

El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos

Miriam López Hernández

Jaime Echeverría García

Posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: *Con el fin de entender las concepciones sobre el cuerpo femenino nahua, el artículo parte de tres evidencias ideológicas que construyen la imagen corporal de los seres humanos: 1. Diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos; 2. Vida/muerte, y 3. Sangre. En específico, las connotaciones en torno a las mujeres en estado liminar —menstruación, embarazo, parto y puerperio— se explican por la sangre femenil involucrada en los momentos de tránsito.*

Abstract: *To understand the conceptions about the feminine Nahua body, the article begins by explaining three ideological evidences that construct the corporal image of human beings. These evidences are: 1. The anatomical and physiological differences of the human bodies; 2. Life/death, and 3. Blood. Specifically, the connotations with respect to women in the state of passage —menstruation, pregnancy, birth and puerperium—, are explained because of the feminine blood involved in the moments of transition.*

Palabras clave: *cuerpo femenino, nahuas, embarazo, maternidad, identidad, sangre menstrual*

Keywords: *female body, Nahuas, pregnancy, maternity, identity, menstrual blood*

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con Arnold van Gennep [1986:20], los ritos de paso marcan la transición de una fase de la vida a otra, ya sea biológica, geográfica o socio-cultural. Dicho autor divide los ritos de paso en: *a)* ritos preliminares o de separación del mundo anterior; *b)* ritos de margen, umbral o liminares, los cuales son de preparación para la alianza o agregación; *c)* ritos posliminares o de agregación al mundo nuevo. Estos rituales marcan públicamente a las personas.

Respecto a los tipos de ritos de paso, nos interesan los del ciclo de vida, en particular los concernientes a las mujeres y a sus “crisis vitales”. Van

Gennep indica que los rituales de embarazo y parto son una unidad. En cuanto al tiempo del embarazo, señala que la mujer es impura y peligrosa porque en este curso sufre un estado psicológico y social temporalmente anormal, así que nada es más natural que tratarla como enferma [Gennep, 1986:53]. Además del tiempo del embarazo, consideramos que las mujeres están en momentos transicionales durante los días de su menstruación, en el parto, en el puerperio, e incluso durante la menopausia.

A su vez, Victor Turner [1980:103] recupera el esquema tripartito de van Gennep, pero acentúa que los ritos obedecen a un orden biológico y se ordenan con referencia a un orden natural. Al centrarse en la condición de liminaridad, revela que dichos individuos presentan un estado ambiguo y pueden ser vistos como impuros, contaminados.

A partir de ambos planteamientos entendemos por estado liminar el momento en que el individuo es percibido en un estado indeterminado, transicional y en desequilibrio. Por su indeterminación es potencialmente peligroso. En distintas etapas, las mujeres experimentan en su corporeidad dichos estados transicionales; no obstante, según la interpretación de cada cultura se da diferente valoración a estas etapas en la vida biológica de las mujeres.

Con el fin de entender las connotaciones elaboradas en torno al cuerpo femenino en estado liminar entre los nahuas prehispánicos, es fundamental comenzar estudiando las evidencias ideológicas¹ que construyen la imagen corporal de los seres humanos, y luego analizar el caso particular de la cultura nahua prehispánica.

Tres distinciones son pilares culturales útiles para adentrarnos en esta temática. La primera que veremos es la construida en torno a la diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos. La segunda y tercera están estrechamente vinculadas: vida/muerte y sangre a partir de la oposición dentro/fuera (sangre dentro/sangre fuera) y conservación de la sangre/derramamiento de ésta.²

Dichos pares de opuestos sirven como auxiliares en la interpretación que se propone en torno al origen de las creencias acerca del cuerpo feme-

¹ El término *evidencia ideológica* se entiende a partir de la siguiente propuesta: "La ideología como un nivel de ordenamiento presente en toda práctica e inmersa en relaciones de poder tiene el carácter de representación concreta en dos sentidos: primero porque se alimenta de la experiencia inmediata y segundo porque esto posibilita la acción. Esto se hace posible debido a que la ideología se fundamenta en evidencias socialmente significativas [...] las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado" [Aguado y Portal, 1992:63].

² Comunicación personal de Carlos Aguado, noviembre de 2009.

nino nahua en estado liminar —menstruación, embarazo, parto y puerperio—, debido a la construcción dual del pensamiento prehispánico. Con la primera menstruación (menarquía) en la vida de una mujer nahua se inicia la creencia de que se encuentra impregnada de ciertas fuerzas que inciden en la comunidad.³

Esta percepción de la femineidad parte de la creencia de que la mujer perturba el universo con su sangre mensual. En este mismo sentido, el embarazo, el parto y el puerperio representan peligro, pues la sangre femenina también está involucrada en estos procesos. En consecuencia, el cuerpo femenino, al pasar de un estado liminar a otro, buena parte de su vida se convierte en un ser poderoso ante el cual se deben tomar precauciones.

En el presente artículo se abordarán las connotaciones que los antiguos nahuas tenían sobre el cuerpo liminar. A la par, se exponen concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales. Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los indígenas de la actualidad sobre la sexualidad femenina.

Partimos del supuesto de que los distintos grupos que se desarrollaron en Mesoamérica pertenecen a la misma área cultural y se relacionan mediante un origen común con raíces históricas. Asimismo, consideramos que el sistema cultural mesoamericano tuvo una integridad interna y una coherencia que, a pesar de la ruptura de la conquista, se mantuvieron en algún grado distintas construcciones compartidas, como las de la vida y la muerte.

Esa estructura o matriz del pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones las ha definido Alfredo López Austin [2001] como el “núcleo duro” en el pensamiento mesoamericano, revelando elementos unificadores para esta área —como en el pasado lo había hecho Paul Kirchhoff [1943]—, sin negar la particularidad de la concepción histórica de cada grupo —contexto temporal, cultural y socioeconómico.

Las fuentes etnográficas contemporáneas son complementos y auxiliares para comprender el pensamiento antiguo donde las fuentes etnohistóricas son escasas. El establecimiento de relaciones en el tiempo lo justifica la persistencia de elementos ideológicos. Los elementos de la religión, la

³ El inicio de la pubertad, marcado con la menarquia, señala el comienzo de la capacidad reproductiva de la mujer. Es un momento de suma importancia, pues a partir de él se tiene el poder de dar vida a otro ser. Los mexicas aprovechaban dicho poder de las adolescentes en las fiestas de las deidades de los mantenimientos, como Chicomecoatl también llamada Chalchiuhciquatl, en donde jóvenes púberes de doce o trece años representaban a las diosas [Durán, 2002, tomo II, cap. XIV:142-143].

magia o de cualquier otra forma de conciencia social tienen distintos tiempos de desarrollo. Dogmas, rituales, oraciones, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación, a diferencia de otros aspectos culturales que pueden variar [López Austin, 1999:12].

