entrevistas audiovisuales en formato (.mp4) con duración no mayor a 20 minutos. Independientemente de su tipología y formato, todos los documentos deberán acompañarse de una ficha separada en formato (doc.) o (docx.) con los siguientes datos:

- Título del trabajo.
- Nombre del autor.
- Institución de procedencia y carrera universitaria.
- Correo electrónico del autor.
- Resumen tanto en español, como en inglés, no mayor a 150 palabras, que incluya el objetivo principal de la investigación, las preguntas de investigación, la hipótesis, la metodología a desarrollar para lograr el objetivo propuesto y los alcances o aportaciones de la investigación.
- En los casos de reseñas y cuentos será necesaria una breve descripción del contenido no mayor a la extensión antes marcada.

#### Pautas específicas por producto

Lineamientos para productos escritos:

- Deben abordar una temática alusiva al tema del expediente o a la historia en general.
- **Fuente:** Arial
- **Tamaño de fuente:** 12 pts.
- **Interlineado:** 1.5 pts.

Citas a pie de página en formato de citación Chicago:

# El Hilo Rojo

([https://revistaehr.iberro.mx/pdf/lineamientos\\_editoriales.pdf](https://revistaehr.iberro.mx/pdf/lineamientos_editoriales.pdf)):

- **Fuente:** Arial
- **Tamaño de fuente:** 10 pts.
- **Interlineado:** sencillo.

## **Encabezado:**

- 1.1. Nombre del autor.
- 1.2. Institución y carrera universitaria de procedencia.
- 1.3. Título del trabajo.
- 1.4. Fecha de finalización del trabajo.

Introducción, desarrollo y conclusión (no aplica para cuento histórico).

Listado de fuentes consultadas (se admite también la inclusión de un aparato crítico de fuentes de referencia) en orden alfabético y en formato de citación Chicago (no aplica para cuento histórico).

## **Lineamientos para dibujos, fotografías y/o ilustraciones**

- El contenido debe reinterpretar o aludir a un episodio histórico.
- Título del trabajo.
- Firma y/o nombre del autor.
- Redes sociales relacionadas con su trabajo artístico (opcional).
- Debe ser enviado en formato (.pdf), (.jpg), (.jpeg) o (.png) con una resolución de 720p a 1080p.

## **Lineamientos para vídeos o entrevistas audiovisuales:**

- Debe abordar una temática alusiva al tema del expediente o a la historia en general.
- Al comienzo del video:
- Título del trabajo.
- Nombre del autor/a o equipo colaborativo.
- Institución y carrera universitaria de procedencia.

## **Al final del video:**

Año y localidad de realización.  
Créditos y agradecimientos pertinentes.

# El Hilo Rojo

## ÉTICA EDITORIAL:

### Código de Ética

El Código de Ética de la Revista *El Hilo Rojo* tiene por objetivo establecer un estándar de ética y conductas apropiadas para todos los miembros del equipo editorial. Las normas expuestas en el presente documento son obligatorias, por lo cual, en caso de incumplimiento, se remitirá al/los involucrado(s) al Consejo Editorial. Si el conflicto involucra a miembros del Consejo Editorial o supera las capacidades de resolución de este, el caso se remitirá a la Sociedad de Alumnos a través del Supervisor, y, posteriormente, al Comité Académico si resulta necesario.

### Órganos internos de la revista

- Consejo Editorial

Es responsable de evaluar objetivamente los productos recibidos.

Es responsable de hacer cumplir la Ley Federal de Derechos de Autor y demás leyes aplicables a la publicación de contenido intelectual.

Debe trabajar en conjunto con la Coordinación Editorial para asegurar una buena gestión editorial.

Es responsable de mantener al equipo editorial en contacto con el Comité Académico y la Sociedad de Alumnos.

Debe garantizar la transparencia del proceso editorial para con los miembros de la revista, así como con terceros.

Es responsable de sus declaraciones establecidas en los documentos emitidos para la publicación de productos.

- Dirección Editorial (Director/a y Subdirector/a)

Es responsable de la totalidad de la publicación.

Es responsable de mantener la integridad del equipo editorial y de la revista.

Es responsable de mantener una línea de continuidad entre las decisiones de las administraciones anteriores, así como de respetarlas y establecer los cambios necesarios para la administración actual.

Debe abogar por la libertad de expresión de todos los miembros.

Debe salvaguardar el cumplimiento de las normas establecidas en el Código de Ética.

- Coordinación Editorial

Es responsable de la actualización de los documentos fundamentales de la revista, tales como el Código de Ética, la Declaración de Originalidad, la Carta de Cesión de Derechos, entre otros.

Debe mantener el contacto con los autores, lectores, dictaminadores y cualquier tercero que desee establecer una red de comunicación con la revista.

Es responsable de garantizar el correcto funcionamiento de la evaluación por doble ciego.

Debe notificar a los autores sobre cualquier actualización en relación con la dictaminación, transformación, publicación, y demás asuntos que involucren a su producto o a su persona.

Debe trabajar en conjunto con el Consejo Editorial para asegurar una buena gestión editorial.

Debe garantizar la transparencia del proceso editorial para con los miembros de la revista, así como con terceros.

# El Hilo Rojo

- **Difusión Editorial**

Es responsable de mantener la integridad de la imagen pública de la revista y de sus autores.

Es responsable de informar al público de la revista sobre cualquier actualización en materia del proceso editorial.

- **Corrección de Estilo y Redacción**

Es responsable de asegurar la correcta semántica y sintaxis de los productos recibidos.

Es responsable de garantizar el buen empleo de aparato crítico en los textos.

Es responsable de procurar la uniformidad en el formato de los textos.

## **Órganos externos de la revista**

- **Dictaminador**
- **Comité Académico**

Debe brindar acompañamiento al Consejo Editorial durante el proceso de publicación sin vulnerar la autonomía de la revista y sus miembros.

- **Supervisor de la Sociedad de Alumnos**

Es responsable de mantener el contacto entre la revista y la Sociedad de Alumnos.

Debe fungir como mediador entre los miembros de la revista con el propósito de evitar conflictos de interés.

- **Terceros**
- **Autor**

Es responsable de sus declaraciones establecidas en los documentos requeridos para la publicación de su producto.

Es responsable de conocer las consecuencias en caso de incumplimiento, así como de expresar sus dudas a la Coordinación

Editorial de manera previa a la firma de cualquier acuerdo.

Debe respetar los resultados de las dictaminaciones a las cuales sea sometido su producto, ya que estas son inapelables, así como el resto de las decisiones que la revista tome en relación con su producto una vez cedidos los derechos de publicación.

Debe respetar los períodos de envío de productos y cambios señalados por la dictaminación otorgados por la Coordinación Editorial. Debe expresar cualquier inquietud de manera respetuosa a través de la Coordinación Editorial y demás canales de comunicación oficiales.

- **Lector**

Debe expresar cualquier inquietud o comentario de manera respetuosa a través de la Coordinación Editorial y demás canales de comunicación oficiales.





**Estudiantes del Departamento de Historia  
Universidad Iberoamericana**

---

**08**



[revista.ehr@ibero.m](mailto:revista.ehr@ibero.mx)



Revista El Hilo Rojo



@revistaehr