



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

López Hernández, Miriam

La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos¹

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 24, núm. 70, 2017, Septiembre-Diciembre, pp. 89-112

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529558396006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos¹

Miriam López Hernández*

Posgrado en Historia y Etnohistoria

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El presente artículo aborda tres construcciones que los nahuas de los siglos XVI y XXI han elaborado sobre el cuerpo femenino durante las diferentes etapas de su vida sexual. En primer lugar, se estudia el daño que causan las mujeres menstruantes, las embarazadas, las muertas durante el parto y las púerperas, específicamente, a los hombres con quienes copulan, a los niños que las visitan, a los que están cerca de ellas o se topan con sus paños manchados de sangre. El segundo aspecto tratado es la vulnerabilidad del cuerpo femenino durante la menstruación, el embarazo, el parto y el puerperio. En estos estados la condición anímica de las mujeres cambia porque sus tonaltin están débiles; de esta forma, ellas se vuelven susceptibles a las enfermedades e incluso pueden morir. El tercer punto tratado se enfoca en la potencia de la sangre de la mujer y su cuerpo. Las mujeres han empleado su propia sangre para calmar a los esposos violentos y para conseguir que las amen, así como para debilitarlos. Igualmente, se les atribuían poderes mágicos a distintas partes del organismo de las mujeres que morían en su primer parto, sus poseedores las empleaban para triunfar en la batalla, para aumentar su valentía y para causar desmayo en las personas.*

PALABRAS CLAVE: *Menstruación, embarazo, parto, puerperio, nahuas.*

The alterity of the female body during the menstrual cycle, pregnancy, childbirth and puerperium, among both ancient and contemporary Nahuas

¹ La revisión y corrección del presente artículo fue posible gracias a la beca de investigación posdoctoral que me otorgó el CONACYT a través del Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Igualmente, agradezco a los dos dictaminadores anónimos del texto por sus atinadas sugerencias.

* mirlop@yahoo.com

Fecha de recepción: 18 de enero de 2017 • Fecha de aprobación: 8 de mayo de 2017

ABSTRACT: *This article deals with three constructions that the Nahuas of the 16th and 21st centuries elaborated regarding the different stages of the female body and female sexual life. Firstly, the damage caused by menstruating women, pregnant women, women who died during childbirth and postpartum women; specifically, the men with whom they copulate, the children who visit them, those who are close to them, or those who come into contact with their blood-soiled clothing. The second aspect covered is the vulnerability of the female body during menstruation, pregnancy, childbirth and puerperium. In these states, the mood of women changes because their tonaltin are weak; thus, they become susceptible to disease and may even die. The third point dealt with focuses on the potency of female blood and the female body. Women have used their own blood to calm violent husbands, to get them to love them, and to weaken them. Likewise, magical powers were attributed to different parts of the body of women who died during their first childbirth; their owners used them to succeed in battle, to increase their courage and to cause people to faint.*

KEYWORDS: *Menstruation, Pregnancy, Childbirth, Puerperium, Nahuas*

INTRODUCCIÓN

En las sociedades actuales, así como en las pasadas, la sexualidad está presente en todas las esferas de la vida y es uno de los ejes de la configuración de la cultura. Este fenómeno influye desde el momento del nacimiento y sigue haciéndolo por el resto de la vida, pues determina la autoidentidad de los sujetos, sus posibilidades de experiencia y su lugar en el mundo [Lagarde 2005: 185-186].

Como señala Nieto [2003: 34]: “Las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad. Las culturas articulan, vertebran, codifican y perfilan las prácticas sexuales de sus ciudadanos. Enmarcan, etiquetan y regulan la vida sexual”. De esta forma, la sexualidad es un producto histórico-social.

Desde la teoría de la construcción social, la sexualidad puede ser analizada como fruto de las relaciones culturales e históricas que un grupo humano concreto desarrolla en un tiempo y lugar determinados y no como un producto inmutable, transhistórico, transcultural, enraizado en la biología [López Hernández 2013: 3].

Por tanto, se parte en el presente artículo con la siguiente definición. La sexualidad es “el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos, interpretaciones, formas sociales, juegos de poder y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinados, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas. Si bien tiene un fundamento fisiológico, éste queda opacado por la carga simbólica que se le da en cada cultura” [López Hernández 2013: 4].

Todas las culturas poseen una teoría en torno a la reproducción humana, la cual está vinculada a su pensamiento sobre la sexualidad y el género. Con ese fundamento, éstas elaboran creencias y prácticas en ámbitos como la menstruación, el embarazo y la lactancia, entre otros.

Nuestra propuesta está basada en el planteamiento de los ritos de paso de Arnold van Gennep [1986: 20], específicamente, los relativos al ciclo de vida que concierne a las mujeres y a sus “crisis vitales”. Asimismo, retomamos el enfoque de Victor Turner [1980: 103], quien recupera el esquema 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.

Con base en ambos planteamientos entiendo por “estado liminar el momento en el 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 una diferente valoración a estas etapas en la vida biológica de las mujeres” [López Hernández 2013: 428].

El presente texto se basa en los datos que nos proporcionan las fuentes etnohistóricas, los diccionarios de la lengua náhuatl, las etnografías de grupos nahuas y los datos recabados en trabajo de campo en comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla.² Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los indígenas en la actualidad, sobre la sexualidad femenina.

Debo aclarar que no parto de la idea de que los nahuas de las fuentes del siglo xvi y los contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla son el mismo grupo, es decir, que unos desciendan directamente de los otros; pero sí son claros los vínculos lingüísticos y culturales entre ellos, además de existir procesos históricos documentados [Lupo 2015: 10; Arizpe 1973: 29; García Martínez 1987; Lupo 1995: 33-37; Lockhart 2013].

Indudablemente, “el modelo religioso y de visión del mundo de los nahuas actuales es resultado de un proceso de larga duración, en el cual, se ha reformulado y reinterpretado su sistema de representación del mundo, que ha sintetizado conceptos y categorías de la religión prehispánica y de la católica” [Báez 1988: 22]. Esta transformación no ha borrado “los

² Trabajo de campo realizado por la autora durante 2010 en las localidades de Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla en el municipio de Pahuatlán, Puebla.

innumerables elementos de continuidad que ligan las concepciones, las prácticas, las instituciones de los nahuas de hoy con las de la era precolonial” [Lupo 2015: 12].

De esta manera, abordaré información sobre grupos nahuas del siglo xvi y del siglo xxi³ que muestra coincidencias en sus concepciones en relación con los estados liminares de las mujeres, periodos en donde ellas son temidas, a la par de concebirlas como vulnerables y reconocer su potencia.

