



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**LA REPRESENTACIÓN Y LA ACCIÓN SOCIAL DE LA NIÑEZ NAHUA
EN LA CUENCA DE MÉXICO A FINALES DEL POSCLÁSICO TARDÍO**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**PRESENTA:
AMÓS ALEJANDRO DÍAZ BARRIGA CUEVAS**

**TUTORA
DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

MÉXICO, D. F. FEBRERO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Cristina
A mis padres

A la memoria de mi querida Satwin
A quien siempre llevaré en el corazón...

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo y orientación de numerosas personas, a quienes agradezco todo su apoyo. En particular, quiero agradecer a la Dra. Martha Iliá Nájera por la dirección de ésta tesis, su continuo apoyo y sobre todo por las enriquecedoras pláticas, enseñanzas, ideas y aportaciones que me brindó durante la elaboración de la misma. Gracias por tener siempre una gran disposición para escuchar mis inquietudes y ayudarme a encontrar el camino.

Debo expresar también mi profunda gratitud a varios especialistas, quienes me brindaron sus conocimientos e ideas sobre el tema. En este sentido, agradezco al Dr. Guilhem Olivier por todo lo enseñado, por la atenta lectura a esta tesis y las excelentes recomendaciones para enriquecerla. Gracias también por todo el apoyo, y por familiarizarme con los rituales de acceso al poder, y las concordancias que estos guardan con los rituales de la infancia. A la Dra. Carmen Valverde, agradezco todas sus enseñanzas, los comentarios y aportaciones que me brindó en las presentaciones de los avances de esta investigación dentro del Seminario de Investigación y Tesis que coordina, así como su cuidadosa lectura del trabajo.

A la Mtra. Andrea Rodríguez le agradezco en primer lugar el compañerismo, las constantes reflexiones, pláticas constructivas, así como el haber compartido conmigo varios materiales y sobre todo su puntual revisión de mis traducciones del náhuatl. Por su parte, reconozco a la Mtra. Laura Rodríguez Cano, quién desde hace muchos años me ha orientado en mis investigaciones sobre el pasado prehispánico y la niñez, a ella agradezco todo su apoyo y confianza, el brindarme sus conocimientos y permitirme compartir con ella la docencia. Gracias también por revisar detenidamente esta tesis y por los tan atinados (como siempre) comentarios.

Doy gracias a mis profesores de la maestría, en especial al Mtro. Leopoldo Valiñas, por sus invaluable clases, pláticas, reflexiones, chistes, y todo lo enseñado, que va mucho más allá que el conocimiento de una lengua. De la misma forma agradezco las enseñanzas de los Doctores Alfredo López Austin, Víctor Castillo, Karin Dakin, y Guillermo Bernal, quienes desde el aula, y fuera de ella, me brindaron muchos conocimientos y comentarios que enriquecieron en mucho mis ideas sobre la infancia prehispánica. Les agradezco en particular los datos que me ofrecieron para esta tesis y por compartir sus ideas sobre este tema.

De manera especial, agradezco a la Dra. Susana Sosenski por toda la confianza, por el compartir el gusto de la historia de la infancia, y sobre todo por esas preguntas que me llevaron a indagar más sobre los rituales de la veintena de *Izcalli*.

Quiero extender también mi reconocimiento a aquellas personas que me brindaron información de sus respectivas comunidades, en este rubro agradezco a mis compañeros María Beatriz Par Sapon y Hermenegildo F. López, así como a Alma Ramos, a quién también agradezco el ayudarme a no permitir que el caos logre tomar posesión de mi casa.

Agradezco al programa de becas para el estudio del posgrado de la UNAM por el apoyo otorgado, así como también al personal de la Biblioteca Rubén Bonifaz Nuño del Instituto de Investigaciones Filológicas por todas las atenciones brindadas.

Debo también agradecer a aquellas personas que me donaron materiales invaluableles que me han servido mucho para la elaboración de este trabajo, entre ellos a Jimena de Garay Hernández, y Lidia López Amador, así como a Jaime Echeverría y Miriam López, a quienes también agradezco las pláticas, comentarios y compañerismo.

Gracias a las amistades que han estado conmigo, olvidando mis constantes distanciamientos, en especial a Sandra, Pato, y Carlos. Asimismo, agradezco a todos aquellos que en los momentos más difíciles, me brindaron su acompañamiento, apoyo, y palabras de aliento, en especial a los dueños de *Coby*: Lupita y Ángel. De igual forma quiero expresar un reconocimiento a los médicos veterinarios Irene Buenrostro y Jorge Gómez, por su ayuda desinteresada que me ha permitido entender un poco más lo ocurrido.

A Cristina, gracias por tu amor, por siempre tener una palabra de aliento, por cuidar de mí, por tus correcciones en la tesis y en todo lo que escribo. Agradezco tu compañía tanto en los momentos buenos como en los malos, por estar conmigo en esa noche terrible, y no dejarme claudicar. Gracias por ser esa parte indispensable en mi vida.

A mi padre gracias por todo su aliento y apoyo, por estar siempre ahí, cuando más lo necesito, y sobre todo por las tan valiosas e invaluableles enseñanzas de vida que me ha brindado. A mi madre, por inculcarme el amor a la historia, por su acompañamiento y sus palabras de aliento. A Elio, Bertha, Claudia y Renato por todo su apoyo y cariño, gracias por incluirme y hacerme sentir en familia.

Finalmente, agradezco a mi querida perrita Satwin, pues ella fue quien sufrió más mis continuas horas frente al monitor, y fue mi compañía constante durante todo este proceso, el cual

lamentablemente no pudo ver culminado, a ella, a su memoria, le dedico especialmente este trabajo, en agradecimiento de todo el cariño que me dio, el tiempo que compartimos, y las miles de alegrías que me brindó.

Índice

Introducción	1
1. Los ciclos de vida, la delimitación de la infancia y la niñez nahua	14
La infancia en Europa, concepciones lingüísticas de los cronistas españoles	15
El ciclo de vida entre los nahuas antiguos	20
La división de la niñez entre los nahuas	25
2. Infancia nahua. (Del nacimiento hasta el destete).	41
Los mitos antropogónicos y su relación con la concepción de la preñez y parto entre los antiguos nahuas	42
El parto	51
La llegada de las entidades anímicas y su fijación en el cuerpo del infante.	56
Otros rituales elaborados durante los primeros años de vida de un infante nahua	72
Los primeros años de vida de un infante nahua. A manera de corolario	79
3. Conetl, Conetontli, y Conepil. (Del destete a los rituales de paso en <i>Izcalli</i>).....	82
Niñez y familia (trabajo y educación en el grupo doméstico)	83
El juego	97
Rituales de paso	103
<i>La veintena de Izcalli</i>	105
Ritos de paso en la veintena de Izcalli	106
4. Piltontli, Piltzintli. (Los últimos años de la niñez).....	119
Cambios en cuanto a la concepción del género de los niños y las niñas	120
La vestimenta y peinado	122
La salida del conjunto habitacional.....	125
La severidad de los castigos.....	134
<i>Timotlachtia, macamo in tototl</i> . El ingreso a los templos de educación y el final de la niñez.	137
Comentarios finales	141
Láminas	151
Anexo I. Términos en castellano y latín relativos a la infancia, niñez y adolescencia desde el siglo V al XVIII	158
Anexo II. Términos en náhuatl relativos a la infancia, niñez.	165
Anexo III. Tabla comparativa de términos mayas referentes a la niñez	167
Anexo IV. Juguetes de niños en el maya yucateco.....	171
Anexo V. Tabla comparativa de términos relativos a la infancia y niñez en algunas lenguas indígenas mesoamericanas.....	173

Anexo VI. Los rituales asociados a la infancia presentes en tres códices del grupo Borgia. La lectura del <i>tonalpuhualli</i> a los recién nacidos.....	176
Láminas I. (Rito de apertura de ojos, o de creación)	186
Presentación	188
Láminas II. Presentación del niño.....	190
La “sujeción del cordón umbilical”	192
Láminas III. Sujeción del cordón umbilical.....	196
Lactancia.....	198
Láminas IV. Sujeción del cordón umbilical	202
Bibliografía	207

Índice de Ilustraciones

Fig. 1. Las siete edades de la mujer. (1535) Hans Baldung Grien. Museum der Bildenden Künste. Leipzig.	17
Fig. 2. Edades de la vida. <i>Códice Vaticano A</i> , foja 61v.....	22
Fig. 3. Cuerpo humano y los signos calendáricos. <i>Códice Vaticano A</i> , foja 54r.....	23
Fig. 4 Sobre las edades. <i>Códice Florentino</i> , lib. X, cap. III, f.9v.....	34
Fig. 5. Colhuacatepec – Chicomoztoc. <i>Historia Tolteca Chichimeca</i> f.16r.	47
Fig. 6. Lámina 1 del <i>Códice Selden</i> . Nacimiento del señor 11 agua, juego de pelota humeante.	50
Fig.7 <i>Códice Laúd</i> , lám. 29.....	54
Fig.8 <i>Códice Laúd</i> , lám. 30.....	58
Fig. 9. <i>Códice Borbónico</i> , lám. 13.....	58
Fig. 10. Baño ritual. <i>Códice Mendocino</i> lámina 57r. Cuadrete superior.	65
Fig. 11. Presentación del recién nacido a los “maestros” de los templos. Lámina 57r. <i>Códice Mendocino</i> . (Detalle).	73
Fig. 12. Ofrenda de <i>ocholli</i> y consagración del niño ante el sacerdote de <i>Xipe Totec</i> . Lámina 22 <i>Códice Borbónico</i> .(Detalle).....	75
Fig. 13. Rituales de <i>Huey Tozoztli</i> . <i>Códice Borbónico</i> , Lámina 23.....	78
Fig. 14. Familia observando el encendido del Fuego Nuevo. <i>Códice B orbónico</i> . Lámina 32 (detalle).....	80
Fig. 15. <i>Códice Florentino</i> , Lib. IV, Cap. 15, f.36v.De los nacidos en el signo <i>Ce Malinalli</i> , a los que les nacerían muchos hijos.....	90
Fig. 16. <i>Códice Florentino</i> , lib. IV, Cap. 33, f.62r. Una madre mete a sus hijos a la casa el día en que bajan las <i>cihuateteo</i>	92
Fig. 17. Rituales de paso en la veintena de <i>Izcalli</i> . <i>Códice Florentino</i> , t. I, libro II, cap. XVII, foj. 158v.....	112
Fig. 18. Danza de la veintena de <i>Xocotl Huetzi</i> . <i>Códice Borbónico</i> . Lám. 29.....	113
Fig. 19. Estiramiento de niños. <i>Códice Florentino</i> , t. I, libro II, cap. XVII, foj. 156r.	114
Fig. 20. Borrachera de niños. <i>Códice Florentino</i> , t. I, libro II, cap. XVII, foj. 160.....	117
Fig. 22. Fiesta de <i>Quecholli</i> . <i>Códice Borbónico</i> , lám. 31.....	131
Lám. 1 Sobre las edades. <i>Códice Florentino</i> , lib. X, cap. III, f.9v.....	152

Lám. 2. Lámina 58r. <i>Códice Mendocino</i>	153
Lám. 3. Lámina 59r. <i>Códice Mendocino</i>	154
Lám. 4. Lámina 60r. <i>Códice Mendocino</i>	155
Lám. 5. Lámina 61r. <i>Códice Mendocino</i>	156

Introducción

En décadas recientes, se ha comenzado a reconocer que los niños y las niñas, en su calidad de actores sociales, son participantes activos en los diferentes aspectos de la vida cotidiana, en la cual ocupan un lugar determinante dentro de las relaciones familiares, los procesos de producción económica, la educación, así como en los sistemas religiosos y políticos. Lo anterior ha originado que el estudio sobre la participación de la niñez en las sociedades antiguas o contemporáneas comience a ser un campo fértil de investigación desde diversas disciplinas sociales como son la antropología, la etnolingüística, la arqueología, la antropología física o bioarqueología, y la sociología, entre otras.¹

En la actualidad, el estudio histórico sobre la infancia, comienza a ser un punto medular para ampliar la comprensión de diversos aspectos de la vida cotidiana, y explicar algunas de las complejidades del ciclo de vida,² así como comprender la reproducción, la continuación y el cambio en el desenvolvimiento social.³ En este sentido, la investigación histórica sobre la niñez y la infancia⁴ permite descubrir los valores y las normas prevalecientes en distintas temporalidades; e igualmente, el estudio sobre la valoración social de la niñez, refleja elementos importantes de la ideología del grupo al que pertenecen, su cosmovisión, sus relaciones entre clases y grupos sociales, así como su realidad económica. En resumen, el estudio de la presencia

¹ A modo de ejemplo se pueden mencionar algunas investigaciones de los diferentes campos de las ciencias sociales: Corsaro, *The sociology of childhood*, 2a. ed., Thousand Oaks, Sage Publications, 2005; Glockner Fagetti, *De la montaña a la frontera: Identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*, Tesis de licenciatura en Antropología Cultural, México, UAM, 2006; León Pasquel, *La llegada de l al ma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacatán*, México, CIESAS-INAH, 2005; Márquez Morfín (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010a; Moore y Scott, *Invisible People and Processes: Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, Londres/Nueva York, Leicester University Press, 1997; Podestá Siri, et. a l, *Encuentro de Miradas Encuentro de Miradas. El territorio visto por diversos autores*, México, SEP, 2007. Entre muchos otros.

² Sosenski, "Niños y jóvenes aprendices. Representaciones en la literatura mexicana del siglo XIX", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, IHH-UNAM, México, n. 26, julio-diciembre, pp.45-79.

³ Lavrín "La niñez en México e Hispanoamérica: Rutas de exploración" en: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (Comp.), *La familia en el mundo Iberoamericano*, México, IIS-UNAM, pp. 41-69.

⁴ Se entiende aquí la infancia y la niñez como dos periodos diferentes, correspondiendo en ambos casos a momentos distintos dentro del desarrollo, como detallo más adelante.

y participación de los niños en el pasado puede enriquecer el conocimiento de las sociedades en su totalidad.⁵

Aunque el interés sobre la infancia y su importancia en la historia se puede rastrear desde los escritos de diversos autores como Rousseau,⁶ o años después en los de Engels y Marx,⁷ no fue sino hasta la publicación de la obra de Phillipe Ariès en 1962, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, que se inició de manera formal el estudio sobre la historia de la infancia.⁸

En México, al igual que en otros lados, la infancia aparecía dentro de diversas investigaciones históricas, en donde se hallaba en un segundo plano, inserta en estudios referentes a las instituciones sociales de las que formaba parte.⁹ Fue hasta la década de los noventas del siglo XX, cuando el interés sobre la historia de la infancia comenzó a dar frutos en cuanto a la producción de libros, artículos y ensayos centrados en la niñez y su presencia en el tiempo.¹⁰

En lo referente a la investigación histórica sobre la infancia en la época prehispánica, en el año de 1984, el pediatra Max Shein, inspirado en la lectura del trabajo realizado por Lloyd DeMause,¹¹ escribió lo que sería el libro pionero en los estudios enfocados directamente a la

⁵ Baxter, *The Archeology Of Childhood: Children, Gender, And Material Culture*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005, p.10.

⁶ Cfr. Robertson, Priscilla, "El hogar como nido: La infancia de la clase media en la Europa del Siglo XIX" en DeMause (Comp.), *Historia de la Infancia*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, pp. 444-474.

⁷ Cfr. Rojas Flores, "Los niños y su historia: un acercamiento conceptual y teórico desde la historiografía" en *Pensamiento Crítico. Revista electrónica de historia*, Centro de Estudios Miguel Enríquez, n. 1, Chile, 2001, en: http://www.Archivochile.com/Ideas_Autores/rojasfj/rojasfj0006.pdf (consulta febrero 2009).

⁸ Vid. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987. Entre las propuestas de este autor, estaba la creencia de que la infancia era una invención del siglo XVII, que en las sociedades europeas existía un terrible desapego familiar hacia los niños. Ariès postulaba que los niños eran tratados y vestidos como a pequeños adultos. Lo anterior ha generado una acalorada discusión, en la que se pusieron en entredicho sus resultados y criticado seriamente sus métodos. Al respecto véase: DeMause, *Historia de la Infancia*, Madrid, Alianza, 1974; Pollock, *Forgotten children. Parent child relations from 1500 to 1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Stone, *The Past & the present*, Boston, Routledge, 1981, pp.245 y ss; Samset, *Children in towns and cities. Play and work in the Middle Ages*, Bergen, Bryggens Museum, 2006, p.3. Sin embargo, a pesar de las críticas, tal como menciona Pilar Gonzalbo: "nadie le niega el mérito de haber penetrado en un campo antes desconocido y de haber planteado preguntas trascendentales, a partir de premisas defendibles y con apoyo de fuentes originales". Gonzalbo Aizpuru, *Introducción a la vida cotidiana*, México, Colmex, 2006, p.137.

