

# ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

VOLUMEN XX-II

Editores

Jorge Alfredo Gómez Valdés

Carlos Serrano Sánchez

Juan Manuel Argüelles San Millán



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia

 **CONACULTA**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
ASOCIACIÓN MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA  
MÉXICO 2022

# ATRIBUTOS DEL CUERPO EN UN GRUPO DE RELATOS DE TRADICIÓN ORAL

Anabella Barragán Solís\* y  
María Guadalupe Huacuz Elías\*\*

\* *Escuela Nacional de Antropología e Historia*

\*\* *Universidad Autónoma Metropolitana*

## RESUMEN

Se presentan los resultados de la exploración de las representaciones del cuerpo y los valores sociales de lo femenino y lo masculino, a partir del género, en un grupo de relatos de tradición oral, considerada parte del patrimonio cultural de los grupos sociales, entendida como una sucesión de testimonios referentes al pasado que se van transmitiendo de boca en boca. Se recopilamos durante el trabajo de campo realizado en 2014 y 2015 en la población de Atzala de la Asunción, Guerrero. Los relatos fueron proporcionados por niños, adultos y adultos mayores de la comunidad, a través de la aplicación de entrevistas y encuestas.<sup>1</sup> De 56 relatos, se seleccionaron siete, que son aquellos que hacen referencia a los atributos de los cuerpos de dos seres sobrenaturales, los sujetos que se relacionan con esos seres y las representaciones de los valores sociales que se reflejan en ellos. Los resultados indican que los personajes míticos son de origen prehispánico y colonial, que comunican las creencias religiosas y los valores sociales

- 1 Los relatos fueron recopilados por el equipo de investigación del pif “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad”, adscrito a la Licenciatura de Antropología Física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fueron grabados en audio o registrados en las encuestas aplicadas en los hogares y a los escolares de la comunidad. Los integrantes del equipo fueron: Anabella Barragán Solís, María Teresa Baltazar Méndez, Pamela Syeni Blancas Paez, Lourdes Calvo Páez, Jesús Antonio Espinosa Elizalde, Rodrigo Daniel Hernández Medina, Ángela López Esquivel, Tonatihu Flores Aguilar, Cinthia Karen García Triste, José Francisco Gutiérrez Morales, Paulina Ihuitzin Nez Hernández, Dania Tzotzil Poot Pérez, Noreidy Karina Rivera Lorenzo, Vladimir Alejandro Sánchez Fernández y Pedro Yañez Moreno.

mesoamericanos y católicos. Los mitos se actualizan con atributos y situaciones modernas para confirmar que las tradiciones son móviles y performativas, de allí su pervivencia como patrimonio.

**PALABRAS CLAVE:** cuerpo, tradición oral, mitos, género, seres sobrenaturales.

### ABSTRACT

The results of the exploration of the representations of the body and the social values of the feminine and masculine from the gender are presented in a group of oral tradition stories, considered part of the cultural heritage of social groups, understood as a succession of testimonies referring to the past which are transmitted by word of mouth, collected during the field work carried out in 2014 and 2015 in the population of Atzala de la Asunción, Guerrero. The stories were provided by children, adults and elders of the community, through the application of interviews and surveys. Of 56 stories, seven were selected, which are those that refer to the attributes of the bodies of two supernatural beings, the subjects that are related to those beings and the representations of the social values that are reflected in them. The results indicate that the mythical characters are of pre-Hispanic and colonial origin, which communicate religious beliefs and Mesoamerican and Catholic social values. The myths are updated with modern attributes and situations, to confirm that the traditions are mobile and performative, hence their survival as heritage.

**KEYWORDS:** body, oral tradition, myths, gender, supernatural beings.

### INTRODUCCIÓN: EL CUERPO. PROTAGONISTA DEL MITO

El cuerpo, como protagonista de la vida, es un eje privilegiado para la investigación antropológica, a través del cual es posible identificar los valores, creencias, las acciones sociales y culturales materializadas en la corporeidad; es a partir de la diferencia sexual como oposición binaria, que se ha construido no sólo la valencia sino el poder y la desigualdad social, política y económica de las mujeres en relación con los hombres (Lamas 2002; Butler 2015). A la reproducción cultural de los paradigmas simbólicos que garantizan la supremacía de los hombres, en tanto productores de cultura y orden social, se le denominó por las feministas francesas “falocentrismo”, que ha venido a significar lo represivo y opresivo de la cultura tradicional o patriarcal. El falocentrismo estructura el orden sexual, “imposición que alimenta las relaciones de poder y sumisión entre ‘dos sexos’, parte del poder y la preponderancia

adsrita al sexo masculino, un sexo que se afirma negando al otro” (Huacuz 2011: 22). Estas perspectivas guían el análisis de las representaciones míticas del cuerpo como elementos simbólicos de la cultura, a las que sumamos la propuesta teórica de Le Bretón (1990) con respecto a los ejes que estructuran existencialmente la imagen corporal: *la forma* que se refiere a la unicidad de las partes del cuerpo y de sus límites en el espacio, *el contenido* que son las sensaciones previsible y reconocibles, *el saber* acerca de su constitución invisible, cómo están constituidos los órganos y las funciones, y *el valor*, que es el juicio social respecto de los atributos físicos. En este trabajo se explora principalmente la forma y el valor que son los atributos que se describen de los personajes míticos.

Consideramos que los mitos son objetos culturales y, como tales, son productos semiótico-discursivos con una dimensión comunicativa: los sujetos de la enunciación son los niños y las personas adultas que narran la historia. La dimensión denotativa que corresponde a los relatos orales transcritos permite identificar múltiples aspectos explícitos. La dimensión connotativa (Eco 1978) se hace presente a través de la performatividad<sup>2</sup> corpo-oral, es decir, la imaginación creativa se incorpora y se traduce oralmente para traer a escena la realidad mítica de esta población enclavada entre las montañas de la región norte del estado de Guerrero, Atzala de la Asunción, municipio de Taxco de Alarcón.