Desde mi punto de vista, el hecho de que el conocimiento respecto de la sexualidad femenina haya resistido el paso del tiempo puede explicarse por las siguientes razones. Primeramente, estimo que la influencia de los frailes y la Iglesia católica en la intimidad familiar indígena fue mínima. Ello gracias a la barrera de género. Los ámbitos de la sexualidad femenina pudieron quedar resguardados debido a la vergüenza, al desinterés o al desconocimiento de estos procesos por parte de los frailes. Otra área que quedó protegida fue la meteorología. Ambos campos del saber prehispánico permanecieron en manos de especialistas indígenas: graniceros o ritualistas atmosféricos y parteras. Los españoles no tuvieron algún experto que pudiera sustituirlos. Se sabe que llegaron comadronas a la Nueva España, pero que no atendían a las indígenas [López Hernández 2013: 8].

Otra variable importante para la supervivencia de estos conocimientos fue que se realizaban al interior del hogar o en el ámbito rural (sembradíos, montañas, cuevas). En virtud de que el catolicismo se centró en los espacios públicos, estas áreas del conocimiento prehispánico se siguieron preservando. También considero que se ha subestimado la participación indígena en la creación de la sociedad colonial. En mi opinión, los indios no cedieron tan fácilmente a sus costumbres. Posiblemente en los espacios públicos se podía dar una falsa idea del abandono de las costumbres prehispánicas debido a la persecución y castigo de la Iglesia católica a los practicantes [López Hernández 2013: 8].

Como argumento en favor de la actividad indígena es que nos encontramos en las fuentes coloniales la práctica común de recurrir a especialistas indígenas en el tratamiento del parto y estados liminares de las mujeres, y de acudir a los especialistas meteorológicos ante malas cosechas o para obtener buenas cosechas. Dos ámbitos fundamentales para la sobrevivencia de la sociedad [López Hernández 2013: 9].

³ Aunque también se presenta información de grupos nahuas de la segunda mitad del siglo xx.

EL INESTABLE CUERPO FEMENINO

Considero que debemos partir de la siguiente premisa relacionada con el cuerpo de las mujeres entre los nahuas de nuestro estudio: El cuerpo femenino al vivir constantemente en estado transitorio se percibe inestable en el pensamiento nahua. Durante estos periodos emana peligro que perjudica a distintas personas susceptibles a él; en otras ocasiones, su propio desequilibrio las hace vulnerables a enfermar y morir. Por último, su condición carga de potencia a su cuerpo y fluidos. En contraste, el cuerpo masculino, al no experimentar los estados liminares, se concibe como el paradigma del cuerpo humano.

Como hemos mencionado, a lo largo de su ciclo vital, el cuerpo femenino “sufre transformaciones físicas y biológicas importantes que suceden —en muchas ocasiones— una, enseguida de la otra: menstruación, amenorrea, embarazo, parto, puerperio, lactancia. Durante estos periodos vinculados con su poder genésico, las mujeres son percibidas como alteridad, pues poseen una energía que da vida, pero que también puede provocar enfermedad y muerte” [López Hernández 2017: 141-142].

Entre los antiguos nahuas, el cuerpo femenino tenía una conexión con la Tierra, pues ella les proveía a las mujeres de la fuerza creadora y, a la vez, destructiva. Esta potencia que les proporcionaba Tlaltecuhli permitía que ellas cumplieran con su rol en la regeneración del ciclo cósmico, a la par de la tarea masculina de traer prisioneros de guerra. De esta manera, los varones traerían cautivos para el sacrificio y las mujeres hijos-cautivos para la reproducción social [López Hernández 2013: 222].

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 antiguos nahuas aprovechaban dicho poder de las adolescentes en las fiestas de las deidades de los mantenimientos como Chicomecoatl, también llamada Chalchihcuihuatl, en donde muchachas púberes de doce o trece años representaban a las diosas [Durán 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV: 142-143].

Su incipiente fecundidad debía atraer la de los campos de cultivo. Ellas podían hacer prosperar las milpas. Se consideraba que experimentaban un cambio de estado con su primera menstruación y la comunidad se beneficiaba de ello. De esta manera, la primera connotación de la menstruación es de vida, que se fusiona con procreación, fertilidad y vegetación. Al líquido catamenial se le reconoce como benefactor de la reproducción de la comunidad y de los campos [López Hernández 2013: 414].

Paralelamente, durante el periodo menstrual se creía que las mujeres eran portadoras de fuerzas asociadas con la muerte, debido a que la menstruación representa la ausencia de feto, de vida, el peligro de la no continuidad del grupo. Ésta es sangre de desecho, pues no fue empleada en la reproducción. De manera que cada mes, la mujer menstruante es imbuida de una peligrosa fuerza sobrenatural que contamina y daña tanto a lo animado como a lo inanimado [López Hernández 2013: 416-423].

Para el caso de los antiguos nahuas, Francisco Hernández [1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. ix, cap. xxxi: 382] menciona la creencia de que los varones enfermaban por tener relaciones sexuales con mujeres durante su periodo. Otro dato nos indica que los nobles nahuas tenían miedo a ser envenenados o hechizados a través de los alimentos; por ello, se les exhortaba a que no comieran ni bebieran lo que proviniera de manos de mujeres, especialmente de las malvadas (*cihuatlahueliloc*), las prostitutas (*ahuianime*), de las que se debía particularmente “vivir con miedo” (*mauhcanemi*), y de las mujeres, en general.⁴ Se decía que mujeres o prostitutas podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conducía a la enfermedad, incluso 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, contamos con otros datos que señalan que las mujeres daban su menstuo en comida o bebida a sus maridos para hacerse amar y evitar la violencia doméstica [*Códice Carolino* 1967, núm. 116: 45].

NOCIVIDAD DEL CUERPO FEMENINO

Los antiguos nahuas consideraban que la mujer preñada era de mal agüero porque dañaba los colores o tintes de los pintores o tintoreros y atizaba el fuego del fabricante de ollas [*Códice Carolino* 1967, núm. 140: 51]. Por su estado, robaba el color rojo a los pintores y acentuaba la temperatura del horno del ceramista provocando que las ollas se quemaran.

De la condición de la mujer también participaba el esposo por haber estado en contacto con sus emanaciones [Sahagún 1969: 139]. En este sentido, se pensaba que el marido de la mujer preñada era portador de daño y

⁴ Existía un remedio para limpiar a aquéllos que hubieran comido de los alimentos nocivos proporcionados por las prostitutas. Se tomaba la raíz o la flor machacada de la planta llamada *coatli xochitlanense* o *coanenepilli* (*Passiflora jorullensis*), así se evacuaba el daño [Hernández 1959, vol. ii, *Historia de las plantas*, lib. xxi, cap. xxx: 230].

deterioraba el pulque, haciendo que éste perdiera sus propiedades y no embriagara.

Igualmente, se creía que los niños recibían el daño irradiado de las puérperas. A los infantes que las visitaban, les untaban cenizas en las coyunturas (contenedores menores de *tonalli*) para protegerlos [Sahagún 1969: 73, 191; 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XI: 462; López Austin 1996 (1980), I: 217]. De no tomar esta precaución, les tronarían desde ese momento. La ceniza como un elemento caliente protegía a los contenedores del *tonalli* de los ataques fríos del *ihiyotl* que emanaba de la sangre de parto. Ello evitaba que se desencadenara un desequilibrio en la persona y una afección [López Hernández, 2013: 311-315].