⁹ Se realizaron trabajos en torno a la historia de la educación, de género, o de la sociedad en conjunto, sin que la niñez llegara a ser el eje de la investigación. Como ejemplos se pueden citar: Garza Tarazona, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991; Gonzalbo, *El Humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP/El caballito, 1985; Tank de Estrada, *La Ilustración y la educación en la Nueva España*, México, SEP/El caballito, 1985; Garza Tarazona, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991; entre otros.

¹⁰ De las primeras investigaciones históricas publicadas sobre la infancia en México se pueden citar: Rodríguez Hernández, *Niños trabajadores mexicanos, 1865-1925*, México, INAH, UNICEF, 1996; Alcubierre y Carreño, *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México, 1910-1920*, México, Secretaría de Gobernación, INEHRM, 1997.

¹¹ DeMause, Lloyd, *op.cit.*

concepción de la niñez entre los grupos prehispánicos (maya, mexica e inca).¹² El autor se dio a la tarea de compilar una serie de fuentes referentes a la niñez precolombina, sin embargo, su trabajo carece de un análisis histórico concreto.¹³

Por otro lado, la niñez prehispánica ha sido parte de diversos estudios,¹⁴ de los cuales se debe destacar el realizado por Alfredo López Austin, quien realizó una serie de investigaciones en torno a la educación mexica,¹⁵ y posteriormente mediante un análisis lingüístico basado en distintas fuentes, logró determinar los diferentes grupos de edad entre los nahuas del siglo XVI, distinguiendo con ello, las palabras con las que eran designados y algunas otras implicaciones de amplia importancia para comprender a dicho sector social.¹⁶ Asimismo, Martha Iliá Nájera ha realizado varias investigaciones en torno a los rituales de paso de la infancia,¹⁷ así como el nacimiento en las comunidades mayas, las cuales, a pesar de no enfocarse a la época prehispánica, demuestran cierta continuidad en los patrones culturales.¹⁸ Finalmente, existen trabajos referentes al parentesco en sociedades prehispánicas, en los que se retomaron algunos

¹² Shein, Max, *El niño precolombino*, Editorial Villacaña, México, 1984.

¹³ El trabajo de Max Shein fue retomado en gran medida por el historiador Pablo Rodríguez en el artículo “Los hijos del sol: un acercamiento a la infancia en la América Prehispánica” en: Rodríguez y Mannarelli, (coord.) *Historia de la infancia en América Latina*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, 2007, pp. 27-60. También se debe mencionar la existencia de otros trabajos elaborados por pediatras, en los cuales se hace un acercamiento a la historia de la niñez mexicana, véase como ejemplo el libro *Historia de la pediatría en México*, coordinado por Ignacio Ávila y otros.

¹⁴ Por ejemplo, aparece en textos encaminados a retratar la vida cotidiana de los mexica: V. g. Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, Londres, Penguin Books, 1955; Matos, *Tenochtitlán*, México, Colegio de México/F.C.E., 2006; Carrasco, David y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs*, 2a ed., Santa Barba, The Greenwood Press, 2011, entre otros.

¹⁵ López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguninos*, México, UNAM, IIA, 1985; López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, 2. t., México, Ediciones el Caballito, S.E.P., 1985. En este mismo rubro se pueden inscribir los trabajos de Escalante Gonzalbo, *Educación e ideología en el México Antiguo*, México, El caballito, SEP., 1985 y Díaz Infante, *La educación de los Aztecas*, México, Secretaría de la Defensa Nacional, Universidad del Ejército, 1983.

¹⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996.

¹⁷ Vid. Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, en: Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera (eds.), *Religión maya*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 128-132. También, Nájera, “El simbolismo del baño de vapor en los rituales del nacimiento”, en: Mario Humberto Ruz, et. al. (ed.), *Memorias del cuarto congreso internacional de Mayistas*, México, IIF-CEM-UNAM, pp. 648-658.

¹⁸ Nájera, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF-UNAM, 2000. Existen también varios trabajos que abordan el embarazo y el parto, véase por ejemplo: Quezada, “Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto”, en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. 14, 1977, pp. 307-326; Matos y Vargas, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. X, 1973, pp.297-310; Sullivan, “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIA-UNAM, México, n. 6., 1966, pp. 63-95, entre muchos otros.

elementos sobre la infancia, como por ejemplo, los artículos de Pedro Carrasco y de Susan Kellogg.¹⁹

Hace algunos años fue editado el libro *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, por la Universidad de Colorado, publicación en la que se aborda el estudio de la infancia prehispánica mesoamericana desde el marco de la *arqueología de la infancia*,²⁰ documento pionero en cuanto a tratar de visualizar a la niñez dentro del registro arqueológico.²¹

De la misma forma, el cuerpo académico “Sociedad y salud en poblaciones antiguas” de la ENAH editó recientemente dos publicaciones en las que se incluyen artículos sobre el tema de la infancia prehispánica desde diferentes enfoques interdisciplinarios como son la arqueología, la bioarqueología y, la etnohistoria.²²

Existen también, diversas investigaciones que abordan aspectos determinados de la infancia en el mundo prehispánico como, por ejemplo, la formación de la niñez en los templos de enseñanza,²³ o su participación dentro de los rituales sacrificiales.²⁴ Finalmente, la niñez mexicana ha sido el tema central de diversos trabajos de titulación, los cuales, además de abordar el sacrificio de infantes, se han encaminado a la descripción de diferentes aspectos de la infancia presentes en las fuentes, así como su importancia dentro de la cosmovisión nahua.²⁵

¹⁹ Carrasco, Pedro, “Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI”, en *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, UNAM, México, v.18, 1982, pp.127-154; Kellogg, “Familia y parentesco en un mundo mexicano en transformación” en: David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 101-138.

²⁰ Corriente de reciente aparición, en la que se retoma como base fundamental el texto de Moore, Jeany y Eleanor Scott: *Invisible People and Processes: Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, Londres/Nueva York, Leicester University Press, 1997. Bajo esta misma corriente, el primer artículo publicado referente a la infancia prehispánica mesoamericana fue el realizado por la arqueóloga Rosemary A. Joyce “Girling the Girl and Boying the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica” en: *World Archaeology*, Oxfordshire, v.31, n.3, 2000, pp. 473-483. en el que señala algunos puntos importantes para el estudio de dicho sector social.

²¹ Vid. Ardren y Hutson (edit). *The social experience of childhood in ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006.

²² Vid. Márquez Morfín y González Licón (coords), *Paradigmas y retos de la bioarqueología mexicana*, México, ENAH, 2009; Márquez Morfín (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010.

²³ Véase nota 15.

²⁴ A manera de ejemplo: Broda, “Ritos mexicanos en los cerros de la cuenca: Los sacrificios de los niños” en Johanna Broda, et. al. (comps.) *Montaña en el paisaje sagrado*, México, ENAH, UNAM ITH, pp.295-317; Román, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, INAH, 1990; Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009.

²⁵ Vid. Sánchez Zúñiga, *Los sacrificios de los niños entre los mexicanos en la época Postclásica*, Tesis de licenciatura en historia, México, FES Acatlán, UNAM, 2005; Díaz Barriga, *El sacrificio de infantes: percepción de la niñez en la cuenca de México a finales del postclásico tardío*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 2008.

Cajiga Sánchez, *Breve historia de la infancia en el mundo nahua*, tesina de licenciatura en Historia, México, FFyL-UNAM, 2008. Y Sánchez Zúñiga, *El papel de la infancia en la cosmovisión mexicana*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2010.

Como se ha visto hasta aquí, la investigación histórica de la niñez en la época prehispánica ha abarcado varios rubros, logrando importantes avances para la comprensión de este sector social; sin embargo, aún es importante encontrar respuestas sobre la concepción social que se tenía de ellos, abundar más sobre los distintos grupos de edad correspondientes a dicho sector, las características de éstos, y la importancia que tenían dentro de las labores cotidianas. Es menester también realizar un análisis sobre los medios de socialización y las maneras en las que eran integrados a los modelos culturales, más allá de la educación formal o institucionalizada, sino aquella que era recibida dentro del grupo doméstico, a la par de observar la articulación de los niños con las diferentes unidades sociales de la comunidad o grupo. De igual forma, es necesario aún profundizar sobre su vínculo con elementos propios de la cosmovisión y la ritualidad del grupo, tales como son su relación con las entidades anímicas, los rituales de paso y su presencia dentro de las diferentes actividades religiosas.

En este sentido, con el presente trabajo se pretende contribuir al estado actual de la historia de la niñez en las sociedades antiguas, y específicamente la de los grupos prehispánicos nahuas del Altiplano Central mesoamericano durante el periodo Posclásico, todo ello a través de un acercamiento a las formas simbólicas interiorizadas de la cultura y la sociedad que influyeron en la forma en la cual los nahuas concebían y explicaban la niñez.

El objetivo principal de este estudio es la reconstrucción de la concepción, o representación social,²⁶ que se tenía de la infancia y la niñez entre los nahuas que habitaron en la Cuenca de México, a partir del estudio de la vida cotidiana de este sector social, y de su relación con los sistemas económicos, políticos y religiosos.

Para acceder al conocimiento de la niñez y sus diferentes aspectos dentro de la sociedad nahua, se apeló a la utilización teórica de la historia de la vida cotidiana, mediante un enfoque

²⁶ Las representaciones sociales son definidas como un sistema de valores, ideas y prácticas colectivas cuyo objetivo es orientar a los individuos dentro del mundo social y material, permitiéndoles a la vez construir un marco de referencia que facilita las interpretaciones de la realidad, organizando las conductas y las comunicaciones sociales, motivo por el cual se encuentran ampliamente integradas en el tejido cultural. Al ser concebidas como una forma de conocimiento social, el cual es elaborado, recreado y modificado en el curso de las interacciones así como en las prácticas sociales, son parte de procesos variados como la difusión y la asimilación de los conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de las identidades personales y sociales, la expresión de los grupos y las transformaciones sociales. Al respecto: Moscovici, "Foreword," en C. Herzlich, *Health and Illness: a social psychological analysis*, Londres, Academic Press, 1973, p. XIII; Vergara Quintero, "La naturaleza de las representaciones sociales," en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Centro de estudios avanzados en niñez y juventud, Universidad de Manizales, v.6, n.1, Bogotá, 2008, p.58; Castorina y Kaplan, "Las representaciones sociales: problemas teóricos y desafíos educativos," en José Antonio Castorina (comp.) *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 12; Podestá, *op. cit.*, p.68.

multidisciplinario de investigación, propio de este tipo de estudios.²⁷ La vida cotidiana, tal como fue definida por Ágnes Heller es: “*el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social*”.²⁸ Involucra muchas habilidades y rasgos del ser humano como son los sentidos, la memoria, las capacidades físicas y los sentimientos, abarcando no únicamente al individuo, sino a la sociedad, y a estos en su proceso histórico.²⁹

La historia de la vida cotidiana es la historia de la gente común, de las relaciones sociales, las actitudes colectivas, las oscilaciones en el nivel de vida, los movimientos de rebeldía, los sistemas de creencias, los sentimientos, las costumbres, y cualquier cuestión que afecte o pueda afectar al individuo en el transcurso de la historia.³⁰ En resumen, la historia de la vida cotidiana, es el estudio de lo que los individuos hicieron, pensaron o sintieron en determinado tiempo y espacio.

Así, resulta sencillo relacionar la historia de la vida cotidiana con fenómenos como la identidad, las representaciones colectivas, los ciclos de vida, el papel o la acción social de los individuos, la familia, la infancia, entre otros factores, como parte fundamental del vivir cotidiano de los hombres, mujeres, ancianos y niños comunes.³¹

Se accedió también al estudio de los procesos de socialización, mediante los cuales los niños, a partir de su participación activa en las actividades cotidianas, van adquiriendo la transmisión generacional de los patrones de conducta y el conocimiento social. El concepto de socialización ha tenido diversos enfoques, y ha sido abordado desde la sociología, la antropología, la pedagogía y la psicología.³² Por parte de la perspectiva psicogenética y el constructivismo, se debe destacar el trabajo del psicólogo Lev Vygotsky, quien dio cuenta de que el desarrollo social de los niños y las niñas era el resultado de las acciones colectivas que tomaban lugar dentro de la sociedad. En este sentido, las interacciones y las prácticas sociales con los otros miembros de la sociedad, le permiten al infante obtener nuevos niveles y adquirir el

²⁷ Al respecto: Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, 33.

²⁸ Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p.19.

²⁹ Cfr. Masferrer León, *Familia, niñez e identidad social entre los esclavos de origen africano de la Ciudad de México, en la primera mitad del Siglo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 2009, p.X.

³⁰ Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, p.14.

³¹ Cfr. Masferrer León *op. cit.*, p. X-XI.

³² Al respecto: Jahoda, “A psychologist’s perspective” en: Phillip Mayer (edit.), *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, Londres, Routledge, 2004, pp.33-50; Corsaro, *op. cit.*

conocimiento, lo cual se realiza sobre todo a partir del lenguaje, mismo que era concebido por este autor como una herramienta cultural.³³

Con esta base, se puede comprender la importancia de la participación colectiva dentro de los procesos de socialización, pues en la medida en que el individuo interactúa con sus semejantes, va adquiriendo los diferentes medios que le permitirán obtener los valores culturales de su comunidad.

Para los fines del presente trabajo, se entiende a la socialización como un proceso mediante el cual se mantiene un discurso entre generaciones, en el que tanto adultos como niños son participantes activos, y en el que los roles, actitudes y comportamientos relativos a las categorías sociales de la infancia, son activamente negociados.³⁴ Debe mencionarse que el proceso de socialización transforma al recién nacido en una persona social,³⁵ quien es competente para interactuar con los demás miembros del grupo, de ahí la importancia de su estudio, debido a que en la manera en que podamos comprender en qué forma se integraban los valores culturales en los niños y las niñas nahuas, podremos comprender elementos importantes relacionados con las diferentes formas en las que concebían aspectos fundamentales de la vida cotidiana, como son las normas y valores establecidos, así como las formas de convivencia entre los diferentes miembros de la sociedad.

Por su parte, en lo referente al estudio de la relación de la infancia con el mundo sagrado, se recurrió a los enfoques de la historia de las religiones, teoría que considera a la religión como un fenómeno que afecta muchos aspectos de la vida humana, y por lo tanto exige un estudio interdisciplinario, utilizando para ello todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas con la finalidad última de realizar una aproximación holística y no religiocéntrica al fenómeno religioso.³⁶

Es indispensable aclarar que los conceptos de infancia y niñez no son universales, debido a que sus límites son relativos y regulados por la cultura en la cual se desenvuelven,³⁷ es decir, son

³³ Vid. Vigotsky, *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1995.

³⁴ Baxter, *The Archeology Of Childhood: Children, Gender, And Material Culture*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005, p.27.

³⁵ El proceso de socialización continúa durante toda la infancia e inclusive durante toda la vida adulta. *Ibidem*.

³⁶ Vid. Cabrera, "La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico" en: Mercedes de la Garza y Ma. Carmen Valverde (Coord.), *Teoría e historia de las religiones*, México, FFyL-UNAM, 1998, p.15; También Díez de Velasco, *Introducción a la historia de las religiones*, 3ª ed., Madrid, 2002, pp.361-402.

³⁷ Por ejemplo, en las sociedades occidentales contemporáneas se entiende como niño a todo aquel que no ha llegado a la vida adulta, o que aún no manifiesta los rasgos físicos y psicológicos de la pubertad. Asimismo, existen

construcciones sociales históricamente situadas e históricamente cambiantes, generada la mayor de las veces en aspectos relativos a la edad cronológica, factores biológicos, a la par de concepciones, capacidades, logros y en ocasiones también a prejuicios y actitudes sociales.³⁸

Así, el tratar de delimitar un concepto cronológico único y exclusivo para hablar de la infancia y la niñez es, tal como menciona Sosenski, un tanto arbitrario y estéril,³⁹ no obstante, sólo con la necesidad de definir cómo serán utilizados dichos términos en la presente tesis, se debe aclarar que en términos generales se considerará a la infancia como el periodo de vida que abarca desde el nacimiento hasta los tres años de edad y a la niñez como la etapa que va desde los tres a los doce o trece años de edad.⁴⁰

Aprovecho aquí para hacer un paréntesis y presentar una advertencia, todo ello en lo referente al sexo, de esta forma, se aclara que en este trabajo he optado por utilizar “niños” como forma no marcada, que incluye lo masculino y lo femenino, utilizándose únicamente: niñas y varones, cuando se requiera hacer explícita la diferencia sexual de los actores.