Al aportar datos etnográficos buscamos contribuir a lograr una visión de conjunto de las construcciones en torno a las mujeres que estimamos cuentan con profundidad histórica. Así, se ha ganado en riqueza explicativa y ordenamiento sistemático. Igualmente, nuestro trabajo busca marcar algunas referencias ilustrativas que permitan plantear interpretaciones con respecto a la significación y configuración del pensamiento sobre lo femenino en el mundo indígena pretérito y contemporáneo.

LA PRIMERA EVIDENCIA: EL CUERPO

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. La constatación de dicha diferencia anatómica y fisiológica ha llevado a las sociedades a producir múltiples combinaciones simbólicas. Esta clasificación dicotómica, que aborda Lévi-Strauss,⁴ valora aptitudes, comportamientos y cualidades según los sexos, y se encuentra en cualquier sociedad. El lenguaje dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones, de toda ideología considerada como la traducción de relaciones de fuerzas.

El par idéntico/diferente es fundamento de los sistemas ideológicos y está en la base de los sistemas que oponen uno a uno valores abstractos o concretos (caliente/frío, seco/húmedo, alto/bajo, inferior/superior, claro/oscurito, etc.), valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas clasificatorias de lo femenino y lo masculino.

Este sistema de oposiciones tiene su origen en la observación primordial de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo, los cuales deben unirse para engendrar. Dicha valencia diferencial expresa una relación conceptual, no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino, pero traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor [Héritier, 1996:23].

A partir de esta diferencia se establece una serie de justificaciones que tocan todos los ámbitos: lo cosmogónico, lo económico, lo político, lo social, lo genérico. Con base en esta primera evidencia, las culturas

⁴ Lévi-Strauss [1997:130-131] percibió este “principio estructural” consistente en la unión de términos opuestos en el fenómeno del totemismo, el cual se compone de términos animales y vegetales.

producen cuerpos sexuados: masculinos y femeninos.⁵ Por tanto, dichos cuerpos son productos culturales pertenecientes al desarrollo histórico de un grupo.

Es preciso considerar las oposiciones binarias como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El sentido reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido [Héritier, 1996:221].

Lo significativo en estas construcciones es cómo se asume al otro, al diferente, al extraño. En torno a las anatomías distintas se elaboran papeles, conductas y atributos sociales diferenciados, simbolizaciones que cada cultura establece.⁶ No obstante, los cuerpos tienen experiencias sexuales indiscutiblemente diferentes, como la que vive el femenino con el nacimiento de un hijo, proceso que involucra la menstruación, el embarazo, el parto, el puerperio y la lactancia.⁷

En gran medida, las connotaciones asignadas al cuerpo femenino derivan, en las distintas sociedades a lo largo de la historia humana, de su capacidad reproductiva. De esta diferencia radical provienen las expectativas que se tienen de ellas.

A partir de dichas expectativas, las niñas experimentan el peso de vivir culturalmente como madres desde muy pequeñas, pues lo femenino se ve en forma constante como equivalente de lo materno. Así, la vivencia del cuerpo de la mujer y su misma sexualidad —menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia— están dirigidas a la maternidad y ésta las rige. En consecuencia, la identidad —que parte de un proceso de reconocimiento/diferenciación— de las mujeres se encuentra estrechamente vinculada con su poder genésico, de manera que la maternidad se vuelve elemento central de la identidad femenina.⁸

⁵ Construcciones sociohistóricas que establecen las actitudes, prácticas, hábitos y discursos constituidos de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas.

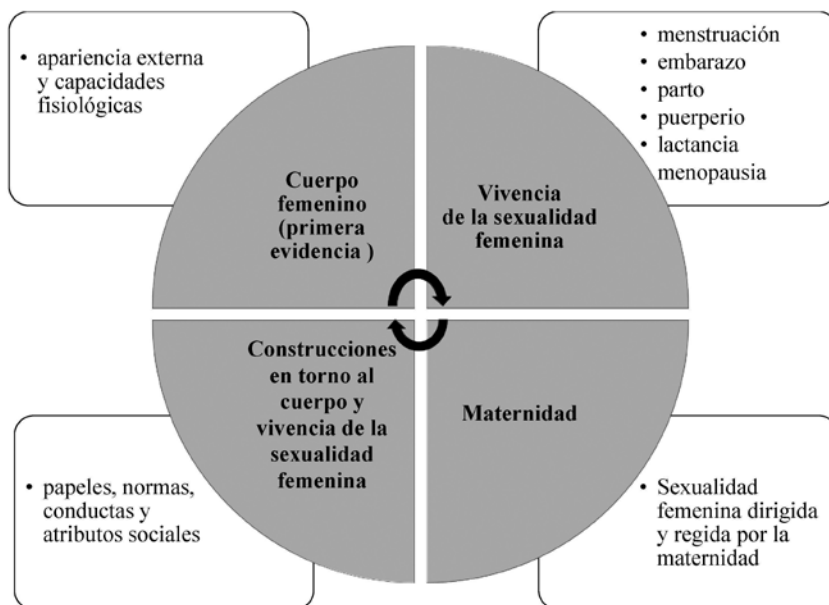
⁶ No olvidemos que la diferencia sexual nos estructura psíquicamente, pues modifica nuestra mente y cómo nos posicionamos, entendemos e interpretamos el mundo a partir de esta distinción.

⁷ La categoría de género explica de manera muy puntual este proceso de otorgar valores, usos y atribuciones diferenciadas a los cuerpos, que moldean la percepción de la vida y los roles y las responsabilidades distintivas. Igualmente, la formulación de Bourdieu sobre el *habitus* es importante, pues los esquemas de *habitus* están cargados de género y, a su vez, lo reproducen; los cuales son adquiridos mediante la práctica, pero cargados de las ideas históricas del grupo [Bourdieu y Wacquant, 1995:83].

⁸ Cabe mencionar que la maternidad es la vía de transmisión por excelencia de la cultura. Desde el momento del nacimiento, la madre comienza la educación del hijo dentro de las reglas del grupo al que pertenece. A partir de esta etapa temprana, el niño interioriza la cultura. Así, la educación de los nuevos individuos se convierte en una

Esquema 1.