Otros daños que sufren los niños ante la presencia de embarazadas, de acuerdo con datos contemporáneos, son secreciones lacrimales que les impiden abrir los ojos, infecciones e inflamaciones del ombligo, fiebre, vuelco de estómago, diarrea, pujos y llanto constante [López Austin (1980) 1996, I: 298].

Particularmente, los nahuas de Santiago Yancuictlalpan llaman pujo al trastorno que le produce a un niño estar cerca de una embarazada. Ellos sudan frío, tienen inquietud excesiva, lloran mucho, les da estreñimiento. Para curarlos se pide a la mujer gestante, con la que el niño tuvo contacto, que lo cargue y le unte saliva en las coyunturas y se las sobe; posterior a esto, le amarra al pie del niño un hilo de una prenda personal [Cuerno y Domínguez 1989: 189].

Los nahuas de la Selva Negra de Puebla indican que las embarazadas afectan a otros con “el mal de ojo”. El perjuicio ocasionado a los recién nacidos o niños muy pequeños se le nombra *kititsa*; en este caso, los niños presentarán fuertes diarreas y un constante llanto. Los niños son protegidos con listones o hilos rojos debido a que este color es considerado caliente. El calor contrarresta el ataque frío del *ihiyotl*. Asimismo, elaboran bolsitas de tela roja que contienen granos de maíz, cacao, polvo de tabaco con cal y, algunas veces, piedra de alumbre. La bolsa la portan los niños colgada a su ropa o se amarra en la hamaca donde duermen, la cual se cree que protege de las fuerzas dañinas [Romero 2006:177-179].

En esta misma región se piensa que las embarazadas afectan con su mirada a las plantas y a los animales, especialmente a los machos que han sido recientemente castrados. A éstos se les mantiene escondidos, de lo contrario, pueden morir porque la herida producida por la castración no cicatrizará y se inflamará, llevándolos a la muerte. A las plantas, al igual que a los niños, las protegen con listones o hilos rojos [Romero 2006:178, 179]. También las cuidan con cal esparcida en la tierra alrededor del tallo o de la

maceta. Si no se previene el daño, sus frutos no madurarán, las plantas se secarán y morirán.

En la época prehispánica, las mujeres embarazadas eran especialmente temidas durante la última noche del ciclo de 52 años. Todos los fuegos eran apagados y en el inter 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 fieras y se comieran a los humanos (*motecuanquepazque*) [Sahagún 1969:137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. x: 711-712].

Ante ello, los informantes de Sahagún señalan que para prevenir el daño: “[...] las preñadas se enmascaraban con [hojas de] maguey, tomaban sus máscaras de maguey [el último día del siglo]. Y las encerraban en los graneros porque eran vistas con miedo [...]” [Sahagún 1969: 137].

Los niños eran igualmente enmascarados con hojas de maguey y sus padres les daban codazos para que no se durmieran, de no hacerlo, se convertirían en ratones [Sahagún 1969:137]. La transformación en roedores que ocurría en los niños y la que sucedía en las preñadas quizás se debía a que ambos por estar en un proceso de crecimiento y transicional, respectivamente, eran susceptibles a los desequilibrios del cosmos y al ataque de fuerzas nocturnas.

Tanto en la época prehispánica como en la actualidad existe una enfermedad que se ocasiona el varón por no respetar el ayuno sexual durante el puerperio y la menstruación; algunos datos incluyen el embarazo [Hernández 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. CXXIX: 36; lib. III, cap. XLI:107; lib. IX, cap. XXXI: 382; vol. II: 70].

Motolinía [1971: 308] y Las Casas [1967, tomo II: 417] señalan, 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. Asimismo, el coito y, por tanto, la concepción, era evitada durante todo el tiempo que los niños lactaban.

Información de otras geografías indica prácticas similares. Respecto de Nicaragua, López de Gómara [1992, tomo I: 69, 103; tomo II: 217] sostenía que no tenían relaciones con mujeres durante su regla, ni preñadas ni paridas, hasta que pasaban dos años. A su vez, Álvarez Núñez Cabeza de Vaca [1992, 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 en que sus mujeres se sentían preñadas, no dormir juntos hasta que pasaran dos años de la crianza de sus hijos.

Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, específicamente de Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Xolotla, Atla y Mamiquetla, la sangre menstrual

de la parturienta y de la recién parida puede provocar una enfermedad peligrosa que si no se le atiende lleva a la muerte [Cuerno y Domínguez 1989: 178,190; Aramoni 1990: 115; Montoya 2008: 178].⁵ A este padecimiento se le conoce como *quemada* (*netlatiliztli*) [Molina 2004, secc. n-e: fol. 70v, secc. e-n: fol. 100v.; Siméon 2002: 340, 659].

El contagio es por dos causas. La primera sería la falta de higiene personal de la mujer y de su entorno. De toparse su esposo e hijos con la sangre o sus paños manchados caerían enfermos. La segunda causa corresponde al hecho de no haber cumplido con el periodo de abstinencia durante el puerperio y haber tenido relaciones sexuales con su esposo. Debido a que esta enfermedad tiene síntomas muy visibles que delatan al marido transgresor, éste lleva el estigma de la incontinencia e inmoderación sexual.

En ambos casos, esto parece ser por la concepción que se tiene de la sangre: sangre de desecho. El quemado se hincha, su cara se vuelve negra y también le salen manchas en ella. Se le cura tomando caldo de zopilote o caldo de zorrillo. También se le baña en el caldo del zorrillo, se come su carne y el caldo. Existen otros remedios que incluyen baños con hierbas medicinales y tomar ciertas infusiones.

Es de destacar que la *quemada* no afecta a otras mujeres y para el caso del recién nacido únicamente se considera peligroso y causal de muerte en Atla. En esta comunidad, si el niño durante el parto bebe sangre de la madre, ello le ocasiona la muerte, por lo que se le tiene que dar enseguida un poco de miel de enjambre en un dedal, lo cual se repite cuatro o cinco veces al día [Montoya 2008: 178]. En este caso, no se menciona peligro durante el puerperio para el recién nacido y sus hermanos.

En tanto, los xolotecos consideran que la partera sí puede contagiarse de *quemada* por lo que como medida precautoria del daño que le pudiera ocurrir, toma aguardiente y fuma tabaco mientras atiende el parto, pues esto contrarresta los efectos de las emanaciones de la mujer, comenzando por mitigar el olor dañino, y de esta manera no se quema.⁶

Asimismo, en esta comunidad piensan que, si un varón tiene una herida y está junto a una mujer menstruante o embarazada, ésta se le va a infectar. En otro caso, si una víbora te muerde, no debes de acercarte a una mens-truante, promiscua o que viva en amasiato, de lo contrario no se curará la herida y podrás morir por ello.