Es importante señalar que con respecto a las categorías de edad, partiendo de que son, como se ha mencionado líneas arriba, una construcción social, un primer paso dentro de cualquier investigación enfocada a la infancia y la niñez es el de intentar definir los grupos de edad que eran utilizados en la cultura que se pretenda analizar, así como sus características principales,⁴¹ y poner especial atención en lo que para el grupo en cuestión significaba el ser “niño, joven, adulto o anciano”.⁴²

legislaciones con las que se regula lo que es comprendido como niño, por ejemplo, para la UNICEF, la infancia se refiere al estado y la condición de vida de un niño. De acuerdo con el Artículo 1º de la Convención de Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, el término de ‘niño’ hace referencia a una persona menor de 18 años. En *Amnistía Internacional*, <http://www.amnistiacatalunya.org>. [Consultado en Julio del 2006].

³⁸ Cfr. Lavrín, *óp. cit.*, 43; Baxter, *op. cit.*, p. 3; Márquez Morfín, *óp. cit.*, p.79. Szulc, “Antropología de la niñez: de la omisión a las ‘culturas infantiles’” en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Buenos Aires, Editorial SB, 2006, p.34.

³⁹ Sosenski, *Niños en acción: el trabajo infantil en la Ciudad de México (1920-1934)*, México, Colmex, 2010, p.23.

⁴⁰ Lo anterior lo retomo de los estudios sobre el desarrollo humano, los cuales categorizan a la infancia de 0-3 años, y dividen a la niñez en dos etapas: La niñez temprana de los 3 a los 6 años y la niñez tardía de los 6 a los once años. Vid. Papalia *et. al.* *Desarrollo humano*, 9ª ed., México, McGraw Hill, 2005, pp.12-13. En algunas ocasiones, cuando el análisis así lo requiera, se utilizarán los términos de niñez temprana y tardía.

⁴¹ Cfr. Ardren, “Setting the table. Why Children and Childhood Are Important in an Understanding of Ancient Mesoamerica” en: Ardren, Traci y Scott R. Hutson (edit.) *The social experience of childhood in ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, p.8.

⁴² Sobre una reflexión al respecto del estudio de las categorías de edad se puede consultar: Mintz, “Reflections on age as a category of historical analysis” en *Journal of the History of Childhood and Youth*, The Johns Hopkins University Press, v. 1, n. 1, 2008, p.91-94.

Quizás la forma más adecuada para intentar comprender lo anterior, es buscar lo que la misma sociedad manifiesta mediante el análisis del lenguaje, tanto explícito como implícito o simbólico. De manera que para poder acercarme a lo que era concebido como “niño”, fue necesario en un primer momento adentrarme al estudio de la lengua, pues tal como menciona Martha Iliá Nájera: “el lenguaje nos permite captar una cosmovisión diferente a la nuestra, una cultura distinta que no tiene la misma percepción de la realidad.”⁴³

En consecuencia, fueron de gran utilidad la consulta de diccionarios y vocabularios de algunas lenguas indígenas, tales como fueron el tzotzil, tzeltal, maya de Yucatán, zoque, y en especial del náhuatl, así como la información recabada de algunos hablantes contemporáneos, todo ello con la finalidad de tener un marco referencial sobre las diversas conceptualizaciones de la niñez en diferentes idiomas indígenas, mismas que pudieran servir como base comparativa.

Además, y atendiendo a que la mayor cantidad de datos sobre la cultura nahua del periodo previo a la conquista procede de documentos elaborados por los diferentes cronistas del siglo XVI, fue necesario también la consulta y familiarización de los conceptos utilizados por ellos para definir a la infancia, por tal motivo se rastreó en tratados filosóficos como fueron los realizados por Hipócrates, san Agustín, san Isidoro de Sevilla, y de un autor anónimo castellano del siglo XV,⁴⁴ así como en diversos diccionarios, los términos utilizados en las fuentes coloniales, por la necesidad de poder ubicar en los documentos la presencia de los niños.

Partiendo de lo anterior, se revisaron fuentes elaboradas por los cronistas religiosos, militares y civiles de los siglos XVI y XVII, siendo de singular valor el material recopilado por el franciscano Bernardino de Sahagún, tanto de los textos en náhuatl de sus informantes, como las traducciones de estos al castellano, y presentes en documentos como son el *Códice Florentino*, *Primeros Memoriales* y la *Historia General de las Cosas de Nueva España*.

De igual forma fueron importantes los datos recopilados por cronistas como Diego de Durán, Toribio de Benavente, Bartolomé de las Casas, Diego de Landa, Gerónimo de Mendieta, Alfonso de Zorita, Juan de Torquemada, y también, se apeló a algunos datos procedentes de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*.

Se recurrió además a la consulta y análisis de la información presente en diversos códices, tanto de tradición prehispánica como los del grupo Borgia, entre ellos: *Laúd*, *Féjerváry-*

⁴³ Nájera, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF-UNAM, 2000, p.18.

⁴⁴ Véase el capítulo primero de la presente tesis.

Mayer, Borgia, y Vaticano A, e igualmente los códices *Nutall, Porfirio Díaz, y Selden*; así como aquellos elaborados ya en tiempos coloniales, entre los que cabe resaltar los siguientes: *Mendocino, Telleriano Remensis, Magliabechiano, Tudela, Vaticano B, Borbónico, Azcatitlan, y Veytia*.

En la medida de lo posible, se apeló también a la información proporcionada por las evidencias físicas de la población, mismas que han permitido observar y corroborar la existencia de las subdivisiones de los grupos de edad, sobre todo a partir de la presencia de huellas de trabajo o de inserción muscular a edades determinadas, así como los problemas relativos a los procesos de ablactación, que pueden servir como determinantes para comprender el primer paso de una etapa a otra de la niñez con base en el destete.

Finalmente, se debe mencionar que la mayor dificultad para abordar el tema de la niñez prehispánica es la ausencia de fuentes que se centren en dicho sector social, aspecto que no es exclusivo a estas temporalidades pues tal como dio cuenta Peter N. Stearns, para los historiadores de la infancia es más difícil encontrar buenas evidencias acerca de los niños del pasado, que de la concerniente a la de los adultos de los mismos periodos, añadiendo que “hay algunos temas de los que no podremos saber tanto como quisiéramos”.⁴⁵

Así, no debe sorprender que en las fuentes primarias sobre dicho tema, existan varios vacíos de información, que en ocasiones son difíciles de subsanar. Es por ello que para la presente investigación opté también por la utilización de datos procedentes de diversas investigaciones etnográficas, todo ello bajo la sospecha de que algunos elementos sobre la concepción de la niñez pudieron haberse mantenido en algunas comunidades indígenas dentro de un proceso de larga duración. Empero, la aproximación a este tipo de trabajos presentó a su vez diversos problemas, partiendo desde lo cronológico, la presencia de préstamos culturales, o diferentes niveles de resistencia cultural. Además, aún hay pocos estudios sobre la infancia nahua en las comunidades contemporáneas, posiblemente debido a que al igual que con la historia, la investigación antropológica sobre este tema tampoco abunda, y en palabras de Szulc, los datos sobre dicho sector social son construcciones más bien aisladas, resultado de una línea de análisis discontinua, fragmentaria y asistemática.⁴⁶

⁴⁵ Stearns, *Childhood in World History*, 2ª ed., Oxfordshire, Routledge, 2011, p.5.

⁴⁶ Szulc, “Antropología de la niñez: de la omisión a las ‘culturas infantiles’” en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Buenos Aires, Editorial SB, 2006, p.25.

En contraste, para otras regiones mesoamericanas existen una mayor cantidad de trabajos en los cuales se registraron varios aspectos relativos a la niñez indígena, muchos de ellos procedentes de comunidades mayences, como por ejemplo, la realizada entre los tzotziles y tzeltales por Nancy Modiano, entre otras, de las cuales, me serví para tener un marco comparativo en el cual basarme con la finalidad de proponer algunos aspectos ausentes en las fuentes coloniales o prehispánicas, todo ello sin descuidar la particularidad nahua.

Al respecto de los estudios comparativos, Alfredo López Austin, ha venido demostrando la utilidad de este tipo de trabajos. Este investigador refiere que: “los resultados obtenidos en la investigación de uno o de varios segmentos temporales y espaciales del hecho histórico de larga duración podrán ser utilizados en la construcción de modelos interpretativos aplicables a otros segmentos del mismo hecho histórico”.⁴⁷

Con respecto a las investigaciones en torno a la religión mesoamericana, López Austin agrega:

La investigación histórica tiene por objeto de estudio, precisamente, la transformación del hecho social. Para el historiador deben ser tan importantes las persistencias como los cambios. Sin embargo, dado el nivel del conocimiento global que tenemos de la tradición religiosa mesoamericana en general y de la religión mesoamericana en particular, es prioritario el estudio de las formas de persistencia y de los elementos comunes para, a partir de la semejanza, evaluar las divergencias y las particularidades. Con otras palabras: en este enfoque de la religión mesoamericana (y más ampliamente, de la tradición religiosa mesoamericana), son tan importantes los enfoques generales como los particulares; es tan necesario destacar los elementos religiosos comunes como las diferencias; pero metodológicamente debemos partir de lo común, de las similitudes, de las persistencias, porque sólo a partir del conocimiento de aquellos aspectos nucleares más resistentes al cambio podremos distinguir y evaluar las diferencias. El camino inverso nos llevaría a perdernos en particularismos desarticulados y nos impediría llegar a una perspectiva que dé congruencia y sentido a los distintos elementos que forman parte de cada complejo religioso.⁴⁸

Considero que este planteamiento se puede aplicar a los diversos ámbitos sociales y culturales del pasado prehispánico y colonial, ya que al igual que la religión y la cosmovisión, elementos como son la vida cotidiana, las concepciones sobre los ciclos de vida, y la niñez, entre otros, pueden ser susceptibles de ser analizados a partir de lo común, de las persistencias, y también desde las diferencias y particularidades, mismas que me parece, aún requieren ser exploradas más detalladamente.

⁴⁷López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p.12-13.

⁴⁸*Ibidem*.

Finalmente, la tesis se estructuró de manera cronológica, es decir que se presenta la información desde el nacimiento hasta el final de la infancia, presentando en cada capítulo las características de cada subgrupo de edad.

En el primer capítulo, de carácter introductorio, se hace un análisis con base en los datos lingüísticos, antropofísicos y documentales sobre lo que era considerado como niño entre los europeos del siglo XVI y los nahuas del Posclásico tardío, a la vez que se describe brevemente la construcción cultural que se tenía del ciclo de vida y los grupos de edad, en específico el infantil.

El capítulo en cuestión se acompaña también con cinco anexos (I, II, III, IV y V), en los cuales se consignaron los datos lingüísticos procedentes de diversos documentos y diccionarios, mismos que sirvieron de base para la construcción de las diferentes subdivisiones dentro de los grupos de edad infantil que se presentan.

En el segundo capítulo se examina la trascendencia de la preñez y el parto entre los antiguos nahuas, enfatizando la importancia simbólica de dicho acontecimiento, así como su relación con la cosmovisión, los mitos antropogónicos y la trascendencia que tenían las entidades anímicas con el desarrollo embrionario y el crecimiento del infante.

Igualmente se analizan los diferentes rituales a los que eran expuestos los niños, partiendo desde aquellos relativos al nacimiento, como fueron el baño ritual, la imposición del nombre y la fijación del *tonalli*. En este rubro es necesario mencionar que se revisaron y analizaron en los códices del grupo Borgia las partes referentes a la lectura del *tonalpohualli* a los recién nacidos, sin embargo, por la extensión de dicho trabajo, se consideró mejor ponerlo por aparte en el Anexo VI, para no romper con el orden cronológico de la tesis.

A partir del tercer capítulo se revisan las diferentes formas en las que los niños y las niñas iban siendo integrados a los medios productivos y sociales, de qué formas comenzaban los procesos de socialización dentro del núcleo familiar o grupo parental y las implicaciones que tenían el cambio de alimentación materna por el consumo de los alimentos de la tierra. En dicha sección se indaga sobre el juego como una parte fundamental del desarrollo cognoscitivo y social del niño, y se cuestiona sobre la posibilidad del mismo en sociedades estructuradas en torno al trabajo.

El capítulo cierra con el examen a los rituales de paso celebrados durante la veintena de *Izcalli*, momento de ruptura y renacimiento, tras el cual, los niños podían comenzar a utilizar

orejeras y en el caso de los varones se les permitía vestir con las bragas o *maxtli*, símbolo de virilidad que cambiaba visualmente su condición social.

El último capítulo continúa con los niños mayores, de quienes ya se esperaba supieran, por lo menos rudimentariamente, todo lo que como adulto debían saber. En dicho apartado se analizan las nuevas responsabilidades, obligaciones y actividades que hacían, así como los castigos a los que eran sometidos en caso de incumplimiento.

Para culminar, se realiza un breve análisis sobre la culminación de la niñez, y del ingreso a los templos de educación, momento en el que los jóvenes adquirirían otra categoría dentro de la sociedad, e iniciaban un último periodo de capacitación, el cual terminaba en el momento en que sus padres veían conveniente sacarlos de dichos recintos para que contrajeran matrimonio y con ello, comenzaran su vida adulta.

1. Los ciclos de vida, la delimitación de la infancia y la niñez nahua

En nuestra sociedad, al hablar de la niñez y la infancia, evocamos un periodo que abarca desde el nacimiento hasta que comienzan a manifestarse los primeros signos físicos de la adolescencia, momento en el cual, el púber alcanza otra categoría dentro de la sociedad. De esta forma, la niñez es delimitada con base en criterios biológicos asociados a categorías más o menos rígidas relativas a la edad cronológica.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que cada sociedad genera su propia definición de las categorías de edad, las cuales se encuentran ampliamente integradas a la composición de la organización social, y corresponden no solamente a factores biológicos, sino también a concepciones, capacidades o logros alcanzados por los miembros de un grupo social. Resulta entonces que las categorías de edad no pueden ser asumidas, sino que por el contrario, es necesario investigarlas para comprender cómo eran ideadas.¹ En este sentido, en el presente capítulo se rastreará cómo concebían los nahuas del Altiplano Central mesoamericano el periodo de la niñez, a partir del estudio de la lengua, la vida cotidiana, y las evidencias materiales que han llegado hasta nuestros días.

Es menester señalar que para intentar reconstruir las categorías de edad entre los mexica se deben de sortear diversas problemáticas; en primer lugar, las fuentes y documentos que disponemos no registraron detalladamente las divisiones de edades, e igualmente, en la mayoría de los casos nos tenemos que enfrentar a documentos elaborados en tiempos coloniales por cronistas europeos, los cuales, describieron la realidad y la composición social de los grupos americanos bajo sus propios criterios.

Con base en lo anterior, y para poder realizar una propuesta pertinente sobre cómo era delimitada la infancia, me pareció necesario buscar en diversas fuentes las claves, que mediante una comparación analógica, me permitieran deducir lo que era ser niño dentro de la sociedad mexica, para lo cual fue preciso apelar a diferentes informaciones entre las que cabe resaltar el estudio comparativo de la lengua náhuatl y de algunos idiomas indígenas, el análisis de la

¹ Cfr. Márquez Morfín, “La socialización de los niños en el pasado” en: Lourdes Márquez (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010, p. 60. Véase también: Mintz, “Reflections on age as a category of historical analysis” en *Journal of the History of Childhood and Youth*, The Johns Hopkins University Press, v. 1, n. 1, 2008, p.91-94.

presencia de niños en códices de tradición prehispánica o mixta, así como el estudio de los términos utilizados por los españoles para definir a la niñez, debido esto último a que la mayoría de las fuentes en las que se encuentra información sobre la infancia prehispánica, son aquellas que fueron elaboradas durante los primeros años de la vida colonial, realizadas por frailes o cronistas españoles, lo que conllevó a que la niñez indígena fuera descrita bajo los parámetros medievales castellanos, utilizando para ello sus propios términos y creencias respecto a lo que debía de ser un niño.