## EL MITO

Según Alfredo López Austin, “el mito educa, impone o apoya razones, justifica conductas, es mucho más que un relato. Es una institución de enorme vitalidad que conjuga creencias con saberes prácticos” (López Austin 2012: 40, 127). Para este autor, el mito no tiene fecha de edición y siempre se mantiene actualizado, es una tradición que a fuerza de reproducirse de boca en boca se mantiene al día en el imaginario colectivo; podríamos decir que el mito es un puente entre lo antiguo y lo actual, performatividad anclada en la experiencia de los sujetos reales.

2 *Performance*: secuencia de actos simbólicos transformadores donde se revelan los valores, las categorías, las clasificaciones y contradicciones sociales (Turner 2002). Formas de construir presencia, para crear y hacer presentes realidades suficientemente vividas como para conmovir, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar (Díaz 2000).

### *Tradición oral y mitos*

La tradición oral es una sucesión de testimonios referentes al pasado que se va transmitiendo de boca en boca, son relatos directos, oculares o indirectos, una historia social que va sumando la declaración del testigo que los trasmite. De tal manera, la tradición oral comprende la referencia a las costumbres o circunstancias narradas, más las añadidas por el testigo, influenciadas por los valores culturales adquiridos y su propia personalidad (Vansina 1966). Los relatos pueden ser conocidos por todos los estratos de la población o tratarse de narraciones que sólo saben los especialistas rituales, los sujetos de una experiencia determinada o los ancianos. A través de la memoria de la tradición oral no sólo podemos conocer la historia, sino también las tradiciones, los valores morales y el origen de múltiples aspectos de la naturaleza y la sociedad. La tradición oral, es así una serie de prácticas semiótico-discursivas que son soporte productor y reproductor de lo simbólico, son prácticas sociohistóricas, polifónicas, culturales y políticas (Haidar 2006) que implican condiciones de producción, circulación, recepción y contienen varias materialidades y funcionamientos.

Según Bragdon (2015), mito proviene del griego *mythos*, que significa fábula, relato de tiempos fabulosos o heroicos, basados en hechos reales, podría ser un sinónimo de leyenda. El término se usó 2 500 años antes de Cristo. Jenófanes de Colofón (570-475 aC; filósofo griego) lo utilizó para referirse a historias que no podían ser comprobadas. El mito invariablemente remite a tiempos pasados; siguiendo a Lacan, Bragdon asume que el mito es una verdad ficcional, “siempre apuntan a la relación del hombre con una fuerza secreta, maléfica o benéfica” (Bragdon 2015: 19), pero esencialmente sagrada. Las partes de un mito derivan de “infinitas y distantes corrientes en confluencia” y es difícil saber el tiempo del nacimiento del mismo, el mito es una verdadera síntesis de la cosmovisión (López Austin 2012: 10).

Por *cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo[...] La ideología es el conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad dada, incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano (López Austin 1984: 9-20).

Desde la perspectiva de género reconocemos que en el imaginario individual y colectivo se significan las representaciones de lo femenino y lo masculino que conforman el conjunto de creencias<sup>3</sup> con las que se vive y se actúa, sin reflexionar acerca de ellas. Este trabajo tiene la finalidad de explorar al respecto de lo que se consideran verdades clasificatorias y se imprimen en la subjetividad. Es así como los sujetos aluden a posiciones dicotómicas y excluyentes sobre las diferencias entre los sexos y constituyen su identidad en el marco de estas subjetividades (Huacuz y Barragán 2011).

El cuerpo humano se ha construido históricamente diferencial entre hombres y mujeres, estableciendo en ellas una cercanía radical con la naturaleza, cuyo carácter era eminentemente emocional, mientras que los hombres se ubicaban en el ámbito de lo racional y creativo. Sin embargo, numerosas investigaciones han demostrado que las diferencias en las capacidades y formas de actuar de hombres y mujeres no se encuentran en el sustrato biológico, sino que se han construido histórica y socioculturalmente y que estas diferencias atribuidas tienen un significado y un sentido sociopolítico, que culmina innegablemente en las relaciones de poder entre los sexos (Beauvoir 1999; Lamas 2002; Rosemberg y Troya 2012; Butler 2015; Marcos 2018). En este sentido, consideramos, de la mano de Braidotti, que “el cuerpo viene a ser una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de fuerzas, una superficie de intensidades, puros simulacros sin originales” (Braidotti 2002: 37). El género como categoría “es una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico), de la sexualidad y las características sociales que

3 “Las ideas-ocurrencias [...] son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida [...] la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros. Ella es la que da estabilidad a nuestra vida, a nuestra forma de pensar, a todas nuestras formas de saber. Sólo se desestabiliza cuando entra en ella la *duda* [...] Pero la creencia que pasa la prueba de la duda es la más estable” (Ortega y Gasset 1977, *apud* Pienda y Pachón 1999: 154). “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la ‘idea’ de esa cosa, sino que simplemente ‘contamos con ella’” (Ortega y Gasset 1934).

asumen las diferencias sexuales anatómicas, masculinas y femeninas, en cada cultura dada” (Marcos 2018: 17).