Construcción de la identidad femenina en sociedades históricas y tradicionales



Dicho proceso femenino marca no sólo la experiencia de su sexualidad, sino también su vida. A lo largo de su ciclo vital su cuerpo transita por estados liminares cuyo eje es la maternidad. En primer lugar, la menstruación marca el tránsito entre la niñez y la adultez, cuya consecuencia es su cambio de estatus social y personal, y el inicio de su capacidad de procreación. El siguiente estado es el de la amenorrea; a continuación vienen el abultamiento del vientre y el movimiento fetal, y meses después el parto marca el cambio del estado de embarazo al del puerperio. Todos estos estados son liminares, de tránsito, en los cuales el cuerpo femenino experimenta transformaciones físicas importantes. Debido a ello, en estos periodos la mujer es considerada en distintas culturas como un ser con una energía de vida/fecundante y con una energía de muerte.

extensión de la capacidad biológica de la procreación y se asume como responsabilidad de las mujeres.

Entre los antiguos nahuas, la interpretación del cuerpo humano y de la persona sexuada corresponde, como en todas las sociedades, a una particular visión del mundo y de su funcionamiento [Le Breton, 2002:27; Ramírez, 2000:28, 32, 34; Aguado, 2004:23].

El pensamiento nahua y, en general, el mesoamericano, no aceptaba la posibilidad de seres puros. Todo lo existente, incluso los dioses, era una mezcla de las esencias de lo masculino y lo femenino, y el predominio de una de ellas era lo que determinaba la clasificación y el grado de pertenencia de cada ser a uno de los dos campos taxonómicos.

De tal modo, lo femenino se vinculaba a la oscuridad, la tierra, lo bajo, la muerte, la humedad y la sexualidad; mientras que lo masculino estaba ligado a la luz, al cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria [López Austin, 1998:6].

Si la división era vertical, lo femenino quedaba abajo y lo masculino, arriba; si era horizontal, en el eje este-oeste, lo masculino quedaba al este y lo femenino, al oeste; mientras que en el eje norte-sur, el norte pertenecía a lo femenino y el sur, a lo masculino [López Austin, 1998:10]. Esta división nos permite observar la valencia diferencial de los géneros. Lo varonil era el paradigma, por lo tanto, su sistema de valores se consideraba el ideal del grupo.⁹ Por su parte, lo femenino tenía habitualmente una valencia negativa; sin embargo, ambas sustancias resultaban necesarias para el funcionamiento del cosmos y, por ende, para la reproducción de los ciclos.¹⁰

⁹ En una sociedad guerrera como la mexica, la distinción de paradigmas genéricos asignados al momento del nacimiento era clara. El cordón umbilical de la niña era enterrado a la orilla del fogón, y el del varón, en el campo de batalla, lo cual mostraba las futuras atribuciones para cada uno. Esta designación de espacios reafirmaba la identidad del niño y buscaba evitar su mutabilidad [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618-620]. El paradigma masculino vinculaba una cadena de relaciones: fuerte-activo-valiente-penetrador-dominante-vencedor.

En contraste, el femenino relacionaba los conceptos: débil-pasivo-cobarde-penetrado-sumiso-vencido. Al respecto, se sabe del temor que se propiciaba en los varones para que evitaran entrar en contacto con utensilios que no fueran de su género y les hicieran perder su virilidad y habilidad en el campo de batalla. Se les decía que no pusieran sus pies en el fogón —espacio femenino por excelencia— porque de hacerlo así serían desdichados en la guerra y caerían en manos de sus enemigos [Sahagún, 2002, tomo I, apéndice lib. V, cap. XIII:463].

¹⁰ Noemí Quezada [1996:24] señala que lo femenino y lo masculino en la época prehispánica fueron concebidos dentro de un sistema genérico binario de opuestos, indispensable el uno para la existencia del otro, además de complementarios para formar la unidad cósmica y social que normaba a los sujetos.

Tabla 1.
Algunos pares de opuestos complementarios en la tradición nahua¹¹

Femenino	Masculino
Diosa creadora	Dios creador
Diosas	Dioses
Tierra-inframundo	Cielo
Luna	Sol
Muerte	Vida
Energía negativa	Energía positiva
Abajo	Arriba
Viento	Fuego
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Occidente	Oriente
Frío	Caliente
Blanco	Rojo
Húmedo	Seco
Debilidad	Fuerza
Dolor agudo	Irritación
Fetidez	Perfume
Menor	Mayor
Sexualidad	Gloria
Agua	Hoguera
Inframundo	Cielo
Mujer en parto	Guerrero en campo de batalla
Monogamia	Poliginia
Hilander y tejedora	Gobernante y sacerdote

Las concepciones en torno a los cuerpos sexuados entre los antiguos nahuas incluyen la creencia de que se gestan en distintos tiempos, y que su materia es diferenciada, por lo que sus calidades y naturalezas son incomparables.

En las fuentes históricas se menciona que en la formación de la pareja original del Quinto Sol, el varón nació al primer día de mezcladas las ce-

¹¹ Tabla elaborada con base en López Austin [1996 (1980), I:59; 1998 y 2003:217-233] y Quezada [1996].

nizas y el polvo del hueso dado por Mictlantecuhltli con la sangre de los dioses, mientras que la mujer tardó cuatro días en formarse [*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149].

Respecto a la materia diferenciada, se indica también en el relato del Quinto Sol, incluido en la *Leyenda de los Soles* [2002:181], que por un lado se tenían los huesos de varón y por otro, los huesos de mujer, en consecuencia, se consideraba que su esencia no era la misma.

Asimismo, debido a esta idea diferenciada de los cuerpos también existe la connotación de poderes mágicos de distintas partes del organismo de mujeres muertas de primer parto. Ello lo explica la potencia intrínseca de la que se inviste a la sexualidad femenina, y más aún, por las fuerzas ambivalentes que posee en estado liminar.

Los *temacpalitotique*¹² les cortaban el brazo izquierdo para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas, de manera que no fueran sentidos por los cónyuges o los padres. Igualmente, lo utilizaban para robar y violar; con él desmayaban a los dueños de la casa y entraban [v. López Austin, 1966].

También se codiciaban sus dedos medios y sus cabellos, pues en tiempo de batallas los guerreros metían el cabello o el dedo en su escudo y con esto suponían que nadie los vencería. Se pensaba que el cabello y el dedo brillaban; así, encandilaban a sus enemigos, aventajándolos en combate.¹³ Posiblemente lo anterior se creía producto del exceso de calor acumulado en el cuerpo [Sahagún, 1969:143-144]. Dicho calor podría provenir de la sangre materna que ya no se desechaba mensualmente una vez que la mujer quedaba encinta.

El calor era necesario para sustentar al ser en su vientre, pero también la embarazada se debía cuidar de no acercarse a cosas que lo acentuaran. Se le pedía que no se metiera en el temazcal muy caliente, de lo contrario, el niño se le pegaría en el útero [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605]; que no se le golpeará ni calentara el vientre pues el bebé moriría de calor [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605]; que no se calentase mucho la espalda ni con sol ni con fuego, pues ello provocaría que el niño se cociera [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155-156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605].