La infancia en Europa, concepciones lingüísticas de los cronistas españoles

Como se ha mencionado, en las fuentes coloniales se encuentra retratada la niñez bajo términos y parámetros medievales, utilizados por los europeos para describir la realidad del Nuevo Mundo que tenían ante sus ojos, ejemplo de lo anterior se puede observar en el libro X del *Códice Florentino*, en el cual se describen las formas en las que se consideraba cómo debían de ser los hijos virtuosos y cómo eran los “viciosos”, muy probablemente con base en los compendios de vicios y virtudes europeos.²

Los términos con los cuales se denominaban a los niños representan una cuestión a considerar, debido a que en varias ocasiones se utilizaron los mismos calificativos para nombrar tanto a niños como a jóvenes de mayor edad. Además, se valieron de términos que han cambiado su significado a través de los tiempos, por ejemplo, en la actualidad en el habla coloquial en México, el vocablo de “muchacho” se utiliza sobre todo para referirse a los adolescentes y a los jóvenes, sin hacer mención a los niños,³ mientras que en la época colonial se aplicaba para designar a los niños de teta o muy pequeños, extendiéndose a los niños mayores, y en raras ocasiones para definir a adolescentes.⁴ Era común emplear la frase “edad de la discreción” para

² Cfr. Navarrete, “Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General de las cosas de Nueva España” en *Arqueología Mexicana*, México, v.VI, n. 36, Raíces, 1999, pp.32-37. También: *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t 3, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, f. 1r.-3v.

³ Estrictamente, el significado de dicho término refiere a los niños que no han llegado a la adolescencia, o que se encuentran en la etapa lactante, sin embargo, tal como se ha mencionado, en el habla coloquial se extiende a la etapa que va desde la adolescencia hasta la edad adulta. Al respecto: AA.VV, *Diccionario de la Real Academia Española*.

⁴ Por ejemplo, en relación a los mayas de Yucatán, en los Procesos contra idolatrías de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Sacaba, Yaxcaba, Usil y Tibolon de agosto de 1562, se menciona el sacrificio de varios muchachos, haciendo alusión a niños, y en dos ocasiones se especificó que las víctimas eran muchachos de tres o cuatro años o que recién comenzaban a caminar. Al respecto: Scholes y Adams, *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, t.

hacer alusión a los niños mayores de siete años,⁵ y se usaban términos ya en desuso en México como mancebillo, párvulo, doncella, mozo, entre otros. Es por ello que se hace indispensable el análisis previo de las concepciones que tenían los europeos sobre la infancia y la niñez, de manera que se pueda tener una mayor comprensión que permita “encontrar” a dicho sector social dentro de las fuentes.

En este sentido, se debe mencionar que los europeos basaron su concepción de la vida humana en las siete edades de Hipócrates: *puerulus*, (de 0 a 7 años); *puer*, (de 7 a 14 años); *adolescens*, (de 14 a 28 años); *iuvenil*, (de 28 a 35 años) *vir*, (de 35 a 42 años); *senex*, (de 42 a 56 años); y *Decrepitus dicitur* (hasta la muerte).⁶ La presencia de dicha división de las edades se puede apreciar en obras artísticas como la denominada *Las siete edades de la mujer*, realizada por el pintor Hans Baldung Grien. (Véase Fig. 1)

A los escritos de Hipócrates siguieron los de san Agustín quien mencionaba sólo seis etapas de la vida,⁷ y posteriormente los de san Isidoro de Sevilla. Éste último consideraba, al igual que san Agustín, la existencia de seis grupos, y retomaba de Hipócrates las edades de los primeros tres, mientras ampliaba las de los últimos: *infantia*, que iba desde el nacimiento hasta los siete años; *pueritia*, o etapa pura y aún no apta para la procreación, la cual llegaba hasta los catorce años; seguía entonces la *adolescentia*, edad en la que ya se consideraba se podía engendrar y duraba hasta los veintiocho años; comenzaba posteriormente la *iuventus*, período que iba hasta los cincuenta años; venía entonces la *gravitas* o etapa de madurez que se extendía

I, México, Biblioteca Histórica Mexicana de obras inéditas, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1938, pp.71-129.

⁵ A partir del cuarto Concilio de Letrán de 1215, con el establecimiento del vigésimo primer canon *Omnis utriusque sexus* por el Papa Inocencio III, se determinó la obligación de la confesión a todos aquellos niños que ya estuvieran en la “edad de la razón” o “edad de la discreción”, misma que fue fijada a los siete años. *Vid.* Prodi, *Una historia de La justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Madrid, Katz editores, 2008, p.73. Se tenía la creencia de que a partir de dicha edad los niños ya eran capaces de discernir entre lo bueno y lo malo, con lo cual ya podían pecar. *Vid.* Olivier Rousseau, *Pío X y la reforma litúrgica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, [S.A], p.61. Aún en la actualidad se sigue manteniendo esta concepción de la niñez en la iglesia católica, por ejemplo, en el canon 891 se describe “El menor, antes de cumplir siete años, se llama infante, y se le considera sin uso de razón; cumplidos los siete años, se presume que tiene uso de razón”, y más adelante se agrega “Quien carece habitualmente de uso de razón se considera que no es dueño de sí mismo y se equipara a los infantes”. http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P31.HTM (consulta 27 de diciembre de 2011)

Tanto en la España medieval, como en las colonias americanas, esta concepción de la niñez fue importante para la organización de la educación, pues era precisamente hasta que los niños tenían “uso de razón” que podían ingresar a los colegios. Al respecto véase Buenaventura, *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Fundación Santa María, Ediciones SM, 1993, p.188.

⁶ Haller, *Hippocratis Opera Vera*, t. IV, Lausannae, Imprenta de Julii Henrici Pott, 1784, p. 362.

⁷ san Agustín, *La verdadera Religión*, traducción de Victorino Capánaga, cap. XXVI, en: http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm (Consulta julio 2011).

hasta los setenta años, y la cual era seguida por la *senectus* que ya no llevaba cuenta de años y llegaba hasta la muerte.⁸



Fig. 1. Las siete edades de la mujer. (1535) Hans Baldung Grien. Museum der Bildenden Künste. Leipzig. Tomada de <http://www.epdip.com/cuadro.php?id=2227>

La anterior, fue la división de edades con mayor aceptación y distribución en Europa, y la cual seguía vigente con pequeños cambios en los documentos españoles del siglo XV, tal como fue registrado por un autor anónimo en el *Tratado de la comunidad*:

Amonestados deven de ser los omnes segunt las diferencias de las hedades. Como sont varias hedades, así es menester que sean varias amonestaciones. La primera hedat es fasta los siete años, la qual es dicha infancia. Segunda hedat es de los siete fasta los catorze, a ésta es dicha puricia. Tercera es de los catorze fasta los veynte e ocho, la qual es decha adolescencia. Quarta es de los veynte e ocho fasta los cinquenta. Esta se dize mancebía por quanto fasta aquel tiempo es dicho varón. Quinta es de los cinquenta fasta los sesenta, la qual declinã vegez. Sesta e postrimera hedat se llama vegez, la qual non se determina por número de días.⁹

⁸ Vid. Sevilla *Etimologías*, edición de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, t.II, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1983, lib. XI, p. 39-42.

⁹ Anónimo, *Tratado de la comunidad (Biblioteca del Escorial MS. &-II-8)*, Edición de Frank Anthony Ramírez, Londres, Tamemis bock Limited, 1998, Cap. LXXXII, p. 127. Aunque en esta fuente se defina la mancebía entre los 28 y 50 años, es menester señalar, que dicho término en realidad se utilizaba para definir a los jóvenes de 14 años en

En general se puede mencionar que los términos utilizados para definir a la niñez y sus significados fueron cambiando a través del tiempo, manteniéndose algunos o incorporándose otros. Por ejemplo, el vocablo de infante¹⁰ se mantuvo para definir a los niños pequeños, mientras que el término de niño¹¹ era utilizado para referirse al que no había llegado a los siete años de edad, ampliándose en el común del habla a quien tenía pocos años.¹² De igual forma, se acostumbró también la utilización de la palabra párvulo para definir a los niños pequeños,¹³ pero en menor medida que los anteriores.

Es necesario indicar que la expresión de muchacho, de la cual se refiere en el *Diccionario de Autoridades*: “En su riguroso sentido vale el niño que mama; aunque comúnmente se extiende a significar el que no ha llegado á la edad adulta,”¹⁴ aparece varias veces en las fuentes, en la mayoría de los casos para referirse a niños mayores a los cinco o seis años aproximadamente, correspondiendo a la niñez tardía por ejemplo, en el *Vocabulario en náhuatl de Molina* aparece dieciocho veces, de entre las que cabe mencionar algunas que hacen directa alusión a niños mayores:

Nitlanhuetzi: mudar los dientes el muchacho.

Oquichpiltzintli: niño o muchacho.¹⁵

Yetlatomaua piltontli: muchacho que muda la boz.¹⁶

adelante, lo cual sirve para mostrar como en varias ocasiones se utilizaban los términos de manera indistinta. Al respecto véase el Anexo I de la presente tesis.

¹⁰ Término que procede del latín y que hace alusión al que es incapaz de hablar. *Vid.* Alonso Pedraz, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, 2 t., Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. También AA. VV., *Diccionario de Autoridades*, edición facsimilar, t.3, Madrid, Real Academia Española, Gredos, 1990 [1737], p. 201. En España también se utilizó para referirse a los hijos de los reyes: “infants llaman en España a los fijos de los reyes, ca ellos deben en si ser nobles [...] et tomaron este nombre de infantes, que es palabra de latín que quier tanto decir como mozo menor de siete años.” *Las Siete Partidas*, II, 7, 1 en: Van Scoy, *A dictionary of Old Spanish Terms Defined in the works of Alfonso X*, editado por Ivy A. Corfins, Madison, 1986.

¹¹ No se ha podido determinar el origen del término niño, y se han propuesto varias posibles procedencias que van desde el *nin* נִינ in hebreo, *Vid.* Covarrubias, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611, f.544v. en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola> (consulta abril de 2012). Hasta postulados de que procede del portugués, lombardo, íbero, celta, vasco, catalán, italiano, o romance. En cuanto a su utilización, en el Banco de datos (CORDE) de la RAE, aparece el término de ninno en documentos procedentes de años de 1194, y como nino en documentos del año de 1155. *Vid.* *Banco de datos (CORDE)*. Corpus diacrónico del español, en: <http://www.rae.es> (Consulta mayo de 2011)

¹² *Vid.* Alonso Pedraz, *op. cit.* También: *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.* p. 669.

¹³ En el *Diccionario de Autoridades*, se define como “Lo mismo que pequeño. Tórnase frecuentemente por el niño.” El término proviene del latín “*parvus*” cuyo significado es pequeño o chico. *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.* p. 144.

¹⁴ *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.*, t. IV, pp. 471-472.

¹⁵ Tórnese en cuenta que en esta acepción se utiliza *oquich*, para referir el sexo masculino, siendo que la diferenciación sexual se comenzaba a utilizar con los niños mayores de cinco o seis años de edad. Véase más adelante.

De la misma forma, en los textos sahumaguntinos se encuentran varias referencias relativas a los niños de mayor edad, denominados en dichos casos como muchachos, tal como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

Otra abusión tenían cerca del mudar de los dientes de los **muchachos**: Decían que cuando mudaba un diente algún **muchacho**, su madre o padre echaba el diente mudado en el agujero de los ratones, o mandábalo echar. Decían que si no lo echaban en el agujero de los ratones, no nacería, y que se quedaría desdentado.¹⁷

Los **muchachos** medianos que se criaban en el monasterio, que se llamaba calmécac, tenían cuidado de ir por la leña que se castaba (sic) en el templo, al monte.

Los **muchachos** novicios, en el monasterio, tenían cargo de traer puntas de maguey, las que eran menester en el templo.¹⁸

...juntábanse todos los mancebos y mozoelos y **muchachos**. Todos aquellos que tenían vedixas de cabellos en el cogote que llamaban *cuexpaleque*...¹⁹

En cuanto al segundo corte de edad, en el siglo XVI en Castilla se acostumbró utilizar las expresiones de mozo o mozuolo,²⁰ aunque sin poner mucha distinción en lo referente a categorías cronológicas, ya que lo mismo se aplicaba para definir a los jóvenes casaderos y a los sirvientes, aunque tuvieran una edad mayor.²¹ Igualmente correspondía a este grupo de edad la expresión de mancebillo. Finalmente, a los adolescentes y jóvenes entre los catorce y los veintiocho años de edad se les definía como mancebos,²² siempre y cuando aún estuvieran bajo la potestad del padre o que no fueran casados.

En lo referente al sexo, para las niñas se utilizaba los mismos términos que para los varones, aplicando únicamente la terminación femenina, (niña, muchacha, etcétera),²³ comenzándose a utilizar la expresión de doncella a partir de la adolescencia, (y en ocasiones

¹⁶ Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5a ed., México, Porrúa, 2004, fs.36v, 77r, y 82v.

¹⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. I, México, Conaculta, 2002, lib. V, cap. XXVI, p. 469. Las negritas son mías.

¹⁸ *Ídem*, lib. II, cap. Apéndice del segundo libro, p. 293). Las negritas son mías

¹⁹ *Ídem*, cap. XXIX, p. 227. Las negritas, paréntesis y cursivas son mías. La referencia procede de la fiesta de *Xocotl Huetzi*, nótese que se manifiesta el orden de las edades de mayor a menor, más adelante se presentará el análisis de dicha celebración y su relación con los grupos de edad de la infancia nahua.

²⁰ *Vid.* Anónimo, *op. cit.*, cap. LXXXIII, pp. 127-129.

²¹ *V.g. Diccionario de Autoridades, op. cit.*, t. IV, p. 621.

²² *Vid.* Anónimo *op. cit.*, pp. 127-129.

²³ Se excluye el término de manceba pues éste hacía referencia a la concubina. *Vid. Diccionario de autoridades, op. cit.*, t. IV, p.471.

desde momentos anteriores), siempre y cuando mantuvieran su castidad,²⁴ tal como fue registrado en el *Diccionario de Autoridades*: “La mujer que no ha conocido varón”.²⁵

En el libro X del *Códice Florentino*, los grupos de edad fueron registrados en orden descendente, lo cual sirve para entender el manejo de los términos en las fuentes coloniales, se registró entonces el siguiente orden: viejos, viejas, mancebos, mujer moza, hombre de perfecta edad, mujer de perfecta edad, mancebillo, mozueta, muchacho, niño o niña, correspondiendo los dos últimos a la niñez, antecedidos de los dos términos comunes para referirse a los adolescentes.²⁶

El ciclo de vida entre los nahuas antiguos

Los nahuas del Altiplano central mesoamericano dividían la vida de un individuo en diferentes etapas, cada una de éstas denominadas con términos específicos, y que serían similares a lo que hoy en día se considera como infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez, aunque como se verá, las divisiones eran diferentes, debido a que se agrupaban infancia y niñez como un solo estadio, y lo mismo ocurría con la adolescencia y juventud.²⁷ En total, se tenía la creencia de que la vida humana se encontraba dividida en cuatro grupos de edad, tal como se puede ver en los registros de fray Diego de Durán:

Y asi tenian estos indios quatro vocablos para diferenciar sus edades el primero era piltzintli ques como nosotros decimos puericia: el segundo era tlamacazqui²⁸ que tanto

²⁴ Es importante mencionar que la “castidad” o “virginidad” son conceptos que serán trasladados a las fuentes novohispanas, pero que no eran correspondientes a las concepciones indígenas.

²⁵ *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.*, t. III, p. 336. Véase el Anexo I en donde se agrupan todos los términos expuestos y sus respectivos significados.

²⁶ *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t II, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, lib. X cap. III, fs.7v-9v. Compárese también los términos castellanos utilizados por Poma de Ayala en: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción del quechua por Jorge L. Urioste, 4ª. ed., México, Siglo XXI, 2006, pp.173-209, para referir a los grupos de edad en la región andina. Igualmente véase: Murúa, *Historia General del Perú*, edición de Manuel Ballesteros, Madrid, Dastin, 2001, lib. II. Cap., XX, pp.383-387.