Este texto se presenta a partir de los planteamientos de la antropología feminista crítica, que niega las esencias y las dicotomías, no sólo de las identidades y las subjetividades, sino también a nivel de los conceptos, que reconoce la construcción de los sujetos con base en la experiencia y la historia compartida, que explora la performatividad de las personas en los contextos macroestructurales, permeados por los contextos locales, y que “afirma la complejidad de las subjetividades, estructuras sociales y los símbolos de género” (Huacuz 2009: 47). Desde esta postura, el cuerpo representa también una práctica política en favor de las mujeres para prevenir todo tipo de violencia y en defensa de los derechos humanos en sentido universal (Huacuz y Barragán 2017). A pesar de la crítica y tensión en el uso del concepto *género*, para hacer visibles las diferencias entre los sexos en el ámbito social e histórico, aquí se adopta para señalar la construcción social de la diferencia sexual en la incorporación de atributos valorativos a los personajes del mundo mítico de esta comunidad en particular, lo que no impide que pensemos que dichos atributos reflejan no sólo una concepción del mundo aquí y ahora sino que, muy probablemente, son compartidos en la región de estudio y más allá de sus límites. Hacer visibles los valores que se atribuyen a hombres y mujeres permitirá que los habitantes de este y otros lugares reflexionen en torno a dicha construcción y, como indica Ortega y Gasset (1934), pongan en duda dichas creencias. Es el primer paso para modificar comportamientos y relaciones sociales, así como establecer vínculos de equidad y respeto entre los sujetos.

Las preguntas que guían este trabajo son: ¿cuáles son las formas corporales con las que se representan<sup>4</sup> dos de los personajes que pueblan el universo mítico en los relatos de tradición oral de un grupo de habitantes de Atzala? ¿Qué atributos de lo femenino o masculino se incorporan a ellos? ¿Qué valores sociales se plasman a través de estos discursos?

4 Las representaciones sociales son “el conjunto de nociones, conocimientos, creencias, actitudes, imágenes y valores, elaborados y compartidos socialmente, que estructuran la relación de los sujetos con la realidad (como totalidad significante) a través de una determinada manera de designarla, aprehenderla e interpretarla, orientando sus modos de acción y moldeando sus experiencias con dichos significados” (Osorio 2001: 15).

### *El lugar de estudio*

Atzala significa “agua entre rocas”. Es una población de origen prehispánico conformada originalmente por grupos nahuas y chontales. En la actualidad es una comunidad mestiza rural con una población estimada de 893 habitantes, de los cuales 407 son hombres y 486, mujeres; pertenece al municipio de Taxco de Alarcón, ubicado en la región norte del estado de Guerrero. Su superficie abarca 2 013 hectáreas, 138 de ellas son ocupadas por el asentamiento humano, 825 se dedican a la ganadería y agricultura y 1 050 son para la conservación. En esta última porción se ubican las Pozas Azules, concentraciones de agua de la que se sirve la comunidad para el uso doméstico y que, por su belleza y exuberancia, son una atracción turística importante (Sedesol 2013; INEGI 2009).

La localidad de Atzala de la Asunción se encuentra a 1 425 metros sobre el nivel del mar, 99°15' de latitud norte y 18°43' al oeste de Taxco. Cuenta con dos tipos de clima: en la zona más alta (suroeste) predomina el templado subhúmedo con lluvias en verano y en la parte más baja (Xochimilco) el clima es semicálido subhúmedo con lluvias también en verano (INEGI 2009, 2010) (figura 1).



*Figura 1.* Panorama de Atzala.

(Acervo del PIF “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad”, 2014).



La población económicamente activa representa el 21 % y está constituida principalmente por hombres, que se ocupan en la agricultura, que combinan con la albañilería, el comercio y el transporte, entre otras actividades. Asimismo, la migración ocupa un papel relevante en el soporte económico en la mayoría de las familias (INEGI 2009; Gutiérrez 2016; Hernández 2018).

Las mujeres son amas de casa y, en algunos casos, también campesinas. Durante nuestra estancia en Atzala en 2014 y 2015, registramos una amplia variedad de oficios de hombres y mujeres: había personas que se dedicaban a la venta de diversos alimentos, músicos, comerciantes en tiendas, tortillerías, papelerías, pequeños restaurantes, repartidores, choferes, panaderos, fruticultores, leñadores, ganaderos, artesanos de palma, plata y alpaca, entre otros. En Atzala hay una iglesia católica, un centro de salud, cuatro escuelas (preprimaria, primaria, telesecundaria y un reciente telebachillerato), una cancha de basquetbol, una casa de huéspedes, varias tiendas de abarrotes y una tortillería, entre otros comercios. La mayoría de las casas son propias y cuentan con patio donde siembran árboles frutales de papayas, limones, granadas, ciruelas, mamey y naranjas, también hay plátanos y maracuyá, hermosas plantas de ornato y diversas hierbas medicinales. A las viviendas llega el agua a través de mangueras desde su nacimiento en la montaña, se acumula en las Posas Azules y corre por el río que llega al vecino pueblo de Paintla (Hernández *et al.* 2017).

## MATERIAL Y MÉTODO

En esta participación nos adscribimos a las propuestas desarrolladas en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, realizada en París en 2003, donde se insistió en el reconocimiento de la interdependencia entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio cultural material. Se definió el primero como:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas—junto con instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndole un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto a la diversidad cultural y a la creatividad humana (UNESCO 2003, *apud* Diario de Campo 2004: 2).

Con esta declaración como premisa se aplicaron 50 encuestas a personas adultas en sus hogares, hombres y mujeres, de entre 23 y 70 años de edad, y en los planteles escolares, a un total de 150 alumnos de los dos últimos grados de primaria y de los tres grados de secundaria, con edades entre 10 y 16 años. Una de las preguntas de la encuesta estuvo encaminada a explorar los cuentos o leyendas que se conocen en la comunidad. Así se logró recopilar un total de 56 relatos, los que se agruparon, según el contenido, en ocho categorías: mitos de origen, descripción del paisaje, seres sobrenaturales, apariciones y santos, mitos históricos, relatos morales, identidad-etnicidad y relatos de animales. De este conjunto se seleccionaron siete (12.5 %), cuyo contenido refiere claramente a los atributos de hombres y mujeres, en los cuales es posible analizar e interpretar las dimensión denotativa y connotativa de estos objetos semiótico-discursivos. Se agruparon de acuerdo con los temas y personajes que tratan. El Grupo 1: El rey Atzalán, está formado por tres mitos, y el Grupo 2: La Llorona, consta de cuatro relatos.