Por otra parte, en una narración se relata el caso de unas ancianas reprimidas por Nezahualcoyotl, quienes tuvieron una aventura sexual con

¹² Cierta clase de magos.

¹³ El verbo en náhuatl aquí es *mihiyotia*: “brilla, irradia, respira calor” [Siméon, 2002:183].

unos jóvenes sacerdotes. Al ser interrogadas sobre cómo aún podían estar interesadas en el acto sexual, respondieron que los varones cesaban de viejos por haber abusado en la juventud de su potencia y haberse vaciado, pero las mujeres son una sima insaciable [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI: 574-575]. Ello corrobora nuevamente la materialidad disímil de los cuerpos sexuados, pues el femenino no sufría del agotamiento sexual con la edad.

En nuestra opinión, las concepciones acerca del cuerpo femenino en esta cultura parten de la creencia de las construcciones elaboradas en torno a la sangre menstrual, tema en el que reflexionaremos a continuación.

LA SANGRE: VIDA/MUERTE

La sangre es la imagen de la muerte, pero al mismo tiempo es formadora de la nueva vida. Como se indicó al principio, la oposición vida/muerte está vinculada con el par dentro/fuera. La sangre dentro del cuerpo es el componente imprescindible para la continuidad de la vida. De manera que este líquido en el interior es la vida misma.

La interrupción del periodo menstrual es una señal inequívoca del comienzo de la gestación. Por tanto, la sangre que ya no se pierde sirve para la formación del feto [Roux, 1990:66]. En este sentido, entre los antiguos nahuas la vida uterina tenía su origen primigenio en una mezcla de esperma y de sangre femenina, nombrados *oquichyotl* (líquido masculino) y *cihuaayotl* (líquido femenino) [López Austin, 1996 (1980), I:190].

En contraste, la sangre fuera del cuerpo es la imagen de la muerte, si no se la detiene, lleva inexorablemente al deceso. De ahí el temor al verla salir del organismo ya por una herida, ya por la vagina.

No obstante, de todas las hemorragias, la hemorragia periódica de la menstruación es la que más poderosa resonancia tiene sobre el psiquismo. Nada parece explicarla y, sin embargo, se presenta una y otra vez a intervalos regulares, como una ley natural que, pronto se da uno cuenta, responde a la que rige el ciclo tan inquietante de la luna [Roux, 1990:52].

En consecuencia, el desperdicio de dicha sangre está asociado con la muerte, puesto que la menstruación representa la ausencia de feto, ausencia de vida. Además, simboliza el peligro de la no continuidad del grupo.¹⁴

¹⁴ Entre los antiguos nahuas, la reproducción del grupo era responsabilidad femenina. Se sabe que la esterilidad de una pareja se le imputaba frecuentemente a la mujer. Se consideraba que su incapacidad para engendrar hijos era razón suficiente para el divorcio. Asimismo, se pensaba que era culpa suya dicha condición por la imprudencia en el trato de su cuerpo [López Austin, 1996 (1980), I:345].

Figura 1.
Diosa Tlazolteotl



Se muestra en cucillas, postura que se acostumbraba en el parto. Aplita. 20.2 × 12 cm. Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Washington, D.C. Tomado de *Arqueología Mexicana*, 2003, edición especial, núm. 13:70.

Por otra parte, la menstruación es un hecho biológico inevitable que sucede a lo largo de un tercio o una mitad de la vida de las mujeres. Junto con la menopausia y el embarazo, la menstruación ocurre y es una representación significativa de la femineidad biológica. Alrededor del mundo y a través de la historia, se ha considerado que el aspecto menstrual de la femineidad tiene una influencia poderosa sobre el medio ambiente y la gente alrededor [Atcheson, 1976:1].

Como se indicó con anterioridad, desde la menarquía se considera que la mujer está imbuida de un poder que acompaña el inicio de su vida fértil. Dicho poder está presente en los tránsitos que vive su cuerpo a partir de ese momento: menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia.

Durante cada una de las etapas de la sexualidad femenina el cuerpo sufre determinados cambios fisiológicos que lo preparan para crear y mantener al nuevo ser. La amenorrea indica el inicio del proceso de transformación de la sangre, en el curso de casi diez lunas, en un ser humano, que saldrá a la luz en un baño de sangre [Tibón, 1984:203].

Como ya señalamos, la acumulación de sangre durante el embarazo provocaría el exceso de calor de la gestante, lo cual ocasionaría que irradiara fuerzas nocivas que afectaban a sus semejantes, los animales, las plantas y las cosas. Dicho calor o fuerza proveniente de la sangre menstrual lo emiten tanto la embarazada como la menstruante.

Asimismo, la cantidad considerable de sangre que acompaña al parto —alrededor de 300 ml, más el líquido amniótico— ocasiona que en el grupo de mujeres peligrosas se incluyan tanto a la parturienta como a la recién parida. Esta última debido a que al inicio del puerperio, el cual dura aproximadamente seis semanas (40 días), la mujer experimenta pérdidas sanguinolentas —restos de la membrana caduca, pequeños coágulos extraídos de la llaga placentaria y de las pequeñas llagas del cuello y de la vagina—. Más adelante las pérdidas son serosanguinolentas y serosas. Por último, al cabo de seis semanas, se produce el retorno normal de las menstruaciones [Roux, 1990:68].

Al estar involucrada la sangre femenil en estos estados de tránsito, a la mujer se le consideraba en una condición trastornada, debido a la posesión de fuerzas ambivalentes de vida y muerte, las cuales perjudicarán a todo lo que esté a su alrededor, si no se toman las medidas necesarias.

TRASTORNOS PROVOCADOS POR EL CUERPO FEMENINO EN ESTADO LIMINAR

El contacto con la sangre femenina es peligroso, por tanto, las mujeres en un estado que involucra dicha secreción son atemorizantes, incluso su mirada puede provocar enfermedades. Primero, se indican los distintos tras-

tornos hallados entre los antiguos nahuas y que ellas causaban; en seguida, se señalan los encontrados en grupos indígenas contemporáneos:

- *Comedora de varones al final del ciclo de 52 años.* La última noche del ciclo de 52 años se apagaban todos los fuegos. En el ínter del momento de oscuridad y el nacimiento del fuego nuevo se temía que bajaran del cielo las *tzitzimime*, y que las mujeres preñadas se convirtieran en fieras¹⁵ y se comieran a los hombres [Sahagún, 1969: 137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:711-712].