²⁷ En este punto es necesario aclarar que no se puede hablar de adolescencia entre los nahuas con el mismo sentido que se utiliza hoy en día. Se ha llegado a suponer la inexistencia de este periodo dentro de las concepciones indígenas, sin embargo, aunque los “adolescentes” nahuas ya debían de ser miembros activos dentro de la sociedad, lo que también contraía ciertas obligaciones ante su comunidad y podían contraer matrimonio, existe en la lengua una clara diferenciación de esta etapa de la vida, entre la infancia y la adultez, y que posiblemente se encontraba directamente relacionada con el periodo de educación formal recibida en los templos de educación (como se verá más adelante), tal es el caso de los vocablos de *tepochtli* y *tlamacazqui* mientras que se decía *tlapahui* para los jóvenes mayores o casaderos. Resulta que a pesar de que las actividades, roles y la definición de la etapa de la vida entre la niñez y la adultez eran distintas a las actuales, existía una o varias palabra para referirse a dicho periodo.

²⁸ El fraile emplea el término de *tlamacazqui*, utilizado habitualmente para referir a los sacerdotes, pero que también era asignado a los estudiantes del *Calpulli*. El mismo autor más adelante refiere también la *Tlamacazcalli* como la

quiere decir como juventud: el tercero era *tlapaliuhqui*²⁹ que quiere decir ya la edad madura y perfecta, y *huehuetqui* que quiere decir bejez...³⁰

Por otro lado, aunque se debe considerar una posible y marcada influencia europea, en la foja 61v. del *Códice Vaticano A*, se registró la concepción de tres grupos de edad, infancia, juventud y ancianidad. (Véase Fig. 2.)

Era toda esta gente tan amiga de metáforas, tanto en las palabras como en las obras, que para dar a entender la edad de los hombres pintaban esta montaña.

Y ponían un niño de pie, como que comenzaba a subir- porque así decían que era el hombre hasta los veinte años, como uno que trepa la colina alta y va cortando flores y alegrándose en sus vicios y pecados.

Y que de los veinte a los cuarenta, es como el que está encima del monte, ya en reposo; y así, en aquella edad, está hábil para combatir y andar donde quiera, y ofender y defender.

Pero de los cuarenta a los sesenta comienza a descender del monte y comienza a encorvarse, hasta que necesita buscar un bastón con el cual sostenerse, retornando como niño a la primera edad.³¹

En la cita anterior resulta extraña la división tripartita de la vida, además, la imagen que la acompaña, en la cual se utilizó una montaña como comparación de la vida, y en la que se pintaron a un niño iniciando la subida, un adulto en la cumbre y al final un anciano que ya ha bajado por el extremo opuesto, corresponde muy posiblemente a una integración de elementos europeos, toda vez que no existe en el *corpus* iconográfico mesoamericano ninguna representación similar a la registrada en dicho códice. (Véase Fig. 2)

En el mismo documento se puede observar cómo el *tlacuilo* integró elementos propios de las concepciones renacentistas, por ejemplo, en la lámina 54r (Fig. 3) se pintó el cuerpo humano rodeado por los veinte signos de los días, recordando la manera utilizada para la representación del

casa de los mancebos en ya la perfecta edad juvenil, la cual no era otra que la ya mencionada, a este respecto Sahagún registró “todos los ministros de los ídolos que se llamaban *tlamacazque* dormían en la casa del *calmécac*”. Sahagún, *op. cit.*, lib. III, cap. VIII, p.338. En este sentido debe reconocerse el hecho de que los jóvenes nahuas recibían en ocasiones los calificativos correspondientes a los templos de educación en los que se desempeñarían, tal como era el caso anterior, o en el caso de aquellos que vivirían en el *Telpochcalli*, y cuya designación era la de *telpochtli*. Respecto al problema de traducción del término *tlamacazqui* en este tipo de documentos véase el estudio de Alfredo López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos sahaguntinos*, México, IIA-UNAM, 1985, p.14.

²⁹ En realidad es *tlapalihui* que en general se refiere al mancebo ya crecido, casadero, o marido. Al respecto *cfr.* Molina, *op. cit.* f. 81r.

³⁰ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, Conaculta, Tratado segundo, cap. V, p. 59.

³¹ Anders y Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3788 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1996, pp. 280-281.



Fig. 2. Edades de la vida. *Códice Vaticano A*, foja 61v.

cuerpo por los europeos.³² Asimismo, en las primeras láminas de este códice, se registraron los distintos cielos de tal forma que también pudieran tener un origen en la plástica occidental.³³

Empero, para los dos casos descritos anteriormente existen datos en otras fuentes que permiten corroborar la existencia de las mismas ideas entre los indígenas, motivo por el cual se ha llegado a suponer de que la presencia de dichos elementos en el códice corresponden más allá de un simple sincretismo, a una reelaboración de los conceptos ya presentes en la cosmovisión mesoamericana.³⁴

Sin embargo, en lo referente a la lámina correspondiente a las edades de la vida, no he encontrado ningún dato similar en la cual se describieran los ciclos de vida tal como se encuentran en dicho documento: niñez-adulthood –ancianidad.³⁵ Igualmente, se debe mencionar que es insólita la mención de las edades de 20, 40 y 60 años, toda vez que en las sociedades mesoamericanas, a pesar de establecer su sistema numérico en una base vigesimal, para la cuenta de los ciclos

³² Vid. Viesca, *et. al.* “El cuerpo y los signos calendáricos del *tonalámatl* entre los nahuas” En *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n. 28, 1998, pp.143-158.

³³ Vid. Díaz Álvarez, “La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM-IIE, México, v. XXXI, n. 95, 2009, pp.5-44.

³⁴ *Cfr. Ibid.*, p.43.

³⁵ Aunque se debe destacar que la presencia de la montaña asociada a una concepción de la vida no resulta ajena del todo a las sociedades mesoamericanas.

temporales daban una mayor importancia al numeral trece y sus múltiplos, aspecto que como se verá a continuación, también podría haber sido utilizado para medir la vida de un individuo.



Fig. 3. Cuerpo humano y los signos calendáricos. *Códice Vaticano A*, foja 54r.

En este sentido, debe mencionarse que en algunas fuentes se menciona que una persona ya había llegado a la vejez al alcanzar los cincuenta y dos años, tal es el caso de lo descrito en los *Códices Tudela* y su pasaje paralelo en el *Códice Magliabechiano*.³⁶ Asimismo, en los *Anales de Cuauhtitlán* se refiere que a esa edad murió Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, cumpliendo entonces con lo que se consideraba un ciclo de vida completo.³⁷

A este respecto, Alfredo López Austin mencionó:

Se llegaba a la ancianidad a los 52 años, esto es, cuando la vida del individuo había transcurrido a lo largo de todos los años que componían el ciclo indígena, cuando la persona

³⁶*Códice Tudela, y el grupo Magliabechiano. Tradición medieval europea de copia de códices en América*, ed. fasc, estudio y edición preparada por Juan José Batalla Rosado, Madrid, Testimonio Compañía Editorial. 2002, f.83v. y *Códice Magliabechiano, Libro de la vida. Libro explicativo del código Magliabechiano*.cl.xiii.3 (b.r. 232), ed.facs., estudio y edición preparada por Anders Ferdinand, et. al., México, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1996, f. 28r. y f. 14.v.

³⁷*Anales de Cuauhtitlán Anales de Cuauhtitlán. Noticia histórica de México y sus contornos*, traducción de Faustino Galicia Chimalpopoca, et. al., en: *Anales del Museo Nacional*, t. III, 1a época, México, Museo Nacional, Imprenta de Ignacio Escalante, 1885, p. 22.

había recibido las influencias de las 52 combinaciones posibles de los 13 numerales y los 4 signos de los años.³⁸

Dicho investigador agrega más adelante que si acaso el anciano llegaba a vivir cincuenta y dos años más, alcanzando la edad de 104, tenían gran miedo de él y se alejaban, pues ya no era hombre, sino fiera animal, quizás debido a que ya había juntado en sí una gran cantidad de fuerza *tonalli*.³⁹

En sí, es sumamente conocida la importancia que tenía el ciclo de 52 años dentro de las concepciones del tiempo y el calendario en las sociedades indígenas, espacio temporal que inclusive ha llegado a denominarse como el “siglo mesoamericano”, y como se puede observar era igualmente un parámetro para la delimitación del ciclo de vida. Con referencia a esto último Patrick Johansson se cuestionó sobre la relación del *Xiuhmolpilli* de 52 años y de los ciclos de vida:

“Las cuatro treceñas de años sumaban 52 años, aunque es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calcado de manera práctica sobre la duración promedio de una vida humana y luego calendáricamente subdividido en cuatro treceñas de años. Sea como fuere, 52 años, la edad de Quetzalcóatl cuando murió, representaba la duración máxima de un ciclo de vida...”⁴⁰

Por mi parte, y con base en lo mencionado, además de la importancia que tenía el calendario como regulador de la vida, he propuesto que independientemente a si el calendario fue calcado en la duración promedio de vida como cuestiona Johansson, éste ciclo, y sus consecuentes divisiones en treceñas, podría corresponder en todo a las propias divisiones de las edades entre los antiguos nahuas, existiendo de esta manera cuatro grupos de edad de trece años cada uno.⁴¹

³⁸ Cfr. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 288.

³⁹ *Ídem*, p. 289.

⁴⁰ Johansson, “Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico”, en: Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 2004, pp. 134.

⁴¹ Es importante señalar que aún quedan varias interrogantes al respecto de la forma de contar los años que tendrían los grupos mesoamericanos prehispánicos, por ejemplo, aún se desconoce si se comenzaba la cuenta a partir del año por transcurrir o por año transcurrido como lo hacemos en la actualidad. A este respecto, debe tenerse en cuenta que en lo referente al cómputo del tiempo, tal como refiere Laura Rodríguez Cano, se tiene conocimiento de que algunos grupos nahuas el año comenzaba con el numeral 2, mientras que entre los mixtecos se comenzaba en 1, Rodríguez y Torres, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, IIA, 2009, p. 63. Sobre esto mismo, Javier Urcid ha llegado a proponer que los zapotecos iniciaban su cuenta anual con los años 1 o 13 Temblor dependiendo si consideraban años por transcurrir o años transcurridos. Urcid en Rodríguez y Torres, *op. cit.*, p. 64. También; Urcid, *La escritura zapoteca. Conocimiento, poder, y memoria en la antigua Oaxaca*, p. 18, en: http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf (consulta diciembre de 2013) Así, podría ser que

Era entonces que al igual que otros grupos indígenas,⁴² los nahuas reconocían las siguientes edades: niñez; adolescencia o juventud temprana; edad madura y vejez, cada uno de éstos con sus propias características, y subdivididas a su vez en diferentes estadios más precisos, que si bien, aunque se basaban en periodos cronológicos determinados, éstos debieron de ser más flexibles y corresponder mayoritariamente a una edad social, sobre todo en cuanto a la niñez y la juventud, temporalidades en las cuales el papel de los padres era determinante, pues eran estos los que establecían los momentos en los que un niño dejaba de serlo, o cuando un joven debía de contraer matrimonio, con lo que ingresaba al grupo de edad madura o adultez.

La división de la niñez entre los nahuas

En lo referente a las subdivisiones dentro de cada grupo de edad, la información presente en las fuentes es escasa. Aunque se ha llegado a considerar que en los escritos referentes a la educación y crianza de los niños redactados por fray Gerónimo de Mendieta, se encuentra la prueba de que los nahuas dividían a la infancia en periodos,⁴³ en realidad, se trata de otra demostración de cómo los europeos utilizaron sus preceptos para describir a las sociedades indígenas. El mismo fraile cita al “filósofo”⁴⁴ para explicar y comparar la educación indígena:

...El segundo documento que el Filósofo pone, es que en aquella **primera edad, hasta los cinco o seis años**, los deben acostumar en algunos movimientos o trabajuelos livianos, cuando para evitar la pereza y ociosidad sean bastantes. Esto **guardaban también** los indios al pie de la letra...⁴⁵

la cuenta de los años de vida de una persona también estuviera sujeta a la forma en que el grupo comenzara su cuenta, de esta manera una persona que para nosotros tuviese 12 años cumplidos, podría referir tener 13 años.

De igual forma, aunque soy de la creencia de que la edad se contaba con base en el calendario solar, tal como se ha señalado, me parece que aún es indispensable profundizar sobre la relación que tenía en la vida de los individuos los ciclos de 260 días, más allá de los aspectos adivinatorios, es decir, habría aún que preguntarse sobre si dicho calendario tendría implicaciones en la forma de contar la vida de una persona.

⁴² V. g. Mario Humberto Ruz encontró en un vocabulario tzeltal colonial la evidencia lingüística de la existencia de cuatro estadios de edad. Vid. Ruz, *Copanahuastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*. 2a ed. México, Conaculta/INI, 1992, p. 263.

⁴³ Cfr. Sánchez Zúñiga, *El p apel de l a i nfancia e n l a cosmovisión m exica*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2010, p.20.

⁴⁴ De hecho, el mismo nombre del capítulo lo explica: “Capítulo XX. De cómo estos indios general y naturalmente criaban a sus hijos en la niñez, siguiendo las doctrinas de los filósofos, sin haber leído sus libros”, y aún va más allá citando en el primer párrafo “El filósofo, en el séptimo libro de los Políticos, en el capítulo XVII”. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Antonio Rubial García, t. 1., México, Conaculta, 2002, lib. II, cap. XX, p. 227.

⁴⁵ *Ibidem.* (las negritas son mías). Recuérdese que en la concepción europea la primera edad llegaba precisamente hasta los seis o siete años.

En este caso el fraile se basaba en los escritos de Aristóteles, quien daba una serie de recomendaciones para la adecuada crianza y educación de los niños:

En cuanto a la edad (...) que se extiende hasta los cinco años, no se puede exigir ni la aplicación intelectual, ni ciertas fatigas violentas que impedirían el crecimiento. Pero se les puede exigir la actividad necesaria para evitar una pereza total del cuerpo. A los niños se les debe excitar al movimiento empleando diversos medios...⁴⁶

En contraparte de lo anterior, existen otros datos procedentes de distintos tipos de fuentes que permiten comprobar la existencia de subdivisiones en la concepción nahua de la niñez, tales como son la lengua, la representación gráfica, las evidencias físicas de la población y de la cultura material, además de los informes registrados en diversas crónicas, entre otras.

Para los nahuas, la niñez era comprendida en un rango cronológico que iría desde el nacimiento hasta los doce o trece años, y estaría dividida al menos en tres subgrupos: del nacimiento a los 3 años, de los 3 a los 7 y de los 7 a los 12 o 13; sin embargo, estas consideraciones resulta aproximada, ya que la sociedad en cuestión ponía un mayor énfasis en las capacidades, habilidades, madurez y la personalidad de cada individuo, más allá de la edad o criterios cronológicos. Eran los padres quienes decidían el momento adecuado en el que sus hijos podrían pasar de un subgrupo a otro, lo cual ocurría cuando consideraban que ya se encontraban listos para ello, lo anterior puede ejemplificarse con el momento en el cual los niños ya podían *ver* y *escuchar* por sí mismos, cuando no eran como *pajaritos*,⁴⁷ era el tiempo en que se pensaba que ya estaban listos para salir de la casa e ingresar a los templos de educación.⁴⁸

Igualmente, existían otros aspectos que eran considerados para el “paso” entre una etapa y otra, tal como era el cambio de la alimentación materna por el consumo de los alimentos de la

⁴⁶Aristóteles, *Política*, lib. IV, cap. XV, pp. 85 y ss. [s. p. i.].

⁴⁷Es decir que ya tenían discreción y entendimiento. *Vid. Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t. 2, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, lib. VI, cap. XL, f. 180v.