## RESULTADOS

Para Giddens (1991: 280), los mitos son “objeto cultural” que trascienden al productor y dan mayor importancia al receptor; por su parte, Durand los considera medios de transmisión que se almacenan en la memoria y se recuperan a través de los núcleos centrales semejantes a los “mitemas” (Durand 1993, *apud* Bragdom 2015: 43). En este trabajo el eje de agrupación es precisamente esa centralidad o mitema, como veremos en el análisis de cada grupo, en el que se recuperan las metáforas con las que se asignan atributos femeninos o masculinos, así mismo notaremos la valoración social de dichas propiedades para responder a las preguntas formuladas.

En primer lugar partimos de la interrogación sobre qué significados encontraremos en los relatos y nos guiamos por las preguntas sobre qué formas corporales se asignan a los personajes sobrenaturales, qué lugar ocupan en la dicotomía hegemónica hombres/mujeres y los valores que se les imprimen, en un intento de encontrar las potencialidades de los relatos para ir más allá de la centralidad (Krieger 2004), a través de la triangulación del texto recuperado de la tradición oral, con datos etnográficos y de otras fuentes.

### *Primer grupo: El Rey Atzalán*

#### 1. El nombre Atzala

*Atzala se llama por un rey que había antes, que se llamaba Atzalán. Y a ese rey lo mataron, y como se llamaba Atzalán, se quedó ese nombre. Atzala en náhuatl significa “Agua entre rocas”.*

#### 2. Tres reyes

*Dicen que había tres reyes y que el jefe de esos tres reyes era el rey Atzalán. Vivían en el cerro, dicen que era el rey más grande y que tenía el castillo más grande, y dicen que ya después se derrumbó el cerro. Dicen que pasó a tirar todo el castillo y dicen que se quedó enterrado y que por eso le pusieron Atzala, porque era el rey Atzalán. Eso me lo contó mi abuelito, ya se murió.*

#### 3. Eran tres reyes

*Esos tres reyes eran los dueños de nuestro territorio y que nos dejaron. Como eran hermanos los tres, sus nombres están en el códice, pero no se puede leer, no se entiende, hay que pagarle a un persona que conozca y que le dé lectura, alguien que lo escriba en nuestro idioma. Son cosas guardadas que no les sacamos provecho.*

### Discusión

El personaje central es un hombre llamado Atzalán, uno de tres hermanos que eran los reyes del lugar y el que le da nombre al pueblo: Atzala, que según la tradición oral significa “agua entre rocas” en el idioma náhuatl. Ésta era la lengua del grupo dominante ya que la población de origen –según la historia del lugar– era de habla chontal.<sup>5</sup> Así Atzalán domina por ser hombre, alto, el más rico y poderoso de los tres, tiene el

<sup>5</sup> Por antecedentes etnográficos y etnohistóricos se considera la existencia precolonial y colonial de grupos chontales en el actual estado de Guerrero. De acuerdo con la división política actual, el territorio donde se asentaron estos grupos pertenece a los municipios de Acapetlahuaya, Cuetzala, Apastla, Teloloapan, Ixcateopan, Taxco, Iguala, Huitzucó y Tepecoacuilco. “La sucesión de las conquistas mexicas, que inició Itzcóatl, se continuó con Moctezuma Ilhuicamina en toda la región chontal [...] los pueblos sujetos fueron Tlachco, Teotlitzacan, Nochtepec, Tetipac” (Sámamo 2016). Es así como, siguiendo a este autor, en la zona se hablaba tanto el náhuatl como el chontal; sin embargo, durante la Colonia se estableció como lengua franca el primero, de allí la dificultad actual de identificar elementos del chontal en esta región cultural.

castillo más alto, era el jefe. Eso está escrito según la leyenda en el códice, un documento prehispánico que, según los lugareños que lo han visto, es grande, como de seis metros cuadrados, y allí se plasma la historia del lugar e indica dónde está un tesoro enterrado; tiene también inscritos los nombres de los tres reyes, pero nadie lo ha podido descifrar. Es un documento celosamente guardado por la comunidad.

Los valores, atributos de la masculinidad, que aparecen en este relato son la riqueza, el poder, los grupos familiares de poder patriarcal como detentadores del prestigio: Atzalán “era el rey más grande”, frase que puede significar el mayor de los tres y el más poderoso, el jefe. Sin embargo, murió de manera violenta, tal vez heroica, no como la gente común; lo mataron o quedó enterrado al derrumbarse su castillo a causa de una catástrofe natural: “se derrumbó el cerro”. La prueba es palpable, en el paisaje del lugar están los dos cerros que flanquean el occidente de Atzala, el cerro Colorado o cerro de la Cruz y el cerro Áspero (figura 2), muy apreciados por la comunidad. Debajo de las piedras está el rey Atzalán.



*Figura 2.* Cerro Áspero. (Fuente: acervo del PIF “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad”, 2015).

Atzala se encuentra sobre un complejo geológico importante conocido como la formación Mezcala, representado por una secuencia de

rocas calizas (formadas por la sedimentación de carbonato de calcio), cuyo contenido de organismos fósiles sugiere que el depósito de esta capa ocurrió en un ambiente marino somero (Páez 2021: 54).

El nombre de cerro Áspero que se asignó a una de las montañas del lugar hace referencia a su conformación caliza metamórfica de origen coralino, como lo demuestran innumerables fósiles. Con el viento y la lluvia, al paso del tiempo, ha perdido la cobertura sedimentaria, lo que le ha dejado innumerables oquedades que le confieren un aspecto caprichoso, de fisonomía tosca y escabrosa (Baltazar y González 2021).