⁵ Información proporcionada por doña Juana Téllez Hernández, doña Inés Tepetzintla y doña Guadalupe Hernández Ignacia, oriundas de Xolotla, Puebla.

⁶ Véase la nota al pie 5.

Respecto de 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 se hace generalmente en un río, donde el agua corra sin peligro. Nunca lo deberán hacer en los manantiales [Báez 2008: 240].

Por último, los antiguos nahuas pensaban que las mujeres muertas de primer parto regresaban a la tierra como *cihuateteo* y causaban daño; sin embargo, no terminaban con la vida de sus víctimas. Se decía que estaban enojadas con los varones y por ello se burlaban de ellos. Cuando alguien era atacado por ellas su boca se le torcía, su cara se le contorsionaba, ya no podía ocupar una mano, sus pies ya no le respondían, su mano temblaba, sacaba espuma por la boca y se volvía bizco [Florentine Codex 1950-1969, lib. I, apéndice, *Refutación de idolatría*, párr. G: 72, cap. x: 19; lib. IV, cap. XXII: 81].

Leeuwen-van Koppen [1990: 64] menciona que las *cihuateteo* no eran explícitamente mencionadas como deidades tutelares de las trecenas; no obstante, estaban claramente unidas a las cinco trecenas occidentales, y a sus primeros días en particular. En el libro IV de la *Historia General*, Sahagún [2002, tomo I, lib. IV, cap. III: 355, cap. XI: 371, cap. XXII: 392, cap. XXVII: 400, cap. XXXIII: 408] nombra a estos días como “signo”, porque ellos tenían una influencia favorable o desfavorable en los doce días que quedaban, que él llama a cada uno de ellos “casa de este signo”. Las *cihuateteo* actuaban en los primeros días de las 3° (*mazatl*), 7° (*quiahuitl*), 11° (*ozomatli*), 15° (*calli*) y 19° (*cuauhtli*) trecenas.

El séptimo signo, *ce quiahuitl*, era tenido por desfavorable porque en estos días bajaban dichas diosas. Durante este signo no salían de sus casas porque decían que estas divinidades enfermaban a quienes encontraban. En estas fechas les ponían ofrendas en sus adoratorios y cubrían con papel sus estatuas [Sahagún 2002, tomo I, lib. II, cap. IX: 171; lib. IV, cap. XI: 371].

Respecto de *ce ozomatli*, undécimo signo, decían que de toparse con estas diosas, los niños y niñas enfermarían de parálisis. Por ello, no los dejaban salir de sus casas. Si otra persona enfermaba en este signo, los médicos los desahuciaban pues les decían que las diosas los habían herido. También en este signo los hombres apuestos podían enfermar debido a que estas diosas habrían deseado su hermosura [Sahagún 2002, tomo I, lib. II, cap. IX: 173; lib. IV, cap. XXII: 392].

El decimoquinto signo, *ce calli*, era muy mal afortunado. En éste se manifestaban las diosas y provocaban las enfermedades antes dichas. Los médicos

y las parteras hacían sacrificios y ofrendas pues eran devotos de este signo [Sahagún 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXVII: 400].

El decimonoveno signo, *ce quauhtli*, tenía muy adversa fortuna. En este signo descendían las *cihuateteo* más jóvenes, las cuales eran mucho más malignas con los niños. A ellos les provocaban torcimiento de rostro. Sus templos eran adornados con flores y las personas que habían hecho algún voto a ellas, cubrían sus imágenes con papeles y ofrecían papel manchado con *ulli*, comida, bebida y copal [Sahagún 2002, tomo I, cap. XXXIII: 408].

Además de provocar enfermedades al descender en dichas trecenas, estimulaban la actividad sexual. Asimismo, se decía que las personas que nacieran en esos días serían inclinadas a los placeres sexuales o podrían morir por adulterio. De hecho, en los días que bajaban las diosas también aprovechaban para sacrificar a su honra a los condenados a muerte por algún delito por el que estaban en las cárceles [Florentine Codex 1950-1969, lib. II, cap. XIX: 37; lib. IV, cap. XI: 42, cap. XXVII: 93].

Para librarse de los perjuicios de las *cihuateteo*, les hacían ofrendas en sus oratorios y cubrían con papeles sus imágenes. Las ofrendas que hacían a las diosas consistían en panes de diversas figuras, tamales y maíz tostado [Florentine Codex 1950-1969, lib. I: 19, 72; lib. IV: 41, 102, 107; Sahagún 2002, tomo I, lib. II, cap. XIX: 171; lib. IV, cap. III: 356, cap. XI: 371; Robelo 2001: 84].

Aunque ellas no matan, se oponen a la vida, en su transformación se van al polo opuesto de la mujer en trabajo de parto, quien traía vida; ahora ellas se identifican con la muerte.

VULNERABILIDAD DEL CUERPO FEMENINO

La vulnerabilidad del cuerpo femenino se relaciona estrechamente con el estado de su *tonalli*. Esta entidad anímica daba a los individuos vigor, calor, valor y les permitía el crecimiento. Era visto como un aliento y su sede era la cabeza, aunque se hallaba en todo el organismo [López Austin (1980) 1996, I: 225, 235].

En los grupos nahuas actuales se piensa que la sangre es su vehículo. En este sistema de pensamiento, la pérdida de sangre durante la menstruación y el parto trae como consecuencia una merma en el *tonalli*; por ello, se considera que dichas mujeres lo tienen disminuido y se debilitan, de ahí que los remedios para fortalecerlas sean de naturaleza caliente.⁷

⁷ Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo en el municipio de Pahuatlán, Puebla.

En tanto, en grupos antiguos, López Austin [(1980) 1996, I: 225] señala que se concebía que los gemelos y las embarazadas sufrían de insuficiencia de *tonalli*. Esto puede pensarse debido a la división de dicha entidad anímica en dos personas, a la inversa del coito, en donde había suma de *tonalli*. Además, se creía que tanto los que acababan de sanar como las recién paridas tenían menguado su *tonalli* por lo que de tener relaciones sexuales enfermarían, pues su *tonalli* disminuiría aún más.

Las embarazadas se encontraban en el grupo de las personas vulnerables ante el *tlazolmiquiliztli*. La palabra proviene de *tlazolli* “basura” y *miquiliztli* “muerte”, literalmente significa “muerte de basura” [Siméon 2002: 574, 278]. Era el nombre genérico de un conjunto de daños causados por las emanaciones sexuales de mujeres y hombres producidas por actos sexuales o por líquidos sexuales femeninos.