Ante ello, los informantes de Sahagún señalan que se tomaban precauciones: “Y las preñadas se enmascaraban con [hojas de] maguey, tomaban sus máscaras de maguey. Y las encerraban en los graneros porque eran vistas con miedo” [Sahagún, 1969:137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:711-712].

- *Perjudica los colores de los pintores y la cocción de las ollas.* Dice el *Códice Carolino* [1967, núm. 140:50-51] que la mujer preñada era de agüero porque dañaba los colores o tintes de los pintores o tintoreros y atizaba el fuego del fabricante de ollas.
- *Echa a perder la bebida.* De acuerdo con los antiguos nahuas, el pulque servido por los esposos de las mujeres preñadas no embriagaba. Del estado o condición de la mujer también participa el esposo porque había estado en contacto con sus emanaciones [Sahagún, 1969:139].¹⁶
- *Los alimentos que cocina provocan daño.* Estaba prohibido que las mujeres menstruantes cocinaran. Las Casas [1967, tomo II, lib. III, cap. CCVI:359] señala que “ninguna persona gusta de lo que ellas traen”. Otro dato nos indica que los nobles nahuas tenían miedo de que los envenenaran o hechizaran mediante los alimentos, por ello se les exhortaba a que no comieran ni bebieran lo que proviniera de

¹⁵ Posiblemente porque las *tzitzimime* podían tomar posesión de sus cuerpos [López Austin, 1996 (1980), I:274].

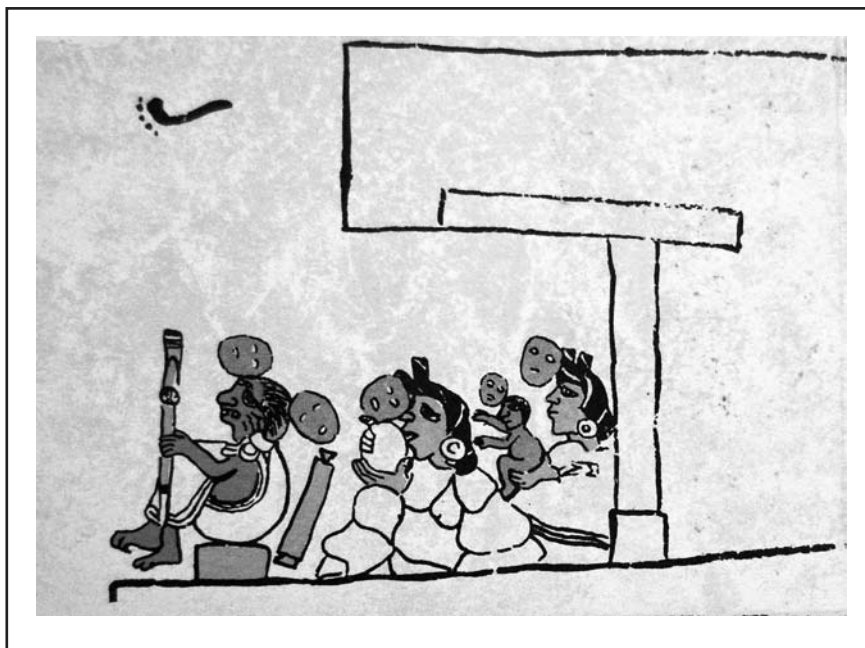
¹⁶ Con respecto a la comida, en otros grupos, como entre los sioux, se cree que la mujer menstruante al tocar los alimentos los echa a perder [Erikson, 1978:117]. Otro ejemplo lo tenemos en Brunswick, Alemania, en donde consideran que si una menstruante presencia la matanza de un cerdo le agusana la carne. La clase baja de toda Europa atribuye a la vista de mujeres con regla la retirada de leche de las nodrizas, el agriamiento del vino y la afección de las salsas al cocinar [Casas, 1989:76]. En Borgoña, Francia, a las menstruantes no se les permite bajar al sótano donde se guardan las reservas familiares: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc. Si lo hicieran, arruinarían irremediablemente los alimentos que tocaran. Por los mismos motivos, nunca se mata un cerdo en la granja durante este periodo. Y tampoco se hacen tortas, cremas ni mayonesas [Le Breton, 2002:27].

Figura 2.



En la ceremonia del Fuego Nuevo, los antiguos nahuas encerraban a las mujeres embarazadas en los graneros para evitar que se transfiguraran en fieras que se comían a los hombres [Códice Borbónico, 1993:lám. 34].

Figura 3.



El temor a las mujeres encinta se mostraba en la práctica de ponerles máscaras de pencas de maguey para que no se convirtieran en fieras de no prenderse el Fuego Nuevo [Códice Borbónico, 1993:lám. 34].

manos de mujeres, en especial de las malvadas (*ciuatlauehiloc*) y de las *auianime* (prostitutas), de las que se debía particularmente “vivir con miedo” (*mauhcanemi*). Se decía que podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conducía a la enfermedad, incluso a la muerte [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXII:121, 125; Hernández, 1986, lib. I, cap. XVII:85].

Aunque en este último registro no se menciona a las menstruantes, disponemos de otros datos según los cuales las mujeres daban su menstruación en comida o bebida a sus maridos para hacerse amar y evitar la violencia doméstica. Aquí se da cuenta de una manipulación de la sangre menstrual en beneficio de las mismas mujeres [*Códice Carolino*, 1967, núm. 116:45].

- *Afecta la salud de los niños*. Entre los nahuas, si se visitaba a mujeres que acababan de dar a luz, los visitantes untaban con cenizas las coyunturas¹⁷ de sus niños con el fin de protegerlos de las emanaciones nocivas de las parturientas. Si no lo hacían les crujirían desde ese día en adelante. Al parecer, la ceniza protegía del calor [Sahagún, 1969:73, 191; 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XI:462].
- *Peligro al tener relaciones sexuales con ellas*. Finalmente, están las creencias de peligro al tener relaciones sexuales con menstruantes, embarazadas o puerperas. Entre los nahuas prehispánicos se creía que el varón enfermaría si tenía relaciones sexuales con ellas [Hernández, 1959, vol. I, lib. IX, cap. XXXI:382].

López de Gómara [1922, tomo I:69, 103; tomo II:217], hablando de los hombres de Nicaragua, sostenía que no tenían relaciones con mujeres durante su regla, ni preñadas ni paridas, hasta que pasaban dos años. A su vez, Álgar Núñez Cabeza de Vaca [1922, cap. XXIV:92] señalaba que en la isla del Mal Hado —frente a la costa de Texas—, los indios tenían por costumbre, desde el día que sus mujeres se sentían preñadas, no dormir juntos hasta que pasaban dos años de crianza de sus hijos.