⁴⁸ Posiblemente, la elección de dichos momentos de transición entre una etapa a otra de la niñez, tuviera también alguna relación con la cuenta de los días, es decir, mediante la cuenta del *tonalpuhualli*. A este respecto, se sabe que los nahuas prehispánicos consultaban dicho calendario para saber los días propicios para iniciar viajes, guerras u otros elementos relacionados con la vida cotidiana, y en específico aquellos relacionados con los puntos decisivos de una etapa a otra de la vida. Al respecto *Cfr.* Hinz, “Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.14, 1980, pp. 203-224. También: Olivier, “Divination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (dir.), *Diviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, París, Centre d’Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études, 2012, p.148. En el Anexo VI de la presente tesis se analizan algunas láminas concernientes a la lectura del *tonalpuhualli* a los recién nacidos.

tierra, así como su paso en rituales específicos con la finalidad de permitirles ingresar al siguiente subgrupo.⁴⁹

Es importante mencionar aquí, que en diversas sociedades indígenas tanto prehispánicas como contemporáneas, existen evidencias lingüísticas de la presencia de cortes de edad infantil similares a los expuestos para el caso náhuatl, mismos que mediante un análisis comparativo permiten corroborar la existencia de una concepción común en diversos grupos (Véase Anexos III y V);⁵⁰ sin embargo, es menester aclarar que en algunas lenguas, al igual de lo que ocurre con el náhuatl y el español actual, los términos utilizados para definir a los niños en la mayoría de los casos, se manejaban de manera indistinta, independientemente de la edad cronológica.⁵¹

Por lo general, en las lenguas estudiadas, se encuentran entre dos o tres vocablos para definir a los niños, denotando con ello los cortes de edad: Los zoques de Chiapas utilizan dos formas diferentes para denominar a los niños, una de ellas relacionada con la luna y la cual manifiesta dos períodos (de 0 a 3 años y de 3 a 13 años respectivamente), e igualmente usan tres expresiones con sus concernientes grupos de edad (*Trelo*: 0 a 3 años; *Une y yomo* “niño y niña”, de 3 a 8 años; y finalmente: *soka y yomo une muja* “niño grande y niña grande”, de 8 a 13 años).⁵²

Aspectos similares han sido también reportados para grupos como los tzotziles y tzeltales, en los cuales, las palabras para denominarlos, se basan en las capacidades de los niños para realizar labores.⁵³ Caso particular es el que reporta Lourdes de León para los tzotziles de Zinacantán, quienes además utilizan términos específicos relacionados con las habilidades comunicativas de los infantes, y los vinculan con una aparición paulatina de su *ch'ulel*.⁵⁴ Semejante con lo anterior, María Dolores Cervera reportó para las comunidades mayas de Popolá y Kiní en Yucatán,

⁴⁹ Lo anterior se analizará en el siguiente capítulo.

⁵⁰ Caso singular resulta también la comparación con los cortes de edad infantil presentes en otras sociedades indígenas americanas como son la inca y aymara, en ambas se encuentran cortes de 0-1 año; 1-5 a 7 años; y de 8 o 9 a 12 años, similares a los aquí expuestos, al respecto véase: Díaz Barriga, *op. cit.*, pp.247-255.

⁵¹ Aunque existen términos específicos como se puede notar en los estudios etnológicos y etnolingüísticos realizados entre los tzotziles de Zinacantán y los zoques de Chiapas. Al respecto: León Pasquel, *La llegada de la ma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS, INAH, 2005; Córdoba, “Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas (ed.), *Los zoques de Chiapas*, México, INI, 1990, p. 189-216. Véase más adelante.

⁵² Córdoba, *op. cit.*, pp. 192-193.

⁵³ Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1974, pp. 63, 107-108.

⁵⁴ Vid. León Pasquel, *op. cit.*, pp.62-63.

expresiones utilizadas para definir a los niños, de acuerdo a sus habilidades cognoscitivas y la llegada de su aliento de vida.⁵⁵

En general, son muchas de las lenguas indígenas actuales en las que a la niñez se le asigna entre dos o tres etapas, por ejemplo, entre los otomíes de Hidalgo se manejan dos términos: *Īka bätz:i*, bebé pequeño; *ts'ünt'ë* niño; y *xutsi*, niña.⁵⁶ Lo mismo ocurre entre los k'iche' de Guatemala, los mixtecos de la Costa, y los rarámuri.⁵⁷

Es importante aquí recalcar el hecho de que los cambios entre una etapa a otra, en la mayoría de los casos se encuentra relacionados con el desarrollo cognitivo, y la carga de responsabilidades, por ejemplo, los jóvenes mixtecos de Juxtlahuaca, Oaxaca refieren: “Para nosotros la adolescencia empieza desde los siete u ocho años, depende del pensamiento propio o cuando una persona toma sus decisiones, y termina cuando se empieza a ser adulto (tener familia), entre los dieciséis y veinte años.”⁵⁸

Nótese en este caso que se aclara el inicio de la adolescencia desde los siete u ocho años de edad, y tal como se verá más adelante, es posible que entre los nahuas antiguos, el periodo

⁵⁵ Cervera, “Así como amanece así van teniendo entendimiento los niños mayas”, en *Memorias del 53 Congreso Internacional de Americanistas*. Simposio Niños y niñas indígenas de América: continuidades y transformaciones. México, Universidad Iberoamericana, 2006. Es interesante señalar que entre los rarámuri de Nogorachi también se encuentra una relación entre las habilidades cognoscitivas y sociales con las almas de los niños, y se tiene la creencia de que un niño deja de serlo cuando sus almas (los varones tienen tres y las niñas cuatro), han madurado por medio del consejo. Asimismo, el cambio entre una etapa y otra dentro de la niñez se manifiesta en el momento en que los niños son capaces de ayudar en el trabajo. Al respecto: Naranjo, *Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad Rarámuri*, tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-I, 2009. Por su parte, los rarámuri de Rejogochi, quienes también relacionan el pensamiento con las almas grandes (que se encuentran en la cabeza y el corazón), además de considerar el cerebro como parte importante de dicho proceso, creen que el “pensar bien” se encuentra vinculado con la habilidad y buena voluntad para trabajar. Merrill, William L., *Almas Rarámuris*, México, INI, 1992, pp.149-151.

En cuanto a los mayas de Yucatán del siglo XVI se utilizaban dos términos “genéricos” para definir a la niñez: *paal* y *baac*, además de palabras específicas para los niños de teta como *ch'oo*, al que se agregaba un prefijo *ah*, cuando se trataba de varones, o *ix* si eran niñas. En este caso, con base en las traducciones presentadas en diversos diccionarios, es posible identificar que *baac* era mayormente empleado para definir a los niños más pequeños, y *paal* era utilizado para los niños más grandes. (Véanse Anexos III y V). En este caso debo reconocer que hace falta identificar en los documentos (más allá de los diccionarios), los contextos en los que aparecen dichos términos.

⁵⁶ Información proporcionada por Alma Ramos, procedente de Texcaco, Mpo. Nicolás Flores, Hidalgo. 13 de abril de 2010 y 14 de diciembre de 2011. Para el registro de los términos empleados me apoyé en un diccionario en red otomí- español, http://www.vocabulario.com.mx/otomi/diccionario_otomi_n.html, cambiando las vocales o acentuándolas de acuerdo con la variante local.

⁵⁷ Información proporcionada por María Beatriz Par Sapon de Guatemala, Hermenegildo F. López, procedente de Pinotepa Nacional, Oaxaca. Octubre de 2010, y por Nashielly Naranjo quien trabajó en Nogorachi, Chih.

⁵⁸ *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, México, CIESAS, UNICEF, p.97. Vale la pena resaltar en este caso que la niñez culmina justo a edades que como se verá más adelante, entre los nahuas antiguos, era también un periodo de madurez social.

correspondiente a dichas edades fuera una etapa intermedia entre la niñez y la juventud, pues a esas edades ya se esperaba una mayor participación de ellos en las labores.

Ahora bien, en algunas comunidades nahuas se encuentran también conceptos similares, en los cuales los cortes de edad se relacionan con las responsabilidades, por ejemplo, los jóvenes nahuas de la comunidad de Ahuica, municipio de Chicontepec Veracruz refieren:

Al joven le decimos *Konetlakatl* y al niño *konetl*, y éste se diferencia del primero en que juega más, no trabaja y tiene menos responsabilidades.
El *konetlakatl* no juega tanto como el niño pero sí más que el adolescente y trabaja más que el *konetl*, está en medio del *konetl* y del adolescente.⁵⁹

En esta comunidad, el adolescente es el que ya se encuentra casado y tiene familia, es por ello que el *Konetlakatl* ocupa un lugar intermedio entre la niñez y el adulto casado, en sí, como se verá en los siguientes capítulos, entre los nahuas prehispánicos, como en algunas comunidades contemporáneas, el periodo posterior a los seis o siete años en adelante correspondía a un momento específico de la vida, en el cual los “niños” formaban parte importante dentro de las actividades domésticas, por lo cual, en el caso prehispánico, ya se les diferenciaba de los niños más pequeños y se les permitía comenzar a utilizar las vestimentas de los adultos.

Con respecto a los cortes de edad, se encuentran también en algunas comunidades nahuas contemporáneas dos o tres cortes, similares a los que existían en las épocas prehispánicas, por ejemplo, entre los nahuas de Atla, en la Sierra Norte de Puebla se distinguen los siguientes: *cúnetl* desde el nacimiento a los 2 o 3 años; y el *pintontli* o *telpócatl*, y la *piltontli* o *ichpócatl* de los 4-5 años a los 12 o 13 años).⁶⁰ Por su parte, entre los nahuas de la Sierra de Texcoco se han registrado los siguientes:

Piltziquitl (un recién nacido menor de ocho días sin bautizar), *conetl* (infante de ocho días), *pilconetl* (el niño de entre cinco y ocho años) y *telpocatl* o *ixpocatl* (el o la joven de más de diez años. A partir de ahí el muchacho es *tlacamelahuac* (<ya no es niño, es casado>).⁶¹

En este caso queda clara la diferencia entre el recién nacido, los niños pequeños *conetl*, quienes aún no pueden realizar tantas actividades, los niños mayores que ya deben de tener más

⁵⁹ *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, México, CIESAS, UNICEF, p.75. Nótese en este caso que no se dan criterios cronológicos, y la diferencia entre una etapa y otra radica en cuanto a sus responsabilidades. Los jóvenes entrevistados refieren que el adolescente y el adulto son los que ya tienen hijos y por ende mayor responsabilidad.

⁶⁰ Montoya, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964, p.103-104.

⁶¹ Lorente, “Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del Centro de México” en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXVII, No.2, 2012, p.435.

responsabilidades y finalmente los *telpocatl* e *ixpocatl*, correspondientes al *telpochtli* e *ichpochtli* del pasado mesoamericano. En todos estos casos es importante subrayar que lo que separa a la niñez de la adultez es el matrimonio, aspecto que era igual a lo que ocurría en tiempos remotos.

Ahora bien, en lo referente a los nahuas prehispánicos existían básicamente dos formas generales para denominar a los niños: *conetl* y *pipiltin*. Ambas, eran usadas de forma genérica, y se les puede encontrar haciendo referencia a niños de cualquier edad. Por ejemplo, en los *Primeros Memoriales* se registraron las siguientes entradas:

pilotli. maviltia tlaololoa tzatzi. El niño. Juega, llora mucho, grita. (Llora con coraje)

conetotli. quin otlacat. ayamo vel chichi. El niño. Después (recién) nacido, ya no mama.

piltzintli. ayamo tlacaq(ui). ayamo quimati. El niño. Aún no entiende, aún no sabe.

conetzintli ayamo tlachia. amo temauhcaytta. El niño. Aún no ve, no respeta.⁶²

Como se ve con este ejemplo, el término *conetontli*, hace referencia a un recién nacido, mientras que *conetzintli*⁶³ se asigna a alguien pequeño incapaz de ver por sí mismo, es decir, que no es apto de reconocer lo bueno y lo malo, atributo destinado sólo a los niños mayores.⁶⁴ Es menester señalar aquí que para los nahuas el acto de “ver” estaba relacionado con la madurez y las habilidades cognoscitivas de los infantes, ya que cuando un niño se encontraba capacitado para “verse” a sí mismo, se consideraba que estaba preparado para dejar la casa.⁶⁵

Por su parte, se menciona al *piltontli* como un niño que juega y hace rabietas, aspectos relacionados con los niños de cualquier edad, pero sobre todo con los más pequeños, mientras que *piltzintli*, nuevamente hace referencia a las habilidades cognoscitivas del infante. Con lo anterior queda claro que hay una cierta ambigüedad en los cuatro casos mencionados, no siendo posible de esta forma hacer una distinción clara entre un término y otro.

Sin embargo, es preciso señalar que a pesar de la ambigüedad antes mencionada, existen pruebas que demuestran que la diferencia entre ambos términos correspondía a factores relativos al género del hablante, así como al grupo de edad al cual se estaba denominando. Lo anterior se

⁶² *Primeros Memoriales*, ed. facs. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993, f. 82r. Los paréntesis y la traducción son míos. Sobre la importancia del respeto como delimitador de la infancia en las comunidades nahuas contemporáneas véase: Lorente, *op. cit.*, pp.438-452.

⁶³ Desconozco porque se hace referencia a que el niño de esta edad ya no mama. Agradezco la corrección proporcionada por Andrea Rodríguez.

⁶⁴ Véase más adelante.

⁶⁵ Se retomará más adelante.

puede ejemplificar con el término *Conetl*, cuya etimología,⁶⁶ podría implicar que éste provenía o se relacionaba de cierta manera con el sustantivo *nenetl*, expresión para definir al miembro de las mujeres,⁶⁷ aspecto que asociaba a los niños con lo femenino.

El término en cuestión era utilizado sobre todo por las mujeres, mientras que los hombres acostumbraban el de *piltzintli*; a este respecto fray Alonso de Molina registró: “Hijo, generalmente. *Tepiltzin. Tetelpuch.* y las mugeres dizes (sic), *noconeuh.*”⁶⁸ Y más adelante: “Hija. *teichpuch, tepiltzin.* Dizen ellos y ellas. Y solamente ellas dizen, *teconeuh*”.⁶⁹

Así, una de las diferenciaciones provenía del género del hablante, lo cual explica en cierta forma la ambigüedad antes señalada; empero, es importante mencionar que además de lo expuesto, se tiene que considerar que tanto los bebés como los niños más pequeños vivían todo el tiempo junto a sus madres y hermanas mayores, es decir, dentro de un ambiente femenino,⁷⁰ de ahí que también se les asociara con las mujeres.

Un último punto con respecto a dicho sustantivo es que se utilizaba sobre todo para denominar a los infantes, aquéllos que, como se ha mencionado, se encontraban socialmente dentro de un ambiente femenino. De esta forma, la raíz nominal *cone*, aparece en varios vocablos que aluden directamente a los bebés o niños pequeños, por ejemplo, Molina registró: *conequimiliuhcayotl* o pañal; así como *conematlatl* o red en la que nacen los niños.⁷¹

En cuanto al sustantivo *pilli*, es posible que fuera utilizado para denominar a niños mayores, aunque como ya se ha mencionado, era empleado mayoritariamente por los hombres. Según Karen Dakin, el término podría hacer alusión a algo que cuelga,⁷² tomando para ello la partícula “pil”, misma que se encuentra en el verbo colgar o hacer caer *piloa*, la cual procede del

⁶⁶ La reconstrucción propuesta por Karen Dakin para dicho término en protoyutoazteca sureño es la de *ku:ma*, mientras que para el protonáhuatl sería: *kone*, Dakin, *La evolución fonológica del protonáhuatl*, México, UNAM- IIF, 1982, p. 144.

⁶⁷ Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, f.68v. Comunicación personal Karen Dakin.

⁶⁸ Molina, *op.cit.*, f.71v.

⁶⁹ *Ibid.* Véase también Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Austin Press, 1983, p. 37. Y Wimer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.) *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. Se debe señalar que lo anterior ya no se presenta en algunas comunidades nahuas, pues según se infiere de las narraciones recogidas de mujeres en Texcoco, se utiliza únicamente el término de *npilcikon*, al respecto véase: Lastra de Suárez, *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad*, México, UNAM-IIA, 1980, pp. 39-40.

⁷⁰ Víctor Castillo Farreras (Comunicación personal agosto de 2010)

⁷¹ Molina, *op. cit.*, f.92r y f.102v.