Una persona se podía contagiar de *tlazolmiquiliztli* por estar cerca de alguien que fuera adúltero, prostituta, libertino, amancebado, e inclusive por aproximarse a aquellos que acababan de copular [Ruiz de Alarcón 1987, tratado cuarto, cap. III: 182]. Además, las emanaciones que surgían de los cuerpos de los transgresores sexuales hacían que se helaran las siembras, se estropearan las semillas, que los animales dañinos destrozaran las sementeras, que se perdieran las bestias y se desbarrancaran, que no se cociera bien la comida, que no se vendiera la mercancía de los comerciantes y se arruinaran las ofrendas a los dioses.⁸

La palabra basura era la metáfora de la transgresión sexual. Este pensamiento se puede ilustrar con el difrasismo *in teuhtli, in tlazolli*, “el polvo, la basura”, que hacía alusión a la sexualidad ilícita, la que no debía practicarse pues deshonoraba a la persona [Florentine Codex 1950-1969, lib. I, cap. III: 5].

Paralelamente, en las narraciones míticas, las transgresiones sexuales son un motor para el cambio y la continuidad del mundo [López Hernández 2009: 93-109]. “La presencia del desorden, de la transgresión, no implica un efecto destructor totalitario del orden; la función del desorden puede entenderse más bien como un refuerzo o reconstitución del orden” [López Hernández 2009: 309]. En este sentido, las transgresiones eran la basura vista como un abono para la revitalización de la tierra.

Tlazolteotl-Tlaelquani era la diosa de la tierra fértil, y simbolizaba a la tierra que recibía los restos orgánicos —excrementos humanos y animales, desperdicios de frutas y vegetales—, que, al descomponerse, se transformarían

⁸ [Sahagún 1969:193; 2002, tomo III, lib. VIII, cap. VII: 817-818; Molina 2004, secc. n-e:fol. 19r; Códice Carolino 1967, núm. 115, 121: 44-46; Ruiz de Alarcón 1987, tratado cuarto, cap. III: 182-183; Serna 1987, cap. XIX: 408-409].

en humus. Humus en náhuatl se dice *tlazollalli* —de *tlazolli*, “basura”, y *tlalli*, “tierra” [Sullivan 1982:15]. Tlazolteotl era la diosa de la basura, entendida como la comedora de las transgresiones sexuales [Sahagún 2002, tomo I, lib. I, cap. XII: 82].

Volviendo al *tlazolmiquiliztli*, esta enfermedad se caracterizaba por provocar convulsiones en los infantes y se pensaba que los aquejaba mayormente a ellos por ser más sensibles a los efluvios dañinos emanados de personas con vida licenciosa. Esta afección la causaba un transgresor que estaba presente en el momento del nacimiento de un niño o quien lo cargaba.

Las mujeres vulnerables ante el *tlazolmiquiliztli* eran las que se encontraban en estado de preñez y las engañadas, es decir, las que tenían un esposo adúltero. Las primeras sufrían escalofríos, fiebres y dolores de cabeza al momento del parto, y las segundas podían quedar estériles por causa de dicha enfermedad [Ruiz de Alarcón 1987, tratado cuarto, cap. III: 182-183; Serna 1987, cap. XIX: 408-409].

Por otro lado, datos etnográficos indican la vulnerabilidad de las mujeres durante el puerperio. En este periodo, el cuerpo de las mujeres se encuentra débil; por ello, pueden enfermar de *caxan* si violan ciertas reglas. El nombre proviene del verbo *caxania* que significa volver a enfermarse y del verbo *caxaua*, adelgazar: “tornarse flaco y sin carnes” [Molina 2004, secc. n-e: fol. 13r; Siméon 2002: 71]. Es la recaída en el periodo de recuperación del parto. Existen tres tipos de *caxan*: el de quehacer o trabajo, el de frío y el de hombre.

El que quiero destacar es el “de hombre”, que es por violar el tabú de no tener relaciones sexuales después del parto. En Xolotla, la mujer presenta distintos síntomas, entre ellos el sangrado, y debido al estigma que tiene esta enfermedad, la mujer no dice nada y muere por la hemorragia. Al igual que el hombre con la *quemada*, ella se provoca esta enfermedad por su imprudencia al tener sexo, pues todavía sigue débil. Se dice que se le pudre la matriz debido a que aún está fresca, reciente y “tiernita” por el parto.⁹

La abstinencia que se requiere después del parto es de mínimo mes y medio (cuarenta días), y algunos informantes mencionan seis, siete meses y si es muy respetuoso de la esposa, el marido espera hasta un año o dos. Las parejas deben de aguardar hasta que la mujer esté “seca y limpia” para reanudar su vida sexual.¹⁰

⁹ Véase la nota al pie 5.

¹⁰ Información proporcionada por doña Juana Téllez Hernández y don Alberto Hernández Casimira, habitantes de Xolotla, Puebla.

En el cuadro clínico del *caxan* se presentan los siguientes signos: adelgazamiento, pérdida del apetito, palidez, la piel se torna grisácea, decaimiento, hinchazón de la cara, caída del cabello, fiebre, hormigueo en la espalda, debilidad del cuello (lo cual les impide trabajar), “se abre la cintura”, flujos vaginales, “no paran de sangrar”, “se pudre la matriz”, vómito, fuertes diarreas.

La medicina tradicional indica como terapéutica el uso del temazcal o baños con hierbas de calidad caliente, vaporizaciones vaginales, frotación del cuerpo con macerados o infusiones de plantas medicinales e ingestión de tés medicinales.

Entre los nahuas de Xolotla el remedio contra esta enfermedad es que la mujer beba la orina de su marido. También existe un tratamiento que incluye *pintometl*, el cual cura las hemorragias internas. Ésta se asa, se exprime y su jugo se mezcla con el del *torohuitztli* (“espina de toro”),¹¹ hierba que crece en los tecorrales. Ambos jugos se mezclan con la orina del hombre y se beben. En otros casos, la terapéutica consiste en tomarse 3 veces al día los orines con jabón y *pintometl* hasta que se baje lo hinchado de la cara. La micción al igual que la saliva sana los daños provocados por el *ihiyotl* trastornado.

Las mujeres transgresoras del periodo puerperal en Santiago Yancuictlalpan sufren de pasmo. Esta dolencia se caracteriza por tos excesiva, dolores de vientre agudos, semblante pálido y demacrado y comienzan a adelgazar. Se curan con las hojas y la raíz de una planta denominada chichicaste (*Urtica chamaedryoides*), de la cual se hace una infusión que se ingiere como té durante nueve días, en ayunas [Cuerno y Domínguez 1989:141].

En Tlacotepec de Díaz, en la selva negra de Puebla, las puérperas se enferman con *mexikawis* como resultado de no haber respetado la cuarentena al tener relaciones sexuales con el marido. Según las parteras, el *mexikawis* se debe a que parte del semen del hombre se pega al útero de la mujer en donde se pudre, lo que ocasiona que su vientre se inflame. Las mujeres pueden adelgazar a tal grado de morir, pierden el cabello, se ponen pálidas y dejan de comer. Para curarse acuden con la partera para que mediante masajes e infusiones de hierbas logren expulsar el semen que ha quedado en el útero [Romero 2006: 184].