Asimismo, otras fuentes indican que en un periodo —cuya duración se desconoce— las relaciones sexuales entre la parida y su marido no eran aconsejables. Decían que la cópula próxima al parto ocasionaba enfermedades tanto a la mujer como a su marido. De acuerdo con otros autores, el coito y, por tanto, la concepción, eran

¹⁷ Los codos, al igual que todas las coyunturas, podrían considerarse un centro anímico menor, y por ello serían vulnerables a los ataques exteriores, dado que concentraban parte de la fuerza vital del individuo [López Austin, 1996 (1980), I:217].

evitados durante todo el tiempo que los niños lactaban [Motolinía, 1971:308; Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXIX:417].

- *Postmortem, el cuerpo de la mujer muerta de parto continuaba poseyendo propiedades singulares.* Ya se indicó que su brazo izquierdo se utilizaba para proteger a los adúlteros, también para robar y violar. Igualmente se mencionó que sus dedos medios y sus cabellos eran codiciados para poder vencer en las batallas [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:611-612; 1969:145; v. López Austin, 1966].

Este poder especial que parte del cuerpo femenino, tanto de su sangre menstrual como de su capacidad reproductora, tiene como centro emisor sus órganos sexuales. Dicha potencia de la sexualidad femenina la observamos en la siguiente narración. Durante la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, cuando ya iban perdiendo los tlatelolcas, enviaron Moquihuix y Teconal a mujeres con sus genitales y tetas desnudos: “se golpeaban sus vergüenzas”, “se alzaron otras mujeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos”, “exprimiéndose la leche de sus pechos, la arrojaron a los mexicanos” [Durán, 2002, tratado primero, cap. XXXIV:318; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XLV:392].¹⁸

Además de que podría entenderse como una ridiculización al ejército enemigo, podemos pensar que este pasaje también podría considerarse como un último recurso al que acudieron los tlatelolcas, el cual consistió en emplear la potencia —amenazante y peligrosa— del cuerpo y la sexualidad femeninos para derrotar al enemigo.¹⁹

La misma idea la observamos en la utilización de rostros y figuras “espantables” que describe Pomar [2000, párr. 209:199-200] y que los soldados texcocanos portaban en sus escudos. En el escudo de Nezahualcoyotl pintado en el *Códice Ixtlilxochitl* [1996: lám. 106r], de acuerdo con Nicolás León [1910:49], se encuentra representada una vulva femenina, semejante interpretación le da, el mismo autor, a la manta de Oyoyll con su cordel del *Códice Magliabechiano* [1970:lám. 8r].

¹⁸ Aunque corresponde a un diferente contexto cultural, tiempo y espacio, no podemos soslayar un acontecimiento que retoma Enrique Casas [1989:94] de Ploss, que va en el mismo sentido: en la guerra entre albaneses y montenegrinos, las mujeres de los primeros se ponían en primera fila y alzaban sus faldas con la creencia de cegar a sus enemigos.

¹⁹ La utilización de prendas para cubrir el sexo femenino no sólo pudo tener fines pudorosos, sino que también pudo haber constituido un medio “para impedir que los efluvios peligrosos que del sexo (de la mujer) se desprenden alcancen a los demás” [Durkheim, en Casas, 1989:94].

Tabla 2.
**Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre los
nahuas prehispánicos**

	Menstruante	Embarazada	Pariendo o recién parida
Comedora de varones al final del ciclo de 52 años.		✓	
Perjudica los colores de los pintores.		✓	
Perjudica la cocción de ollas.		✓	
Echa a perder la bebida.		✓	
Los alimentos que cocina provocan daño.	✓		
Afecta la salud de niños.			✓
Peligroso tener relaciones con ellas.	✓	✓	✓
<i>Postmortem.</i>			✓

Entre grupos indígenas contemporáneos también se considera que las mujeres en estado liminar, y la sangre involucrada en esos estados de tránsito, dañan a ciertas personas o provocan distintos trastornos. Esta es una línea de investigación aún por explorar. Para los fines de este artículo deseamos proporcionar algunos ejemplos ilustrativos que nos permitan proponer explicaciones en conjunto:

- *Debilita a los varones y a la familia en general.* Entre los nahuas de Xolotla²⁰ existe un remedio similar al que se mencionó para la época prehispánica, contra los esposos violentos. Las mujeres para calmarlos les ponen menstro en sus alimentos. Otra estrategia es poner, en la cabecera de la cama, ropa manchada con dicha sangre, pues su olor también es útil para este propósito. Ideas semejantes tienen los huaves [Rita, 1979:269].

En tanto, los nahuas del municipio de Mecayapan, en el sur de Veracruz, piensan que cuando un hombre se siente muy enamorado de alguien es porque ella le dio a beber de su menstruación [Se-

²⁰ Toda la información relativa a esta comunidad de la Sierra Norte de Puebla la recopilamos los autores durante enero, julio y diciembre de 2010.

deño y Becerril, 1985:74]. En esta lógica, sustancias negativamente valuadas como la sangre menstrual pueden manipularse para fines convenientes por aquellos que posean una potencia suficiente para revertir dicha valencia y hacerla positiva.

Con respecto a la sangre del parto, una práctica importante entre los nahuas de Xolotla y Naupan, en Puebla, es el “lavado de ropa” de la recién parida. Se piensa que las emanaciones contaminantes del nacimiento, que proceden de la sangre involucrada en él, deben eliminarse para evitar enfermedades en la familia. El lavamiento por lo general se hace en un río, donde el agua corra sin peligro; nunca lo deberán hacer en los manantiales [Báez Cubero, 2008:240]. También es importante esta práctica entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla [Ichon, 1973:329].

Asimismo, en este último grupo, la sangre del parto puede causar enfermedades, por ello, después del nacimiento, el petate sobre el cual ha parido la mujer se rocía con sangre de pollo y refino (aguardiente), se colocan sobre él algunas flores y un cirio y después se va a arrojar al monte [Ichon, 1973:329].

- *Peligro de estar cerca de ellas o tener relaciones sexuales con ellas.* En grupos nahuas actuales, como entre los de Xolotla, la sangre menstrual, la de la parturienta y la de la recién parida pueden provocar una enfermedad peligrosa, que si no se le atiende lleva a la muerte. A este padecimiento se le conoce como *quemada*. El contagio tiene dos causas. La primera sería la falta de higiene personal de la mujer y de su entorno, y provocaría la enfermedad a su esposo e hijos.

La segunda causa se debe al incumplimiento del periodo de abstinencia durante los días de su menstruación y en el curso del puerperio, y haber tenido relaciones sexuales con su esposo. En este caso, el marido es el principal afectado. Esto parece ser, por la concepción que se tiene de la sangre en ambos casos: sangre de desecho, a cuyo olor se le llama *xoquía*.²¹ El quemado se hincha, su cara está negra y también tiene manchas en ella; se le cura dándole a tomar caldo de zopilote o de zorrillo. También se le baña en el caldo del zorrillo, se come su carne y el caldo.