En el mural que se observa en una de las paredes de la escuela primaria, y que se constituye en uno de los límites de la cancha de basquetbol, se pintó la forma del cuerpo mítico de Atzalán como un guerrero, alto, con músculos que le dan una apariencia atlética y de hombre fuerte. La imagen de la masculinidad hegemónica ha quedado inscrita en la barda como un prototipo y representación de la cultura falocéntrica que ahistóricamente pretende tipos de hombres más parecidos a la racionalidad occidental que a un fenotipo que probablemente estaría alejado del dibujo. Su cuerpo está de frente al espectador y su rostro mira de perfil hacia la izquierda, porta un taparrabo blanco, presenta lo que parece una gran lanza, tiene un tocado o penacho de plumas azul-verde que recuerda al legendario penacho de Moctezuma, el *tlatoani* mexica a la llegada de los conquistadores españoles. Atzalán tiene adornos en los brazos a modo de brazaletes prehispánicos de oro y al parecer tatuajes o marcas en los muslos y el pecho; se representa ubicado en el centro de las tres pozas que conforman esta zona natural, orgullo de la comunidad. Atzalán señorea el río y las Pozas Azules. (figura 3). En los relatos de fundación del lugar notamos la ausencia de las mujeres, cuyo desplazamiento despoja a los habitantes de referentes simbólicos, que devienen en realidades de ausencias construidas a través del tiempo y el espacio (Rosemberg y Troya 2012).

### *Grupo 2. La llorona*

La población de Atzala sabe de la existencia de la Llorona, una mujer que según dicen algunos pobladores, clama a gritos por sus hijos a quienes decidió ahogar en el río tras ser abandonada por el padre de los niños; otros refieren que sus hijos se ahogaron por el descuido de la madre. Lo cierto es que todos están seguros de que los perdió, y llora y grita por ellos:



Figura 3. Mural de las Pozas Azules con el Rey Atzalán. Fuente: acervo del pif “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad”, 2014.

“¡Ay, mis hijos!”, en su lamento que provoca miedo y escalofríos. Vive un eterno castigo de Dios quien le impuso buscar a sus hijos por todos los ríos. Espanta a grandes y chicos y es tan sabia su existencia que el encuentro con ella sólo demuestra ese hecho. Los siguientes relatos señalan las experiencias que los narradores tuvieron con la Llorona.

### 1. Alarido de la Llorona

*Que una señora y un señor escucharon a la Llorona un día que oscurecía. Primero la oyeron lejos, su grito era fuerte, como alarido, y enseguida la oyeron gritar afuera de sus cuartos. Les dio mucho miedo.*

### 2. La Llorona

*La Llorona, que dicen que la oían. Yo nunca la he oído pero hartas personas dicen que la oyen, que la Llorona... se oía por todo el pueblo y nunca la he oído. A mí no, nunca me ha espantado.*

### 3. La Llorona del puente de Xochimilco

*En el puente que va a Xochimilco sale la Llorona en la noche, la oímos y empezamos a correr y seguimos oyendo. Se oía lejos, dicen que cuando se oye lejos*

*está cerquita. Cuando la llorona grita tiene la boca llena de sangre y el pelo todo regado, tiene piel roja y va vestida de blanco. Empezamos a correr porque pensamos que estaba cerquita y llegamos hasta la iglesia. Yo llevaba esta crucecita y les digo: “Pónganse detrás de mí”, y unos tenían también la cruz, y todos los que la llevábamos la poníamos donde oíamos el ruido, la poníamos y ya no lo oímos.*

#### 4. La Llorona del cedro

*Mi papá miraba una señora acá donde había un cedro, acá donde yo estaba trabajando había otro cedro y dizque de aquí salía y luego se iba, que llegaba al cedro y de allí ya no salía, que desaparecía. Era una señora que llevaba su rebozo revoloteando. Se miraba con la luz de la luna, llegaba a la sombra del cedro y desaparecía. Otros dicen que la oían, que era la Llorona. La han oído hartas personas.*

#### DISCUSIÓN

El mito de la Llorona es ampliamente conocido en el territorio nacional. En este caso se hace presente a hombres y mujeres adultos y niños; los asusta, de noche grita, llora con alaridos, se aparece cerca de los ríos, como en el caso del puente de Xochimilco, que es el límite de uno de los barrios de la comunidad de Atzala. Tiene la boca llena de sangre, dicen los niños, está despeinada, tiene la piel roja y viste de blanco. La Llorona en este mito es un ser que paradójicamente integra la esencia de las mujeres y al mismo tiempo rechaza la genealogía femenina inscrita culturalmente en el cuerpo; atributos performativos (Buttler 2015) que ponen al día al personaje central del mito: una mujer que llora y grita. Recuerda el llanto desesperado de la Llorona novohispana que mató a los hijos del conquistador que la abandonó. Algunos estudiosos señalan que este personaje mítico está emparentado con la Cihuateteo o Cihuapipiltin, mujeres diosas en las que se convertían las mujeres prehispánicas que morían en el primer parto. Al perder la batalla entre la vida y la muerte, viajaban en el cielo con el sol desde el mediodía hasta su descenso, el nadir (los guerreros muertos en batalla lo acompañaban desde el amanecer hasta el cenit). Algunos autores relacionan a estas diosas con el agua, las nubes, la humedad, el viento y el frío que viene del lado oeste, que es donde va el sol al caer la tarde. Otros consideran que puede tratarse del desdoblamiento femenino de Tláloc, “en el sentido de que la diosa madre preside el brote y la germinación, tanto vegetal como humana”, vinculada además con la vida y la muerte (Sugiura *et al.* 2003: 61).