⁷² Comunicación personal octubre de 2011.

protonáhuatl *pili-wa*, amarrar y colgar, o de *(pi)pilowa*, envolver, colgar,⁷³ y que a su vez aparece en varios sustantivos con un sentido de apéndice, tales como son *nepil*⁷⁴ o lengua, *cuilapilli*, o cola, así como en *mahpilli* o dedo.⁷⁵ Por consiguiente, es probable que el término procediera de la forma en la que las madres cargaban a sus hijos envueltos y colgados a la espalda o al pecho.⁷⁶

Como dato adicional, Sybille de Pury-Toumi propuso que el nombre de *pilli* al proceder de *piloo*, el cual como se ha mencionado también significa hacer caer, se traduciría literalmente como “el que cae”, y que dicha etimología debía haberse perdido en el náhuatl del siglo XVI.⁷⁷ Toma para ello como base las creencias de los grupos nahuas del estado de Guerrero, para quienes es importante procurar que el niño “caiga” en la tierra al momento de nacer. De igual manera, relaciona la metáfora utilizada en el náhuatl clásico para designar a los niños de *atzintli* “pequeña gota”⁷⁸ (de lo que se hablará más adelante), como una muestra de que los niños eran concebidos como una gota que cae.⁷⁹

Finalmente, debe hacerse mención de que dicho vocablo también era utilizado para referirse a los nobles. E igualmente, existe una interesante relación entre el mismo y los guajolotes *pipiltin*, ave relacionada con Tezcatlipoca, misma que es a su vez se encuentra asociada simbólicamente a los nobles, tal como fue registrado por Durán en un discurso ofrecido por Nezahualpilli cuando fue electo Moctezuma Xocoyotzin.⁸⁰ En torno a esto es interesante la mención a la destrucción del 4 sol *nahui quihuiatl* en la *Leyenda de los soles* en la que según la traducción de Rafael Tena, los habitantes de dicho periodo se convirtieron en guajolotes (*pipiltin*) y es por ello que ahora las crías de las guajolotas se les llama *pipilpipil*, o muchachitos.⁸¹

⁷³ Dakin, *op. cit.*, p. 259.

⁷⁴ Posiblemente proceda del protonáhuatl *pili* o de *ninipil*. *Ídem*, p.156. Curiosamente otra de las formas para referir al miembro femenino era *tepilli*. *Vid.* Molina, *op.cit.* f.85r.

⁷⁵ Karttunen, *op. cit.*, p.113. La partícula “pil” también era utilizada como diminutivo, al respecto véase: Carochi, *Arte de la Lengva Mexicana con la declaración de los adverbios della (1645)*, en *Anales del Museo Nacional*, México, Museo Nacional, 1892, p.407.

⁷⁶ Karen Dakin (Comunicación personal octubre de 2011).

⁷⁷ Al respecto se debe señalar que el verbo *temo* “descender”, podría también estar relacionado con el nacimiento, tal como notara Jacques Soustelle: “When the Duality decides that a man shall be born or ‘come down’ (*temo*)”... Soustelle, Jacques, *The Daily Life of the Aztecs on the eve of the Spanish Conquest*, Londres, Penguin Books, p.124. Sin embargo, no he podido encontrar de donde proceda dicha información.

⁷⁸ En realidad es pequeña agua, o agüita.

⁷⁹ Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Conaculta, Cemca, 1997, p.151.

⁸⁰ Durán, *op. cit.*, t. I., Tratado primero, Cap. LII, p.457. Al respecto véase: Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, F.C.E., 2004, pp.71-72.

⁸¹ *Leyendas de los soles*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p.175. Vale mencionar que en la traducción de Primo Feliciano se da otra interpretación del mismo evento: “fueron pipiltin (niños): por eso ahora se llama a los niños *pipilpipil* (muchachitos). *Códice*

En resumen, y tal como se verá, se puede decir que los términos para definir a la niñez entre los nahuas del siglo XVI eran los dos mencionados, utilizándose mayoritariamente el término de *conetl* y sus derivados, para hacer alusión a los niños pequeños y a los bebés, debido a que ellos se encontraban inmersos en un ámbito femenino, mientras que se apelaba al término *pipiltin* para los mayores de seis años.⁸²

Respecto a la división de las etapas de la niñez, recordemos que estas eran tres, ocupando el primer grupo los infantes desde el nacimiento hasta el periodo del destete, lo cual ocurría alrededor de los tres o cuatro años. Dentro de los términos lingüísticos utilizados para definir a los niños de este grupo, además de los genéricos para niños pequeños (*Cocone, c onetl*)⁸³ se encuentran: “Lactante o niños de teta” *Oc chichipiltzintli*.⁸⁴ Igualmente, había palabras para definir a los niños que aún no hablaban: *Oc atl*, la posible traducción sería “todavía es agua”.⁸⁵ Similar a lo anterior, se encuentra el término de *Atzil* o *atzintli*, el cual puede traducirse como “agüita”.⁸⁶ A este respecto, en el libro VI del *Códice Florentino* se registraron las palabras que se les decían a las niñas cuando habían de entrar a los templos de educación: “*in oc tatzintli, in oc titepitzin*”, cuya traducción sería: “Todavía eres agüita, todavía eres pequeña”. Más adelante, en la misma foja se dice: “*ca oc tatzintli, ca o c tic onetzintli, o c tip iltzintli*”, o “Porque todavía eres agüita, porque todavía eres niña, todavía eres niña.”⁸⁷ El mismo vocablo se encuentra también en el libro X del mismo documento: “*Conetl, chichiltzintli, atzintli, anoço hititl*”, “Niño, niño de teta, agüita, o (de) vientre”,⁸⁸ estando en este caso en orden descendente, con lo que se puede sospechar se trataba de un término aplicado a los infantes recién nacidos.

Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y la Leyenda de los soles, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1975, p.119. Sea como fuere, me parece que la relación entre estos términos puede presentar a la larga una nueva línea de investigación referente a la niñez y su concepción.

⁸² Véase también la propuesta de división de edades de Alfredo López Austin en: López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 322, quien postula varios términos utilizados para denominar a los niños menores de seis años: *pipil, conetl, y conepil*, y para los mayores de dicha edad: *piltontli* y *piltzintli*.

⁸³ Para todos los términos véase Anexo II

⁸⁴ Literalmente niño de teta.

⁸⁵ Es interesante señalar que en algunas comunidades africanas a los niños de teta se les denomina también como niños de agua. Cristina V. Masferrer (Comunicación personal octubre de 2010)

⁸⁶ Aún en la actualidad a los bebés en Santa Ana Tlacotenco se les denomina como *coneatzil*. Vid. Campbell, R. Joe, *Spanish-Nahuatl Vocabulary*, 1996, en: <http://www2.potsdam.edu/schwaljf/Nahuatl/span-nah.htm> (Consulta abril de 2012).

⁸⁷ *Códice Florentino*, lib. VI, cap. XL, f.181v. La traducción y las negritas son mías. Agradezco las correcciones proporcionadas por Andrea Rodríguez.

⁸⁸ *Ídem.*, lib. X. cap. III, f.9v. La traducción es mía.

El capítulo en el que se encuentra la cita anterior corresponde a las edades de la vida relacionadas con las virtudes de los individuos, mismo que se encuentra estructurado en orden descendente acorde a los años de los sujetos. En lo relativo a la cita, ésta se encuentra al final, justo detrás de los niños pequeños menores de seis años denominados aquí como *conepil*. Es importante señalar que la información correspondiente a dicho segmento no fue traducida por el fraile,⁸⁹ ocupando en su lugar el espacio para acompañar el texto con una pintura en la cual se representan a niños varones de cuatro grupos de edad distintos, a los que se les reconoce por la vestimenta (Véase Fig. 4 y Lám. 1). Llama la atención que en la misma, aparece un niño desnudo a gatas, precisamente el representante del grupo de edad aludido en la cita.⁹⁰



Fig. 4 Sobre las edades. *Códice Florentino*, lib. X, cap. III, f.9v.

En la imagen que acompaña al texto, la cual ocupa el lugar de la traducción sobre las virtudes y vicios de los niños menores de seis años *conepil*, se pueden apreciar a cuatro niños, dos vestidos con un *tilmatli*, correspondientes al grupo de niños mayores a seis años, así como dos niños desnudos, el que se encuentra sentado se trata de un niño de entre los 3 y 6 años, e igualmente el niño que aparece gateando es un infante del primer grupo de edad de 0 a 3 años.

En sí, el término de *atzintli* correspondía a niños muy tiernecitos, por ejemplo, en la columna en castellano del capítulo 33 del libro VI del *Códice Florentino*, al referirse la partera acerca de la

⁸⁹ Tampoco existe traducción del mismo segmento los *Matritenses de la Real Academia*.

⁹⁰ Es interesante comentar que la cita antecede a un signo de *Item*, mismo que indica que comienza un apartado, el cual se intitulaba como queda dicho en la traducción propuesta, sin embargo, el fraile y sus informantes no incluyeron información sobre los vicios y virtudes de este grupo de edad, seguramente por considerarlos sin vicio ni pecado. (Véase Lám. 1)

incertidumbre que se tenía sobre la futura vida del recién nacido, le menciona “No sabemos si n(uestro) señor nos a dado una maçorca de mahys aneblada... no sabemos sita manito (sic), y **ternezito como agua** lo lleuaran n(uestro) señor para si...”⁹¹ Aquí, el fraile traduce *atzintli* como tierno como el agua.

En general, el término cuenta con varias connotaciones importantes para acercarnos a la concepción que tenían los antiguos nahuas sobre la infancia, pues como se puede inferir existe una conexión entre el bebé, lo acuoso y el llanto⁹² posiblemente relacionado con el líquido amniótico que acompaña al niño en los momentos de su gestación y del nacimiento, aunque también y no menos importante, con el vínculo que tenían los niños en general con las aguas y el poder de germinación.⁹³

Por otro lado, tal como se mencionó líneas arriba, según Sybille de Pury-Toumi, *atzintli* es una metáfora en la cual se concibe al niño como una “gota que cae”, y le relaciona con los verbos *chipini* o gotea, utilizado metafóricamente en el sentido de nacer como *otichipin* o “naciste”.⁹⁴ A este respecto se debe mencionar que en el *Códice Florentino* se registró la relación entre la “gota de agua” o *chipini* con los niños *in útero*. Por ejemplo, aunque su traducción resulta complicada, en la parte que Sahagún traduce como “Después que ya la recién casada, se siente preñada”, en la parte en náhuatl se registra: “*In jquac chipinj, in motlalia piltzintli*” lo que sería “Cuando gotea, (es cuando) se sienta el niño.”⁹⁵

Más adelante, en el mismo documento, en los momentos en los que se llama a la partera para cuidar de la preñada y ésta última se encuentra entre el tercer y cuarto mes de gestación se menciona: “*ie c uel ei, n avi m etztl in chipinpiltzintli*”, que traducido sería “ya (de) tres, cuatro meses el niño.”⁹⁶ Por su parte, en el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia* se dice: “*in icuac motlalia, in icuac chipini piltzintli,*” que Alfredo López Austin traduce como “cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño”.⁹⁷

En este sentido, según infiere Alfredo López Austin, los niños nacían (y se formaban) en estado líquido, y era a partir de los cuidados de la madre que estos iban a solidificarse, tomando

⁹¹ *Códice Florentino, op.cit.*, lib VI, cap. 33, f. 153v.

⁹² Martha Ilia Nájera (comunicación personal mayo de 2011).

⁹³ *Vid. Díaz Barriga, op. cit.*

⁹⁴ Pury-Toumi, *op.cit.*, p.151.

⁹⁵ *Códice Florentino, op.cit.*, lib. VI, cap. 24, f. 114r. Los paréntesis y negritas son mías.

⁹⁶ *Ídem*, cap. 27, f. 129r. Los paréntesis y negritas son mías.

⁹⁷ *Códice Matritense* en: López Austin, *op. cit.*, p.227.

para ello la presencia en los textos referentes a la educación nahua el verbo *huapahua*, cuyo significado es “endurecer”, “fortalecerse”, “consolidarse”, “endurecerse” y, “atiesarse”.⁹⁸

Regresando a los términos utilizados para definir a los niños que aún no hablaban, otro de ellos era el de (*xochtic o xochitic*), en este caso es posible que (*xoch*) sea tomado como un sufijo diminutivo y afectuoso, el cual hacía referencia a algo tierno o delicado.⁹⁹ Con el mismo significado también se encuentra (*conechichilli*), el cual en realidad haría alusión a los niños lactantes.

Por otro lado, la expresión de (*oc tototl*) en la que se incluye el sustantivo (*tototl*) o pájaro, lo que se traduciría como “todavía es pájaro”, es registrada por Molina para designar por igual a niños lactantes o que aún no hablan. Finalmente, a los niños o niñas delicadas, o muy tiernas se les decía (*conelacton, c onechichilpil*), estos últimos resultan muy singulares, el primero estaba compuesto además de la palabra *conetl* o niño, de *alactic*, traducido por Molina como jabonoso y resbaladizo, mientras que en el náhuatl actual de Meyacapan se traduce como resbaladizo, viscoso y baboso, probablemente haciendo referencia nuevamente a los niños recién nacidos, mientras que el segundo, *conechichipil* proviene de *chichipil* o “el que mama”, aunque también podría hacer referencia a los niños chipiles,¹⁰⁰ enfermizos, llorones y que reclaman mayores mimos por el nuevo embarazo de la madre.¹⁰¹

Otros datos que sirven para delimitar a este grupo de edad, proceden de las diversas evidencias que se encuentran en fuentes de variada índole, las cuales serán abordadas con profundidad en los siguientes capítulos. Como generalidades, se puede mencionar que los niños de este grupo fueron representados gráficamente en diferentes códices de tradición prehispánica, aunque el estilo de representación resulta de difícil interpretación debido a la ausencia de rasgos distintivos, como son la vestimenta o el tipo de corte de cabello, así como un tratamiento indistinto de la dimensión corporal, debido a que se procuraba que todas las figuras fueran iguales,

⁹⁸ López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguninos*, México, IIA-UNAM, 1985, p.9. Este tema será abordado en los siguientes capítulos.

⁹⁹ A este respecto Wimmer menciona que se trata de un “*Suffixe diminutif et affectueux*”. Wimmer, *op. cit.* Por su parte Frances Karttunen menciona que podría ser “*Methaphorical sense of something delicate, precious rather than its literal sense*”. Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Austin Press, 1983, p. 179.

¹⁰⁰ Del náhuatl *tzipitl*. Vid. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, p. 152v.

¹⁰¹ Vid. Molina, *op. cit.* Sobre la utilización contemporánea del término Vid. Montemayor, *Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, Gobierno de la Ciudad de México, UNAM, 2007, p. 51.

desprovistas de rasgos que les dotaran de personalidad individual.¹⁰² Por lo tanto solo son reconocibles por el contexto en el que se encuentran, transportados por sus madres o amamantados por diosas.

Por último, las evidencias antropofísicas, arqueológicas y etnohistóricas presentan datos que muestran que a los niños de este periodo se les daba un trato diferenciado al de sus mayores, lo cual se demuestra en varios aspectos relativos a la vida cotidiana, así como también en los rituales mortuorios a los que eran objeto. En este sentido, el estudio sobre los entierros nahuas y comparativamente entre otros grupos, ofrecen mucha información acerca de la representación social que se tenía sobre los infantes de estas edades.

Así, los datos procedentes de los restos físicos permiten observar elementos interesantes, por ejemplo, en la muestra recuperada de San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, se puede denotar una alta tasa de mortandad en los niños menores a los tres años (sobretudo niñas), demostrando con ello que dicho grupo de edad era el que estaba más expuesto a enfermedades, quizás debido a los procesos de ablactación y destete:

El nivel de fragilidad individual que está relacionado con la maduración del sistema inmune, reforzado durante los tres primeros años de vida por los efectos protectores de la leche materna. Sin embargo, si la lactancia no se prolongaba o era interrumpida por un nuevo embarazo de la madre o por la muerte de ésta, los niños quedaban desprotegidos ante los embates del medio ambiente.¹⁰³

Cabe resaltar que la mortalidad infantil disminuía a partir de dicha edad, llegando hasta niveles mínimos entre los 9 y 10 años, para elevarse nuevamente a partir de los doce años,¹⁰⁴ es decir, hasta el momento en el cual la niñez iría culminando, y los niños empezaban a realizar actividades que les exponían a una mayor cantidad de peligros.

¹⁰² Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México, F. C. E., 2010, p. 201.

¹⁰³ Hernández Espinoza, “Entre flores y chinampas: La salud de los antiguos habitantes de Xochimilco” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.333.

¹⁰⁴ Hernández Espinoza y López Mendiola, “Los niños y las niñas del antiguo Xochimilco... primeros resultados” en: Lourdes Márquez (coord.) *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, INAH-ENAH, 2010, p.92. Véase también: Peña, María Eugenia, Citlali González e Isaac Barrientos, “La historia de crecimiento de un grupo de niños de San Gregorio a partir de los huesos largos” en: Lourdes Márquez (coord.) *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, INAH-ENAH, 2010, pp.124 y ss.