La misma creencia se ha encontrado en distintos grupos como entre los nahuas de Atla, comunidad vecina de Xolotla [Montoya, 2008 (1964):178] entre los del municipio de Cuetzalan, Puebla [Aramoni, 1990:115], entre otros.

²¹ Del náhuatl *xoquializtli*, olor fétido, sofocante, hedor [Siméon, 2002:780].

Por otra parte, los lacandones no tienen relaciones sexuales en los días en que renuevan sus incensarios, e incluso duermen en una casa de hombres ante el temor de contaminarse con la sangre menstrual [Marion, 1991:254]. A su vez, los tzotziles suponen que relacionarse sexualmente con menstruantes provoca calambres [Laughlin, 1975:59].

Mientras que entre los huaves, aunque no están prohibidas las relaciones, prefieren abstenerse, pues se cree que la blenorragia se contrae por la unión con una menstruante [Rita, 1979:269]. En tanto, los zoque-popolucas consideran que una de las causas del aborto es la relación sexual durante la menstruación [Báez-Jorge, 1970:53].

- *Empeora el estado de personas heridas o enfermas.* Los nahuas de Xolotla piensan que si un varón tiene una herida, ésta se le infectará si se acerca a una mujer menstruante o embarazada. En otro caso, si una víbora lo muerde a uno, no debe acercarse a una menstruante, promiscua o que viva en amasiato, de lo contrario no se curará la herida y uno podría morir por ello.

Entre los zoque-popolucas de Veracruz, si una preñada camina junto a un herido o lo ve, ello puede causar que le dé “cangrena” [Báez-Jorge, 1970:53]. Y si un hombre mordido por una víbora ve —o es visto— por una mujer preñada o menstruante, morirá irremediabilmente [Báez-Jorge, 1970:52].

Igualmente, los tzotziles piensan que por su condición caliente no es aconsejable que las embarazadas estén cerca de personas con afecciones de la piel o con heridas profundas, pues el solo hecho de que las vean hará empeorar su enfermedad o herida [Freyermuth, 2003:273].

- *Provoca mal de ojo.* Las fuentes etnográficas indican que la mujer preñada daña con su fuerza, y a través de la mirada, a los niños que están próximos a ella [nahuas: Kelly, *et al.*, 1956:104; tzotziles: Holland, 1963:164].

En Chenalhó se considera que las mujeres embarazadas tienen una condición caliente y que por tal motivo pueden transmitir el mal de ojo a los niños, sobre todo cuando éstos son del sexo opuesto del que llevan en su vientre [Freyermuth, 2003:273].²²

²² En Argamasilla de Alba, España, no pueden mirar ni tocar a un niño, estando con la sangre, sin producirle mal de ojo [Casas, 1989:76]. En Asia, la mirada de una mujer embarazada provoca en los niños que el calor de su cuerpo penetre en el de él, ocasionándole una enfermedad caracterizada por una temperatura elevada [Ramírez, 2000:47].

Tabla 3.
Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre indígenas contemporáneos

	Menstruante	Embarazada	Pariendo o recién parida
Debilita a los varones y a la familia.	✓		✓
Peligro de estar cerca de ellas y tener relaciones sexuales con ellas.	✓		✓
Empeora el estado de personas heridas o enfermas.		✓	
Provoca mal de ojo.		✓	
Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos.	✓		
Seca las plantas.		✓	
Enferma a los animales.		✓	
Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales.		✓	

- *Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos.* Los mochós (Chiapas) consideran a las mujeres durante “su regla” como símbolos de estado impuro, y pueden “contaminar” o “cortar” el proceso de crecimiento en los campos de cultivo, y aun deben abstenerse de limpiar los granos de las mazorcas porque si lo hacen serán escasos [Petrich, 1985:130-131]. Por su parte, los tzeltales consideran que la fuerza calorífica tan intensa que poseen provocará que la fruta verde nunca madure [Hermitte, 1992:59].
- *Seca las plantas y enferma a los animales.* Entre los zoques de Chiapas occidental y entre los zoque-popolucas de Veracruz, la mujer encinta puede hacer secar las plantas y enfermar a los animales [Córdoba, 1975:200; Báez-Jorge, 1970:52].
- *Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales.* Los tzotziles de Chenalhó piensan que la mujer embarazada no debe recolectar

plantas medicinales porque perderían sus propiedades curativas [Freyermuth, 2003:274].

DE LA PARTE AL TODO

Contamos con distintos conceptos aplicados a ciertos ámbitos de la sexualidad femenina que nos ayudarán a redondear las connotaciones que se tenía de las mujeres en estado liminar. El primero de ellos es *cocoxqui*, “enfermo”, utilizado para designar a los genitales femeninos externos (vulva y vagina) [López Austin, 1996 (1980), II:148].

No resulta extraña la aplicación de este término a dichos órganos, pues de ahí emana el líquido que carga las energías negativas que lo infestan todo. Ese es el lugar original de la sangre menstrual y de parto, líquido nocivo ante el que nada ni nadie está inmune.

La raíz de *enfermedad* también se halla en dos de los nombres dados a la menstruación, *ciuacocolli*, “la enfermedad femenina”, y *cihuah incocoliz*, “la enfermedad de las mujeres” [Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 22v, Siméon, 2002:112; López Austin, 1996 (1980), II:146], los cuales aludirían al estado de peligro, de daño, de desequilibrio en el que se encuentra la mujer en estos días.

Con respecto a embarazarse, tenemos el verbo *ococox*, “haberse enfermado”, cuya raíz sigue siendo la misma. Otros términos relacionados son *itlacauhqui*, “cosa dañada o corrompida, o mujer recién preñada”, e *itlacauiliztli*, “corrompimiento tal o preñez de mujer” [Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 43r].²³ Como se pudo observar, este grupo de vocablos que designan ámbitos femeninos comparten un mismo eje de creencias.

Para concluir, sólo resta señalar que las connotaciones atribuidas a los cuerpos tienen una lógica cultural. En este caso, resulta claro que en el pensamiento nahua se pasa de la parte al todo. Primero, la nocividad del líquido femenino toca su centro emisor y de ahí perturba todo lo relacionado con la sexualidad femenina. En otro nivel, el propio cuerpo femenino contagiado por ese perjuicio irradia todo a su alrededor, convirtiéndose en un foco de peligro.