Además, las crónicas indígenas de la conquista y el testimonio de Bernardino de Sahagún relatan que uno de los presagios –el sexto– que recibió el pueblo de Tenochtitlan de su caída fue la aparición de la Cihuacóatl, la madre de los dioses tutelares de la ciudad, quien gemía y se lamentaba por sus hijos: “¡Oh, hijos míos, ya nos perdemos! Algunas veces decía: ¡Oh, hijos míos!, ¿dónde os llevaré?” (Sahagún 2001: 1 162, *apud* Rodríguez y Verduzco 2009: 312).

En la mitología griega existen varias referencias que se asemejan a la Llorona mestiza mexicana, como Mormo, una mujer que muerde y chupa la sangre; las matronas griegas asustaban a los niños con esta historia (Grimal 1997, *apud* Rodríguez y Verduzco 2009), o Medea, quien con amplio poder y conocimiento de los efectos de las plantas y considerada maga, mató a sus hijos en venganza del rechazo del ser amado (Badillo 2015). La dicotomía de lo masculino fuerza-poder y lo femenino maldad-venganza ha quedado inscrita en la cultura como también se muestra en los relatos compilados para este trabajo.

La sangre que en este relato aparece en la boca de la Llorona puede estar relacionada con el valor que en el contexto prehispánico tenía el vital líquido, llamado *chalchíhuatl*, “agua de jade”, elemento de vida, como señalan Rodríguez y Verduzco (2009). Agua y sangre remiten a vida y muerte, atributos del personaje de la Llorona, paradojas de una cultura que vive para morir y que a su vez trasciende en el tiempo.

En la imagen de la forma corporal de la Llorona, el cabello largo, aunque despeinado, refiere a un atributo femenino muy apreciado hasta la fecha en esta región del estado de Guerrero: es símbolo de feminidad, belleza y sexualidad. En Atzala las mujeres jóvenes solteras solían donar su cabellera para la confección de pelucas de los santos y las vírgenes de la iglesia del lugar. El vestido blanco es una particularidad que se puede relacionar con Cihuacóatl y Coatlicue, diosas prehispánicas aterradoras que se visten de blanco y en ocasiones se advierten cargando un niño (Badillo 2015).

De la Llorona se pueden establecer algunos juicios. Señala Badillo: “es una mujer que representa los antivalores de lo que se espera de cualquier figura femenina: biológicamente, las mujeres conciben hijos y los cuidan; la Llorona en cambio, los mata” (Badillo 2015: 102). En otra lectura, el relato va más allá del acto homicida: es la renuncia a la maternidad, una institución social que fundamenta la feminidad como



lo han demostrado los estudios feministas y de género (Tarducci 2014), impuesta en la cultura falocéntrica e inscrita en el cuerpo de las mujeres como una marca del ser-sujeto. Tanto la maternidad como el parricidio de los hijos también son una forma de poder femenino sobre la vida de quienes por naturaleza le pertenecen. El personaje integra a la vez el poder de la vida y de la muerte humana; tal vez sea por eso que el relato subsiste hasta nuestros días.

Para tener mayores elementos de análisis es necesario recopilar un corpus narrativo más rico que permita encontrar diversos tipos. En este caso aparecen dos: la mujer que grita, llora y espanta a los niños, a la que escuchan de cerca y de lejos los pobladores, y la mujer que porta un rebozo que revolotea y que se aparece a hombres adultos a la luz de la luna entre los cedros para desaparecer ante los ojos del espectador. El rebozo, adoptado desde la colonia como prenda indispensable de la femineidad, sigue siendo utilizado por las mujeres en Atzala. Esta mujer, que aparece y desaparece, recuerda otros relatos de la Llorona; se dibuja como una mujer atractiva que seduce y engaña a los hombres para causar su mal o la muerte misma. Un corpus más amplio nos permitiría conocer mayores detalles de este segundo tipo de mito.

En la narración, los niños vieron que la figura fantasmagórica tenía la piel roja, la boca llena de sangre e iba despeinada, lo que puede reflejar un sincretismo con otros mitos populares o aquellos que se difunden a través de la tradición oral local, pero también a través de los medios masivos de comunicación –la radio, la televisión y el cine– a los que ellos tienen acceso gracias a las nuevas tecnologías de información y comunicación: internet, telefonía celular, etcétera. Así se mezclan atributos de las *mometzcopinque*, hechiceras cuyas obras eran “contrarias a toda buena fortuna”, como señala Sahagún (2001: 352). En la tradición nahua de la sierra Norte de Puebla, estas hechiceras son las que entran a las casas y chupan la sangre de los niños, los enferman y les pueden causar la muerte. Una manera de prevenir estos ataques es colocar unas tijeras abiertas en los techos de las casas para cortar el hilo que sale de su boca con el que absorben el líquido vital. La chupadura de bruja es un mito ampliamente conocido en el territorio nacional.

Por otra parte, la cercanía estética con las brujas medievales, cuyo imaginario se trasladó a nuestro territorio conquistado en el siglo XVI, las presenta como mujeres con el cabello desmadejado, que salían de

noche y se aliaban con el Diablo para seducir y gozar con los hombres (López 2018). La boca llena de sangre se asemeja a la imagen vampírica por la succión de tejido sanguíneo humano (Stoker 1999). El mito del vampiro es “una construcción del diablo, la materialización simbólica del mal y de la muerte”, que se rechaza simbólicamente con un crucifijo, como se observó en la narración. Es un drama histórico ubicado en una zona rumana en el siglo XV, se identificó originalmente con “mujeres que secuestraban jóvenes para beber su sangre y conservar su juventud”, (Erreguerena 2007:116-118), se trata de seres fantásticos que han tenido un gran éxito actualmente, una imagen del triunfo de la muerte sobre la vida a semejanza de los zombis, imaginarios que se universalizaron a través de la tecnología (Morin 2001). Estos atributos dan cuenta de la performatividad de la tradición, ya que lo que dice el narrador del personaje en cuestión contiene una centralidad: una mujer que llora y grita porque perdió a sus hijos, además de los elementos añadidos por el testigo (en este caso, el narrador), influenciados por los valores culturales adquiridos y su propia personalidad, como lo subraya Vansina (1966). Sin embargo, a pesar de las distancias entre los personajes siniestros que pueblan el imaginario de la cultura más allá del tiempo y el espacio, la diferencia sexual estructura al sujeto femenino y sus efectos sociales, discursivos y simbólicos.