En contraposición a la *quemada*, el *caxan* de hombre se explica como el daño que ocasiona el *ihiyotl* del esposo, al mermado *tonalli* de la mujer recién parida. El *ihiyotl* que desprende el esposo es por causa de violar la norma de abstinencia durante el puerperio.

¹¹ No se pudo encontrar el nombre científico de estas plantas.

POTENCIA DEL CUERPO FEMENINO

La sangre femenina se ha empleado como un medio mágico en favor de las mujeres. Para el caso prehispánico, contamos con el relato de Xiuhnel y Mimich. En una ocasión, estos personajes salieron a cazar al desierto y persiguieron toda la noche dos venados bicéfalos para flecharlos. En la tarde del día siguiente, rendidos de cansancio hicieron un escondite. Al ver a los venados, éstos se convirtieron en mujeres;¹² ellas les comenzaron a hablar y Xiuhnel les respondió. Una de ellas le dio a beber sangre y él la aceptó, posteriormente tuvieron relaciones sexuales (se echó con ella). Después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo [*Leyenda de los Soles* 2002:189].¹³

Resulta significativo que le haya dado sangre como un paso necesario en su seducción. En este caso, no se especifica que sea menstruación, pues se ocupa simplemente la palabra *eztli* (sangre). No obstante, la sangre es empleada como bebida que propicia el contacto sexual, pues uno de los hermanos alerta al otro de que no la acepte, previendo que incitará al acto sexual y a sus mortales consecuencias.

Además, como habíamos señalado, se dice que “algunas mujeres daban (el menstruación) en comida o bebida a sus maridos, para que les quisieran y para que no fueran crueles con ellas” [Código Carolino 1967, núm. 116: 45]. En grupos contemporáneos, igualmente la sangre ha sido utilizada por las mujeres para evitar la violencia doméstica o para hacerse amar e incluso para debilitar al hombre. En ambos casos, se ha creído que la sangre femenil está cargada de una potencia capaz de cambiar la conducta de los varones. De esta manera, se ha utilizado en beneficio de las mismas mujeres.

Entre los nahuas de Xolotla, un remedio similar es utilizado contra los esposos violentos, pues en la comida se les pone menstruación para calmarlos.

¹² Existe un relato tarahumara que habla sobre la transformación de venados en mujeres: “La gente dice que los venados se cambian en mujeres. Entonces, esas mujeres andan vestidas muy bonitas, con coronas muy bonitas. Entonces, dicen que un hombre habló con una de esas mujeres porque quería casarse con ella. Aquel día, ya casados, volvieron a la casa del hombre. Pero cuando ya llegaban cerca de la casa, dicen que la mujer volvió a cambiarse en un venado. Entonces, otra vez se fue corriendo al monte, y dicen que desapareció. Pero el hombre quedó muy triste y dijo: “¡Yo pensé que de veras era una mujer!” [Hilton 1969: 82-83].

¹³ *Niman ye quilhua: “Xiuhnelztzin, ma xatli”. Auh in Xiuhnel nima ye coní in eztli, niman ye ic itlan moteca; auh in oquitecac niman ipan hualmixtlapachcuet, niman ye quicua quelcoyonia. Auh nima ye quitoa in Mimich: “Iyo, ca ye quallo in nachcauh”.*

Otro remedio también es poner en la cabecera de la cama, ropa manchada con sangre menstrual pues el olor de ella igualmente ayuda a evitar la violencia.¹⁴

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 [Sedeño y Becerril 1985: 74]. En estos ejemplos, se observa una manipulación del poder de la sangre que podían llevar a cabo las mujeres para beneficio propio.

Por otra parte, en la época prehispánica se pensaba que distintas partes del organismo de mujeres muertas de primer parto tenían poderes mágicos. Ello se explica por la potencia intrínseca de la que se inviste a la sexualidad femenina, y más aún por las fuerzas ambivalentes que posee en estado liminar.

Cuando fallecía la primeriza durante el parto, la bañaban y vestían con ropas nuevas. Su esposo la llevaba a cuestras de la misma manera que la cargó la casamentera el día de su boda. Iban acompañando al cuerpo las viejas, las comadronas iban dando alaridos, iban aullando, “van gritando como coyotes” [*coyohuitihui*] y cargando sus rodela. Los gritos de guerra eran en contra de los jóvenes [*telpopochtlin*] quienes peleaban para arrebatarles el cuerpo. Dice el texto que la batalla era real, no era juego, verdaderamente era una pelea [*Florentine Codex* 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX: 161; Sahagún 1969: 143].¹⁵

Al caer la noche, enterraban el cuerpo. Su marido y sus amigos lo cuidaban cuatro noches para que no fuera robado, específicamente deseaban el dedo medio de la mano izquierda y sus cabellos para triunfar en la guerra; además, el brazo izquierdo era utilizado para encantamientos [*Florentine Codex* 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX: 161-162; López Austin 1966].

Se pensaba que el cabello y el dedo brillaban; así, encandilaban a sus enemigos aventajándolos en combate.¹⁶ Posiblemente, lo anterior se creía como 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. Por ejemplo, se le pedía que no se metiera en el temazcal muy caliente, se

¹⁴ Información proporcionada por doña Inés Tepetzintla, doña Guadalupe Hernández Ignacia, doña Juana Téllez Hernández y don Alberto Hernández Casimira, oriundos de Xolotla, en la Sierra Norte de Puebla.

¹⁵ [*Amo motlamachhuia, amo mopilhuia in mohuitequi, huel nelli moyaochioa*].

¹⁶ El verbo en náhuatl aquí es *mihiyotia*: “brilla, irradia, respira calor” [Siméon 2002: 183].

asoleara o se acercara mucho al fuego, de lo contrario, el niño se le pegaría en el útero, se moriría de calor o se cocería [*Florentine Codex* 1950-1969, lib. vi, cap. xxvii: 155-156; Sahagún 2002, tomo II, lib. vi, cap. xxvii: 605].

Los *temacpalitotique*¹⁷ les cortaban el brazo izquierdo para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas sin ser 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 [Sahagún 2002, tomo I, lib. iv, cap. xxxi: 405-406; tomo II, lib. vi, cap. xxix: 612; véase López Austin 1966].

Clendinnen [1998: 238] destaca que el tratamiento del cadáver era excepcional. Una vez bañado y vestido, era sacado en la oscuridad, no por la entrada de la casa, sino haciendo un agujero en el muro posterior y se dirigían a un cruce de caminos.

Las encrucijadas eran los lugares en donde se enterraban a estas mujeres, allí se ubicaban los *cihuateocalli* o *cihuateupan*, templos de mujeres. Ya divinizadas, las *cihuapipiltin* habitaban en aquellos territorios [*omaxac chaneque*] [Sahagún 2002, tomo I, lib. i, cap. x: 79; *Florentine Codex* 1950-1969, lib. i, cap. x: 6]. Otro espacio para su culto se llamaba Aticpac “era un oratorio donde se hacía una fiesta a ella[s] en el signo llamado *chicomecoatonalli*” [Sahagún 2002, tomo I, lib. II, apéndice: 279].