En este mismo sentido, la mácula femenina se extenderá aun cuando la mujer no se encuentre en estado liminar, pues ¿quién garantiza que la mujer, aun cuando no sangre, no conserve alguna huella de sangre en sus órga-

²³ López Austin [1996 (1980), I:337] considera que el significado de estos dos últimos vocablos se podría explicar por la concepción de que la acumulación de semen en el cuerpo de la mujer se pudre si no se logra un nuevo ser. Con base en la interpretación aportada a lo largo del artículo, diferimos de su opinión, pues consideramos que estos términos refieren al estado de embarazo entendido como un periodo en el que el cuerpo femenino acumula la sangre menstrual, la cual ayuda a la formación del feto.

nos genitales? Puesto que a veces (con frecuencia) la mujer se encuentra en una condición de peligro, se vuelve nociva de forma permanente. Es cierto que lo es menos cuando su cuerpo no se encuentra en estado liminar.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, IIA, Facultad de Medicina.

Aguado Vázquez, José Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM.

Alvarado Tezozomoc, Hernando

1987 *Crónica Mexicana*, precedida del *Código Ramírez*, Manuel Orozco y Berra (notas), México, Porrúa, pp. 223-712.

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta.

Arqueología Mexicana

2003 Edición especial, *Aztecas*, textos de Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, núm. 13, 86 pp.

Atcheson, Louise Patricia

1976 "Menstruation: Myth, taboo, belief and fact. A psycho-anthropological study of evaluations of female role, character and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts", Thesis of PhD, New York City, University of New York.

Báez Cubero, Lourdes

2008 "El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra norte de Puebla", en Silvia Limón (coord.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, pp. 219-246.

Báez-Jorge, Félix

1970 "La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz", en *Anuario Antropológico*, núm. 1, Xalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela de Antropología, pp. 48-64.

Bourdieu, Pierre y L. J. D. Wacquant

1995 *Respuestas para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Casas Gaspar, Enrique

1989 *El origen del pudor*, Barcelona, Alta Fulla.

Código Borbónico

1993 *Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado, descripción, historia y exposición del Código Borbónico* por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo por E. T. Hamy, edición facsimilar, México, Siglo XXI.

Códice Carolino

- 1967 "Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina", Ángel María Garibay (presentación), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, UNAM, IIF, pp. 11-58.

Códice Magliabechiano

- 1970 *Codex Magliabechiano*, edición facsimilar, Austria, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

Códice Ixtlilxochitl

- 1996 *Apuntaciones y pinturas de un historiador*, México, FCE.

Córdoba, Francisco

- 1975 "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepec y Chapultenango", en Alfonso Villa Rojas, José Velasco Toro *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, México, SEP-INI (Antropología Social, 39), pp. 187-216.

Durán, Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tomos, México, Conaculta (Cien de México).

Erikson, Erik

- 1978 *Infancia y sociedad*, Argentina, Hormé.

Florentine Codex, v. Sahagún, 1950-1969.**Freyermuth Enciso, Graciela**

- 2003 *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, CIESAS, Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos, Inmujeres, Instituto de la Mujer, Miguel Ángel Porrúa.

Gennep, Arnold van

- 1986 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Héritier, Françoise

- 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, España, Ariel.

Hermitte, Esther

- 1992 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.

Hernández, Francisco

- 1959 *Historia natural de Nueva España*, en *Obras Completas*, t. II, México, UNAM.
1986 *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión H. de León-Portilla (ed.), Historia 16 (Crónicas de América, 28).

Holland, William

- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Daniel Cazés (trad.), INI (Antropología Social, 2).

Hystoyre du Mechique

- 2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y trad.), México, Conaculta (Cien de México), pp. 113-166.

Ichon, Alain

- 1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, INI, SEP.

Kelly, Isabel; Héctor García Manzanedo et al.

- 1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz: Cultura y salud*, México.

Kirchhoff, Paul

- 1943 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, suplemento de la revista *Tlatoani*, México, ENAH.

Las Casas, Bartolomé de

- 1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 tomos, Edmundo O'Gorman (ed., estudio preliminar, apéndices, índice de materias), México, IIH, UNAM.

Laughlin, Robert M.

- 1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19).

Le Breton, David

- 2002 *La sociología del cuerpo*, Argentina, Nueva Visión.

León, Nicolás

- 1910 *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*, México, Tip. de la Vda. de F. Díaz de León Sucrs.

Lévi-Strauss, Claude

- 1997 *El totemismo en la actualidad*, Colombia, FCE (Breviarios).

Leyenda de los Soles

- 2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y traducciones), México, Conaculta (Cien de México), pp. 167-206.

López Austin, Alfredo

- 1966 "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, IIH, UNAM, pp. 97-117.
- 1996 (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA, UNAM.
- 1998 "La parte femenina del cosmos", en *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 29, enero-febrero, pp. 6-13.
- 1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, FCE, pp. 47-65.
- 2003 *Los mitos del Tlacuache*, México, IIA, UNAM.

López de Gómara, Francisco

- 1922 *Historia general de las Indias*, 2 tomos, Madrid, Espasa-Calpe (Grandes viajes, 21).

Marion Singer, Marie-Odile

- 1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, México, INAH (Regiones de México).

Molina, Alonso de

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (estudio preliminar), México, Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús

- 2008 (1964) *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas.

Motolinía, Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, E. O'Gorman (ed.), México, IIH, UNAM (Historiadores y Cronista de Indias, 2).

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar

1922 *Naufragios y comentarios. Con dos cartas*, Madrid, Calpe.

Petrich, Perla

1985 *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, México, UACH, Centro de Estudios Indígenas.

Pomar, Juan Bautista de

2000 *Relación de Tezcoco en Poesía Náhuatl I Romances de los Señores de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (paleografía, versión, introducción, notas apéndices), México, IIH, UNAM, pp. 149-219.

Quezada, Noemí

1996 "Mito y género en la sociedad mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, IIH, UNAM, pp. 21-40.

Ramírez Torres, Juan Luis

2000 *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, México, UAEM, Programa de comunicación de la ciencia y la tecnología (Cuaderno de Investigación, 10).

Rita, Carla M.

1979 "Concepción y nacimiento", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, Oaxaca, México, INI, pp. 263-314.

Roux, Jean-Paul

1990 *La sangre: mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península.

Sahagún, Bernardino de

1950-1969 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (traducido del náhuatl al inglés, notas e ilustraciones) Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of UTAH, lib. VI.

1969 *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (introducción, versión, notas, comentarios), México, IIH, UNAM.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario, notas), México, Conaculta (Cien de México).

Sedeño, Livia, y María Elena Becerril

1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, FCE.

Siméon, Rémi

2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Josefina Oliva (trad.), México, Siglo XXI.

Tibón, Gutierre

1984 *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, México, Diana.

Turner, Victor W.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.