#### REFLEXIÓN FINAL A MODO DE CONCLUSIONES

Como señala Braidotti, “la narratividad es un proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos, de ficciones operativas y de figuraciones significativas de la clase de sujetos que estamos en proceso de devenir” (Braidotti 2002: 38). En alusión a la cita anterior, quisimos demostrar los procesos de atribución de las dicotomías sexuales en los dos grupos de mitos que reseñamos y mostrar en ellos los atributos corporales de forma y valor (Le Breton 1990) asignados por la cultura falocéntrica a los personajes masculinos y a la representación de la feminidad en falta, que en cuerpo de mujer pena en los ríos y parajes del lugar, y dejan ver claramente las posibles tradiciones que se incorporaron a ellos, que son realidades vividas y acervos culturales patrimoniales. La propuesta de Fuentes puede contribuir a su comprensión:

A través de España, las Américas recibieron en toda su fuerza a la tradición mediterránea. Porque si España es no sólo cristiana, sino árabe y judía, también es griega, cartaginesa, romana y tanto gótica como gitana [...] Quizás tengamos una tradición indígena más poderosa en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia [...] La tradición negra es más fuerte en el Caribe [...] Pero España nos abraza a todos [...] La España que llegó al Nuevo Mundo en los barcos de los descubridores y conquistadores nos dio, por lo menos, la mitad de nuestro ser (Fuentes 1992: 15).

A lo largo del texto se demostró la importancia cardinal de la tradición oral como patrimonio cultural inmaterial, constituido como una jerarquía de sistemas semióticos (Vázquez 2011) que se trasmite de generación en generación y que es recreado constantemente por las comunidades para infundirles un sentimiento de identidad, ya que, como vimos, en las narraciones aparecen los escenarios propios del paisaje de Atzala, los diversos actores sociales en su cotidianidad, así como los rasgos de identidad atribuidos a las mujeres y a los hombres. Ello constata la construcción social del género a partir de la diferencia sexual, la cual imprime valoraciones diferenciales a los cuerpos y a las acciones de los actores de los mitos, en una interdependencia entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio cultural material, como se observa en el mural de la cancha de basquetbol donde se materializan los atributos de la masculinidad, poderosa y creadora, idealizada en una cultura falocéntrica, y en el mito de la Llorona, que incorpora la feminidad y la maternidad como paradigmas de la identidad de las mujeres, que se subraya precisamente cuando ésta se presenta en falta. El conjunto de relatos es también muestra de la performatividad de las personas ubicadas en contextos macroestructurales y locales particulares; la raigambre mesoamericana, colonial y contemporánea juegan a través de la intersubjetividad, a construir los símbolos de género, que precisamente por ser construidos socialmente son factibles de ser deconstruidos, resignificados y modificados.

#### CODA

Otros relatos que abordan la corporeidad se refieren a los cheneques, pequeños duendecillos, hombrecillos o niños que vagan, cuidan o son dueños de los bosques, el agua o los cerros, que juegan, hacen travesuras o sancio-

nan a los niños y adultos que transgreden los límites del comportamiento con la naturaleza que ellos señorean. Los aires son entidades invisibles que emanan de los muertos, de lugares donde ocurrieron eventos de violencia o se originan de las lluvias y ventarrones, tienen el poder de enfermar y sancionar los malos comportamientos o las transgresiones sociales. Son parte del corpus de mitos que, junto con los nahuales, animales fantásticos o el Diablo, no se analizan en este trabajo por lo limitado de su extensión.

## REFERENCIAS

BADILLO GÁMEZ, GABRIELA

- 2015 “La mujer que busca a sus hijos; la mujer que desbarranca a los hombres: caracterización del personaje de la Llorona en algunas comunidades del centro sur del estado de Puebla”, en C. Rocha y C. Carranza (eds.), *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América*, El Colegio de San Luis-Secretaría de Cultura, San Luis Potosí, México: 91-105.

BALTAZAR MÉNDEZ, M. T. Y L. GONZÁLEZ

- 2021 “Panorama geográfico y demográfico de Atzala de la Asunción, Guerrero”, en A. Barragán y M. C. Lerma (coords.), *Atzala de la Asunción, Guerrero. “Agua entre rocas”*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 51-78.

BEAUVOIR, SIMONE DE

- 1999 *El segundo sexo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

BRAGDON, PALOMA

- 2015 *El mito como operador simbólico*, vol. I, Con-jugar la estructura (Mito y complejidad humana), Fontamara, México.

BRAIDOTTI, ROSI

- 2002 *Metamorfosis, hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.

BUTLER, JUDITH

- 2015 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO

2000 “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, 10 (20): 59-74.

ECO, UMBERTO

1978 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Limusa, Barcelona.

ERREGUERENA, MARÍA J.

2007 *Los medios de comunicación masiva como actualizadores de los mitos. El mal en el cine, un ejemplo de la construcción imaginaria del mito*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

FUENTES, CARLOS

1992 *El espejo enterrado*, Fondo de Cultura Económica, México.

GIDDENS, ANTHONY

1991 “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, en A. Giddens y J. Turner (coords.), *La teoría social, hoy*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza, México: 254-289.