Un dato interesante que revela la naturaleza peligrosa de las encrucijadas era que estos espacios estaban relacionados con las transgresiones. En el día ce *calli*, las “malas mujeres y adúlteras” que querían limpiar sus transgresiones iban a los cruceros a dejar sus ropas y se punzaban la lengua y regresaban a sus casas desnudas como símbolo de penitencia [*Códice Vaticano Latino* 3738 1964, 102: lám. XLIII; *Códice Telleriano Remensis* 1964, 220: lám. xxii]. Cabe mencionar que las *cihuateteo* se relacionaban con las transgresiones al pensarse que algunas mujeres morían de parto por no confesar su adulterio.

En este sentido es que Cecelia Klein [2001: 209] interpreta el baño y el cambio de ropas que se hacía a la muerta de primer parto. La difunta tenía que dejar sus ropas atrás para poder asumir su nuevo papel, el de ser acompañante del Sol; así, tomaba su nuevo vestuario e implementos guerreros.

Al llegar al crucero, el cuerpo era enterrado. Normalmente los cadáveres eran incinerados y el enterramiento era reservado para quienes habían tenido una muerte relacionada con Tlaloc. Debido a que la mujer estaba imbuida de la fuerza de la Tierra —aunque hubiera muerto— es razonable que se dispusiera del cadáver así.

¹⁷ Cierta clase de magos.

El cuerpo se manejaba como una semilla que volvería a brotar. Se reciclaba de alguna manera la potencia de la fecundidad/fertilidad al tratar de esta forma a la fallecida. La Tierra le otorgaba la potencia para procrear y ella tomaba su vida al morir de manera honrosa. A pesar de no cumplir con la tarea de traer a un cautivo, a un nuevo guerrero, su intento era recompensado y utilizado en la imaginación nahua para la continuidad del universo y de la vida humana.

El esposo de la difunta cuidaba la tumba por cuatro noches para que nadie robara el cuerpo.¹⁸ Éste se consideraba cargado de la valentía de la Cihuateotl que permitiría al ladrón triunfar en la guerra, ya sea cegando a sus enemigos o aumentando su coraje y hombría. Durante el periodo de cuatro días, el cadáver perdía el poder y ya no era codiciado.

CONCLUSIONES

Mediante este estudio se buscó responder a dos preguntas: la primera, ¿por qué las representaciones sobre el cuerpo femenino en grupos nahuas muestran coincidencias después de más de 500 años? Y, la segunda, ¿de dónde surge el concepto de alteridad dado al cuerpo femenino en grupos nahuas antiguos y contemporáneos? Para dar respuesta a ambos cuestionamientos, se organizaron los datos investigados en fuentes etnohistóricas, etnográficas y del propio trabajo de campo, en tres rubros: nocividad, vulnerabilidad y potencia del cuerpo femenino.

En primer lugar, se mostraron las persistencias en las construcciones en relación con el cuerpo de las mujeres en comunidades nahuas de distinto periodo, fundamentadas, en que dichas concepciones, así como la atención a la sexualidad femenina, pertenecen al interior del hogar. Al centrarse la conquista y evangelización en el espacio público, estos conocimientos quedaron resguardados en la intimidad familiar. Igualmente, la barrera de género favoreció su preservación, pues los frailes por ignorar las temáticas o por mera vergüenza o desinterés, no se preocuparon por explorar estas concepciones. Asimismo, no se contó con algún especialista que sustituyera la actividad y conocimiento de las parteras en la atención a los estados de tránsito de las mujeres nahuas.

De tal suerte, que la longevidad que han mantenido dichas creencias por más de 500 años se comprueba a través de la etnografía. La consulta de textos

¹⁸ López Austin [(1980) 1996, I: 364-367] nos proporciona otros contextos en donde se documenta que los *teyolia* requerían de un periodo de cuatro días para separarse del cuerpo e iniciar su tránsito al Otro Mundo.

sobre grupos nahuas, así como mi propio trabajo de campo en comunidades de la misma filiación en el municipio de Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, revelan que las ideas sobre la menstruación, el embarazo, el parto y el puerperio, mantienen una gran similitud con las de los nahuas del siglo xvi. Por ello, la confluencia de la historia y la antropología se muestra como una metodología necesaria en el estudio del pensamiento mesoamericano, pues permite reconstruir un modelo conceptual que, sin lugar a dudas, se ha visto expuesto a múltiples transformaciones, no obstante, ciertos ámbitos han mostrado una gran resistencia al cambio.

Así, la concepción de otredad asignada a las mujeres nahuas fue estudiada a partir de los tres rubros antes mencionados. Por medio del estudio de estas nociones en grupos nahuas del siglo xvi y del xxi se mostró que dicha alteridad parte de su sexualidad y de su capacidad de reproducción; particularmente, la sangre femenina tiene un papel activo en esta construcción social.

La acumulación de sangre durante el embarazo, le provoca un exceso de calor a la mujer que resulta en la irradiación de *ihiyotl* dañino. Esta potencia que proviene de la sangre femenil la emite también la menstruante. Asimismo, la cantidad considerable de sangre que acompaña al parto ocasiona que en el grupo de mujeres peligrosas se incluyan tanto a la parturienta como a la púérpera. Esta última debido a que, al inicio del puerperio, la mujer experimenta pérdidas sanguinolentas.

El riesgo que representa para los demás se debe a los cambios orgánicos que sufre su cuerpo, los cuales le provocan la pérdida del equilibrio, debido a que se encuentra en una condición de exceso de calor. Esta condición altera la armonía del cuerpo, específicamente, de las entidades anímicas.

En nahuas antiguos y contemporáneos, las menstruantes, embarazadas, recién paridas y púérperas enferman a los hombres con quienes tienen trato sexual. Inclusive, distintos datos señalan que pueden dañar a aquéllos que se encuentran cerca de ellas o que se toparon con sus paños manchados de sangre.

La terapéutica que se emplea en estos casos son remedios de calidad caliente como ceniza, plantas con esta propiedad y baños con plantas medicinales e infusiones. Así, estos elementos fortalecen con calor al *tonalli* y lo protegen de los ataques fríos del *ihiyotl* lo cual evita que se desencadene un desequilibrio en la persona y, por tanto, una afección en su salud.

En tanto, las mujeres muertas durante el alumbramiento eran concebidas como una fuente de peligro. Al morir se convertían en diosas que regresaban a la tierra para dañar a quienes se encontraran con parálisis en el rostro, rigidez de pies, inmovilidad o temblor de manos, estrabismo, entre otros males.

Otro eje temático que se abordó fue el debilitamiento del *tonalli* que sucedía durante el embarazo y el puerperio, ello provocaba que las mujeres fueran vulnerables a enfermar y morir. Las gestantes contagiadas de *tlazolmiquiliztli* padecían calenturas, temblores y cefaleas durante el alumbramiento. Asimismo, en grupos nahuas contemporáneos, las mujeres que tienen relaciones sexuales durante el sobreparto se enferman gravemente al grado de comprometer su vida.