GUTIÉRREZ MORALES, JOSÉ F.

2016 “La noción de sombra. Un estudio de imagen corporal en Atzala de la Asunción, Guerrero”, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Haidar, JULIETA

2006 *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HERNÁNDEZ MEDINA, RODRIGO D.

2018 “¿Tú vas a ir al norte?. Dimensiones afectivas y representaciones de las masculinidades en el drama social de la migración. Atzala, Guerrero”, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

HERNÁNDEZ, R. F. S., A. LÓPEZ, N. K. RIVERA, ANABELLA BARRAGÁN Y M. T. BALTAZAR

2017 Crecimiento y estado nutricional de la población de Atzala de la Asunción. Guerrero, ponencia presentada en el Seminario Permanente de

Estudios sobre Guerrero y las Regiones Vecinas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 5 de julio.

HUACUZ E., MARÍA G.

2009 *¿Violencia de género o violencia falocéntrica? Variaciones sobre un sis/tema complejo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

HUACUZ E., MARÍA G.

2011 “Introducción”, en M. G. Huacuz (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México: 9-29.

HUACUZ E, MARÍA G. Y ANABELLA BARRAGÁN.

2011 “¿Hacia la performatividad del género?”, en F. Peña Saint y A. Barragán (coords.), *Antropología física. Diversidad biosocial contemporánea*, Eón, México: 149-164.

HUACUZ E, MARÍA G. Y ANABELLA BARRAGÁN.

2017 “Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán”, *Discurso y Sociedad*, 11 (1): 96-114.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

2009 [en línea] *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Taxco de Alarcón, Guerrero*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, disponible en: <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datosgeograficos/12/12055.pdf>> [consulta: 20 de abril de 2016].

2010 [en línea] *Espacios y datos de México*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=120550005>> [consulta: 14 de septiembre de 2020].

KRIEGER, PETER

2004 [en línea] “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84: 179- 188, disponible

en: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/aiie/v26n84/v26n84a9.pdf>> [consulta: 28 de septiembre de 2017].

LAMAS, MARTA

2002 *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México.

LE BRETON, DAVID

1990 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2012 *El conejo en la cara de la luna*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Nacional de Antropología e Historia-Era, México.

LÓPEZ ESQUIVEL, ÁNGELA

2018 “El demonio le dijo ya eres mía y ella quedó muy contenta. Las brujas y su corporeidad en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII”, en A. Barragán, Á. López y E. Masferrer (coords.), *Cuerpo, salud y religión*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 55-71.

MARCOS, SYLVIA

2018 “Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial”, en A. Barragán, Á. López y E. Masferrer (coords.), *Cuerpo, salud y religión*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 17-39.

MORIN, EDGAR

2001 *El cine o el hombre imaginario*, Paidós, Barcelona.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ

1934 [en línea] “Crear y pensar ideas y creencias”, en Pensamiento Penal, 29 de septiembre de 2014, disponible en: <<http://www.pensamiento-penal.com.ar/system/files/2015/01/doctrina39846.pdf>> [consulta: 27 de septiembre de 2017].

OSORIO CARRANZA, ROSA

- 2001 *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, México.

PÁEZ BISTRAN, R.

- 2021 “Los suelos del cerro Áspero en Atzala de la Asunción, Guerrero”, en A. Barragán y M. C. Lerma (coords.), *Atzala de la Asunción, Guerrero. “Agua entre rocas”*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 79-90.

PIENDA, JESÚS DE LA Y N. PACHÓN

- 1999 Un diagnóstico antropológico de la “medicina científica”, *Thémata*, 21: 139-165.

RODRÍGUEZ T., STELLA M. Y GABRIEL I. VERDUZCO

- 2009 “La Llorona. Análisis literario simbólico”, en T. López Pellisa y F. A. Moreno (eds.), *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*, Asociación Cultural Xatafi-Universidad Carlos III de Madrid, Madrid: 306-318.

ROSEMBERG, FLORENCE Y ESTELA TROYA

- 2012 *El ocaso de la Diosa. Incesto, género y parentesco*, Miguel Ángel Porrúa-Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia, México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 2001 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, I y II, Dastin, Madrid.

SÁMANO DÍAZ, GERARDO

- 2016 “Indicios de la región náhuatl-chontal. Un intento de analogía histórica y etnográfica”, en M. Pavía Miller, A. W. Johnson y B. von Mentz (coords.), *Por el norte de Guerrero. Nuevas miradas desde la antropología y la historia*, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 317-340.



## SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL

- 2013 [en línea] *Catálogo de localidades*, Secretaría de Desarrollo Social, disponible en: <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=12&mun=055>> [consulta: 14 de septiembre de 2020].

## STOKER, BRAM

- 1999 *Drácula*, Millenium, Madrid.

## SUGIURA Y., YOKO, LILIANA TORRES, MARIANA COVARRUBIAS Y MAURO DE ÁNGELES

- 2003 “La muerte de una joven en parto y su significado en la vida lacustre: el entierro 5 en el islote 20, La Ciénega de Chignahuapan, Estado de México”, *Anales de Antropología*, 37: 39-69.

## TARDUCCI, MÓNICA

- 2014 “Presentación”, en M. Tarducci (comp.), *Feminismo, lesbianismo y maternidad en Argentina*, Librería de Mujeres Editoras, Buenos Aires: 5-6.

## TURNER, VÍCTOR

- 2002 “La antropología del performance”, en I. Geist (ed.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México: 103-144.

## VANSINA, JAN

- 1966 *Tradición oral*, Labor, Barcelona.

## VÁZQUEZ, CARLOS

- 2011 *Los encantos acambarenses y sus moradas. Un estudio de la tradición oral desde la antropología simbólica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

## ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA

- 2004 Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural. París, 17 de octubre de 2003, *Diario de campo*: 2.