La atención que se les brinda es igualmente de naturaleza caliente pues está dirigida a fortalecer su *tonalli*. El tratamiento incluye el uso del temazcal, baños con hierbas de calidad caliente, té, entre otros. También se emplean en la curación líquidos corporales como la orina del hombre que la enfermó. La micción, al igual que la saliva de la mujer en tránsito, cura los padecimientos desatados por el *ihiyotl* trastornado.

La última concepción que se analizó fue la potencia que adquiría el cuerpo y la sangre femenina en distintos contextos y que en algunos casos era aprovechada por los hombres para su beneficio. El cuerpo de las mujeres primerizas que fallecían en el parto continuaban poseyendo propiedades singulares. Su brazo izquierdo se utilizaba para proteger a los adúlteros, también para robar y violar. Asimismo, sus dedos medios y cabellos eran codiciados para poder vencer en las batallas.

En tanto, las mujeres se han beneficiado de la potencia de la sangre femenil. A pesar de que ésta ha sido valuada negativamente, las mujeres han manipulado la propia en su beneficio. Particularmente, el menstuo ha sido utilizado por las esposas para aplacar a sus maridos violentos y para que éstos las amen.

Al aportar datos etnográficos a la par de históricos, buscamos exponer una visión de conjunto de las creencias respecto de la sexualidad femenina, las cuales estimamos cuentan con profundidad histórica. De esta manera, logramos proponer explicaciones en torno a la feminidad en grupos nahuas antiguos y contemporáneos.

Así, pudo constatar que las connotaciones asignadas al cuerpo femenino en el pensamiento nahua derivan de su capacidad reproductiva. A partir de esta diferencia radical entre unos cuerpos y otros, se elaboran connotaciones del extraño, del "otro"; en este caso, relacionado con las mujeres como colectividad.

REFERENCIAS

Aramoni Burguete, María Elena

- 1990 *Talokan tata, talokan nana, nuestras raíces: hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Arizpe, Lourdes

- 1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican pehua zacatipan*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Báez Cubero, Lourdes

- 1998 Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México). *Mitológicas*, vol. XIII, 1: 19-34.
- 2008 El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, en *La religión de los pueblos nahuas*, Silvia Limón (coord.). Trotta. Madrid: 219-246.

Las Casas, fray Bartolomé de

- 1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, Edmundo O'Gorman (ed., estudio preliminar, apéndices e índice de materias), t. II. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM. México.

Clendinnen, Inga

- 1998 *Los aztecas. Una interpretación*. Editorial Nueva Imagen. México.

Códice Carolino

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

Códice Telleriano-Remensis

- 1964 en *Antigüedades de México*, Lord Kingsborough (recop.) y José Corona Núñez (estudio e interpretación), vol. I. Secretaría de Hacienda y Crédito Público. México: 151-337.

Códice Vaticano Latino A 3738

- 1964 en *Antigüedades de México*, Lord Kingsborough (recop.) y José Corona Núñez (estudio e interpretación), vol. III. Secretaría de Hacienda y Crédito Público. México: 1-314.

Cuerno Clavel, Lorena Esmeralda y Marina del Socorro Domínguez Hernández

- 1989 *Costumbres y creencias relacionadas con el proceso de gestación, parto y puerperio. Estudio realizado en dos comunidades de la Sierra Norte de Puebla: Santiago Yancuictlalpan y Zapotitlán de Méndez*, tesis de licenciatura. Escuela Nacional

de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia/
Secretaría de Educación Pública. México.

Durán, fray Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. II. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.
Florentine Codex véase Sahagún, 1950-1969.

García Martínez, Bernardo

- 1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos. México.

Gennep, Arnold van

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

Hernández, Francisco

- 1959 *Historia natural de Nueva España, en Obras Completas*, t. II, vols. I y II. UNAM. México.
1986 *Antigüedades de la Nueva España*. Historia 16 (Crónicas de América 28). Madrid.

Hilton, K. Simon

- 1969 Relatos tarahumaras. *Tlalocan*, vol. VI: 76-88.

Klein, Cecelia

- 2001 None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology, en *Gender in Prehispanic America*, Cecelia Klein (ed.). Dumbarton Oaks. Washington, D. C.: 183-253.

Lagarde, Marcela

- 2005 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Posgrado UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/PUEG/UNAM. México.

Leeuwen-van Koppen, Siny van

- 1990 The Cihuateteo in a Dual Organisational Context, en *Mesoamerican Dualism*, Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.). Symposium of the 46th International Congress of Americanists (1988). Amsterdam/Utrecht: 63-73.

Leyenda de los Soles

- 2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (ed.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México: 167-206.

Lockhart, James

- 2013 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, Alfredo

- 1966 Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6: 97-117.

- 1996 (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México.

López Hernández, Miriam

- 2009 *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México.
- 2013 *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México.
- 2017 *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*. Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de México (Biblioteca de los pueblos indígenas). Toluca, Estado de México.

López de Gómara, Francisco

- 1992 *Historia general de las Indias*, 2 tomos. Espasa-Calpe (Grandes viajes, 21). Madrid.

Lupo, Alessandro

- 1995 *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- 2015 El regreso de los aztecas. Fenómenos de conservación, recuperación y plasmación de la tradición nahua en la Sierra de Puebla. *Dimensión Antropológica*, vol. 64, mayo-agosto: 7-33.

Molina, fray Alonso de

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

Montoya Briones, José de Jesús

- 2008 (1964) *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Departamento de Investigaciones Antropológicas. México.

Motolinía, fray Toribio de Benavente

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

Nieto, José Antonio

- 2003 Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad, en *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, José Antonio Nieto (ed.). Talasa Ediciones. Madrid: 15-51.

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar

- 1992 *Los naufragios*, Enrique Pupo-Walker (ed.). Editorial Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica). Madrid.

Robelo, Cecilio A.

2001 *Diccionario de Mitología Nahoá*. Editorial Porrúa. México.

Romero López, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. Anales del Museo Nacional de México. Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica. México: 125-223.

Sahagún, fray 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), libros. I, II, IV y VI. The School of American Research/The University of UTAH. Santa Fe, Nuevo México.

1969 *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (introducción, versión, notas, comentarios), Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM. México.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario, notas), tomos I y II. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

Sedeño, Livia, y María Elena Becerril

1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*. Fondo de Cultura Económica. México.

Siméon, Rémi

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

Serna, Jacinto de la

1987 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas* en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. Anales del Museo Nacional de México. Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica. México: 261-480.

Sullivan, Thelma

1982 *Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver*, en *The Art and Iconography of Late Post-classic Central Mexico*, Elizabeth Hill Boone (ed.). Dumbarton Oaks/Trustees for Harvard University. Washington, D.C.: 7-35.

Turner, Victor W.

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