Regresando a la división de las edades, el siguiente grupo correspondiente a la niñez temprana de 3 a 7 años aproximadamente, iniciaba después del destete.¹⁰⁵ Molina registró el término de *Tlachichihualcahualtilli* para definir al niño destetado. A este grupo correspondían las voces de: *Conetl*, *conetontli*, *pipil*, *conepil*, y *cocone*.

Los niños de estas edades comenzaban a realizar tareas de apoyo dentro de su grupo doméstico, efectuando labores acorde a sus capacidades y a su género, así como a su estatus social. Resulta significativo el hecho que en diversas culturas indígenas, tanto prehispánicas como contemporáneas, los niños de estas edades aparecen ya formando parte de todas las actividades del grupo, aspecto que corrobora su importancia como actores sociales.

Dentro de este periodo, era importante la educación que recibían de sus padres y familiares mayores que habitaban o formaban parte del grupo doméstico, e igualmente, era el momento en el que mediante los procesos de socialización, se iban formando sus modelos identitarios, así como sus habilidades sociales.

En lo que toca a su representación gráfica en diversos códices, se les puede reconocer por la ausencia de tocados, salvo el caso de su representación en festividades religiosas,¹⁰⁶ aunque se debe advertir que no existen registros de la presencia de niñas, o que no son del todo reconocibles, salvo aquellas que aparecen en la tercera parte del *Códice Mendocino*.¹⁰⁷

Un aspecto de importancia es el ritual de paso al que eran sujetos los niños de estas edades, posiblemente un ritual de pubertad social similar al que era realizado entre los mayas, aunque en este caso era perpetrado (independientemente de la edad) durante una serie de actos celebrados cada cuatro años durante la decimoctava veintena del año: *Izcalli*. En dicho ritual, tal como se verá más adelante, se les horadaban las orejas, a partir de lo cual ya podían comenzar a utilizar orejeras e incorporarse a las diferentes actividades sociales de su grupo.

¹⁰⁵ Debo mencionar que no existen muchos datos del momento exacto en el que ocurría el destete, sólo Torquemada registró la realización de un ritual elaborado cuando se les dejaba de dar pecho a los tres años de edad, aunque no menciona concretamente al grupo en el cuál se realizaba dicho acto. Es muy probable que los nahuas, al igual que otros grupos realizaran ritos de paso en dicho momento, seguramente similares al inicio del ritual de *Caputzihil* registrado por Landa para los mayas. Este punto se abordará en el siguiente capítulo.

¹⁰⁶ Por ejemplo en las fiestas de *Quecholli* (Fig.22) y *Xocotl Huetzi* (Fig.18) registradas en el *Códice Borbónico*. O en el ritual de *ixic-cuen*, “su ofrenda de ombligo”, en el momento en el que se bañaba a un recién nacido, registrada en la lámina 57r del *Códice Mendocino*.(Fig. 10)

¹⁰⁷ *Códice Mendocino, ó, Colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, ed. fasc.*, edición preparada por José Ignacio Echeagaray, México, San Ángel ediciones, 1979, f. 58r y ss. (Véase Láms. 2 a 4). Al respecto sobre los códices del grupo Borgia véase también: Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007, p.51.

Finalmente la niñez tardía era considerada entre los siete y doce o trece años aproximadamente, a estas edades los niños y las niñas ya realizaban trabajos afuera de su grupo doméstico, apoyando en las labores económicas y es posible que en algunos casos ingresaran a los templos de educación. En los restos óseos de una muestra procedente de la isla de Xico, en la laguna de Chalco, los niños de esta edad ya comenzaban a presentar marcas de estrés ocupacional a nivel del hueso,¹⁰⁸ lo cual es un indicador de que era precisamente a partir de dichas edades que incrementaban su participación dentro de las actividades cotidianas.¹⁰⁹

Al parecer los términos utilizados para definirlos eran los genéricos de *piltontli* y *piltzintli*, aunque como ya se ha señalado, estos vocablos eran utilizados sin importar la edad física o social, extendiéndose en ocasiones a los jóvenes o a los hijos de cualquier edad. Era igualmente a estas edades en las que se comenzaba a hacer una distinción en cuanto al género, refiriendo a los varones como *oquichpipiltzintli* y a las niñas como *cihuapiltzintli*. Lo anterior también se puede encontrar en la forma en la que eran representados gráficamente, ya que por ejemplo a los varones se les comienza a cubrir los genitales con el *maxtli* a partir de los siete años, mientras que las niñas fueron registradas con el cabello corto hasta los doce años.¹¹⁰

Asimismo, existen diversas evidencias de que dentro de este grupo de edad se seleccionaban mayoritariamente, a aquellos que habrían de morir sacrificados, lo que demuestra en sí su importancia dentro de los modelos rituales, pues eran ellos quienes, mediante su muerte se encargaban de traer las lluvias benéficas para los cultivos, así como de regenerar el tiempo, la vida y las plantas útiles.¹¹¹

La culminación de la niñez se daba de forma ambigua, es decir, los niños y las niñas ingresaban al siguiente grupo a partir de que los padres los vieran listos para ello. Propongo que, una de las maneras en las que se llegaba a ser del grupo de los *tepochtli*, para el caso de los varones, era en el momento cuando los padres enviaban a sus hijos a los templos de educación, lo

¹⁰⁸ Se trata de alteraciones que ocurren en el esqueleto de los individuos, como resultado del uso continuo y excesivo de los músculos y ligamentos. Son llamadas también *entesopatías*. Al respecto *cfr.* Murillo, *La vida a través de la muerte: estudio biocultural de las costumbres funerarias en el Temascaltepec Prehispánico*, México, INAH, Plaza y Valdés, 2002, p.46.

¹⁰⁹ Murillo. “Sociedad y salud en la isla de Xico, México” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.146.

¹¹⁰ *Cfr.* Códice Mendocino, *op. cit.* (Véase Láms. 3 y 4)

¹¹¹ *Vid.* Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009.

cual no ocurría a determinada edad, sino, como se ha repetido varias veces, cuando estaban listos para ello.

Lo anterior podría aclarar de una vez por todas las divergencias existentes en las fuentes sobre la edad en la que los niños ingresaban a los templos: fray Toribio de Benavente (Motolinía) y fray Alonso de Zorita, cinco años; Hernán Cortés, siete u ocho años; fray Bernardino de Sahagún, diez o doce años; Fernando de Alva Ixtlilxochitl, ocho años; fray Diego de Durán, doce y trece años; fray Agustín de Vetancourt, seis a ocho años, mientras que en el *Códice Mendocino* se registró el ingreso a los 15 años (Lám. 5).

Como se ve, resulta difícil poder asegurar una edad de ingreso, sin embargo, atendiendo a la propuesta expuesta, se podría decir que en algunos casos los niños ingresaban a corta edad, mientras que la mayoría entraban a los templos a una edad aproximada entre los doce y los trece años, estando ahí hasta el momento en el que los padres creían conveniente casarlos, lo cual ocurría entre los 15 y 20 años.¹¹²

Al respecto, también se debe considerar que los niños, al ser presentados al templo en momentos posteriores a su nacimiento, contraían (tanto ellos como sus padres) una serie de obligaciones, las cuales, hacían que los niños participaran en algunas celebraciones rituales, posiblemente aún antes de haber entrado formalmente al recinto.

¹¹² Carrasco, Pedro, "Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI", en *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, UNAM, México, v.18, 1982, p. 150. En esto es necesario aclarar que se trataba de una construcción de lo que debía de ser, no quiere decir con esto que no se casaran a edades anteriores, tal como parece haber ocurrido en momentos posteriores a la conquista, *Vid.* McCaa, "Matrimonio infantil cemithualtin (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua" en: *Historia Mexicana*, Colmex, México, XLVI, n. 1, 1996, pp. 45-65. No queda claro la cantidad de veces que ocurría en tiempos prehispánicos, sin embargo las niñas eran consideradas casaderas a partir de los doce o trece años de edad, véase más adelante.

2. Infancia nahua. (Del nacimiento hasta el destete).

Para los nahuas prehispánicos, la procreación formaba parte integral de la vida, y con ella se cumplía con diversos aspectos de singular importancia dentro de la sociedad, ya que por un lado aseguraba la continuidad del grupo, brindaba lazos de consanguinidad entre sus miembros e igualmente cumplía con aspectos de carácter religioso y económico. Era en sí, un medio de jerarquización y catalogación de los miembros de la comunidad.

A partir de que una pareja de jóvenes contraía matrimonio, tanto el hombre como la mujer, eran considerados adultos, adquiriendo con ello una serie de obligaciones sociales con el grupo y con el *calpulli* al que pertenecían. El matrimonio regulaba la vida social de la comunidad y fungía como un ritual de paso entre la juventud y la madurez, por lo cual, los hombres y mujeres casados habían llegado a la cúspide de la vida y se encontraban en posición de poder procrear, siendo éste, el objetivo inmediato de la unión.

El embarazo y parto entre los nahuas antiguos, ha sido el tema referente a la infancia que más atención ha recibido por diversos investigadores, quienes han realizado valiosas aportaciones al mismo,¹ motivo por el cual, en la presente investigación sólo me avocaré a algunos aspectos relacionados con este importante suceso, centrando mi atención en sus aspectos míticos y rituales. Advierto al lector que además de utilizar los respectivos datos de las fuentes tradicionales, he recurrido a la información etnográfica procedente de diversos sitios, con la finalidad de que mediante un análisis comparativo, se puedan proporcionar nuevas interpretaciones sobre las características y finalidades de ciertos aspectos.

Es menester aclarar también, que para este tema, resulta complicado poder separar adecuadamente los diferentes momentos relacionados con el nacimiento y las concepciones de

¹ Véanse por ejemplo: Torre, “El nacimiento en el mundo prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.34, 2003, pp. 369-390; Sullivan, “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n. 6., pp. 63-95; López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, pp.335 y ss.; Padrón Puyot, “Pediatria prehispánica”, en: Ignacio Ávila Cisneros *et. al.* (coords.), *Historia de la pediatria en México*, México, F.C.E., 1997, pp. 75-88; Matos y Vargas, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. X, 1973, pp. 297-310; Quezada, “Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto”, en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. 14, 1977, pp. 307- 326; Alcántara Rojas, “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico”, en *Estudios Mesoamericanos*, UNAM, México, n.2., Julio-Diciembre, 2000, pp. 37-48; Cajiga Sánchez, *Breve historia de la infancia en el mundo nahua*, tesina de licenciatura en Historia, México, FFyL-UNAM, 2008, pp. 10-30; Sánchez Zúñiga, *El papel de la infancia en la cosmovisión mexicana*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2010, pp. 30-45. Entre muchos otros.

los antiguos nahuas, debido a que son varios elementos los que se encuentran interconectados, es por ello que a pesar de que en un principio mi intención fue la de seguir un orden cronológico sobre los diferentes tiempos del parto y los rituales de nacimiento, me resultó imposible, pues no se hubiera logrado sin incurrir en faltas u omisiones que llevarían a la pérdida de los conceptos clave que pretendo mostrar.

Los mitos antropogónicos y su relación con la concepción de la preñez y parto entre los antiguos nahuas

El embarazo era uno de los momentos de mayor importancia, así como motivo de alegría y solemnidad, debido a que se creía que los dioses habían dado como obsequio a los padres, una pluma o joya preciosa,² misma que representaba la cúspide de un ciclo de vida, y el inicio de uno nuevo, el del recién nacido, con lo que se aseguraba la continuidad física y cultural del grupo. A decir de varios investigadores, los nahuas, al igual que diversos grupos humanos, tenían la necesidad de tener hijos, con la finalidad de continuar la especie y al grupo en sí.³ Un ejemplo de lo anterior son las palabras que metafóricamente se utilizaban para designar a los niños como uñas, cabellos y barbas, partes que crecen del propio cuerpo, y cuyo significado denota la idea de continuidad, así como de la descendencia en su más amplio sentido.⁴

Los nahuas prehispánicos utilizaban diversos términos para definir el embarazo y la concepción; al respecto López Austin recopiló los siguientes verbos:

ític motlalia in piltzintli, itetía (nite), itetinemi, ococox e itlacahui (n). El primero de ellos quiere decir literalmente “en el vientre se asienta el niño”; el segundo, “formar vientre a alguien”; el tercero, “vivir en el vientre”; el cuarto, “haberse enfermado”, y el quinto, “haberse dañado”.⁵

² Creencias similares se pueden encontrar en algunas comunidades mayences, al respecto: Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF-UNAM, 2000, p.35. También, Villa Rojas, “Los mayas actuales del actual territorio de Quintana Roo”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, IIA-UNAM, 1995, p. 163. De hecho, en el cholano se registra el verbo para nacer como *sih-ya*, cuya raíz *sih* se toma también como regalo. Guillermo Bernal (Comunicación personal 17 de abril de 2012)

³ V. g. Shein, *El niño precolombino*, México, Villicana, 1986; Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, Londres, Penguin Books, 1955, entre otros. En general los autores refuerzan la idea de la necesidad constante de tener varios guerreros.

⁴ Es significativo el hecho de que la palabra común para referenciar al hijo “pilli”, contiene la raíz “pil”, la cual, también se encuentra en las palabras relativas a partes del cuerpo que son consideradas como extensiones del mismo. Véase capítulo anterior.

⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 336.

Asimismo, se empleaba el verbo de: *otztia* como “empreñarse”,⁶ término que podría tener alguna relación con el sustantivo de *oztotl* o cueva, considerando la posible existencia de una regla dentro de la evolución del náhuatl, que hubiese permitido una metátesis de st por tz,⁷ con lo que se vincularía el útero materno con la matriz de la madre tierra; sin embargo, lo anterior resulta difícil de comprobar, toda vez que no existen muchos estudios sobre la etimología de ninguna de las palabras expuestas, y sobre todo a que es muy posible que la tz, en *oztotl* se encuentre como una única consonante.⁸ Empero, en otras lenguas indígenas si se encuentra dicha relación y como se verá más adelante, las cuevas tenían una gran importancia dentro de las concepciones relativas al origen del género humano y por ende con el nacimiento.

De esta forma, se debe considerar que la correspondencia entre los conceptos mencionados se encuentra entre los mayas de la península de Yucatán, quienes usan el término de *okebal* como “engendrar la mujer o concebir”, palabra que se relaciona con *okbich’* vocablo utilizado para designar a los pozos o cisternas de agua.⁹

La cueva, tal como menciona Martha Ilia Nájera, es el arquetipo de la matriz, y el lugar de los orígenes,¹⁰ motivo por el cual aparece en una gran cantidad de mitos antropogónicos como es el caso de las siete cuevas de Chicomoztoc, centro del mundo y el vientre de la tierra, en donde se llevó a cabo el parto que dio origen al pueblo mexicana y a otros.¹¹ Igualmente, las cuevas eran consideradas como un sitio de tránsito al inframundo, y a la vez lugar en donde los dioses o los seres sobrenaturales guardaban las semillas necesarias para la vida,¹² y por analogía, también eran el espacio en el que se encontraba la simiente humana que permitía la continua regeneración de la humanidad, de ahí su vínculo con el útero materno.¹³

Es bien sabido que para diferentes grupos, el origen de la humanidad se dio a partir de que los primeros hombres surgieran de la tierra, por ejemplo, los indios guayaquis del Paraguay tienen

⁶ Véase Molina, *Vocabulario e n l engua c astellana y m exicana y c astellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, f.78v.

⁷ Vid. Dakin, “Composición yotoazteca en el náhuatl: algunas etimología”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIA-UNAM, México, n.23, 1993, p. 50.

⁸ Agradezco a Leopoldo Valiñas y a Andrea Rodríguez señalarme lo anterior.

⁹ Vid. Nájera Coronado, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰ *Ídem.*, p.37.

¹¹ Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, Conaculta, 1990, p.88.

¹² Por ejemplo en el cerro del Tonalcatépetl. Al respecto: *Leyendas de los soles en: Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p. 181.

¹³ Cfr. Nájera Coronado, *op. cit.*, p.43. Véase también López Austin, *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p. 163, fig. III A; López Austin y López Luján, *Monte sagrado Templo Mayor*, México, IIA-UNAM / INAH, 2011, p.104.

la creencia de que los antepasados vivían en un hábitat pre-humano dentro de la tierra, en donde arañaban con las uñas como si fueran armadillos. Para salir y transformarse en hombres tuvieron que dejar su madriguera, ascender a lo largo de una pared vertical a la superficie, y superar el obstáculo que separa el mundo animal inferior del superior de los humanos.¹⁴ En este grupo, como señala Clastres, cuando nace un niño se representa el mito arriba expuesto, el parto en sí, y los actos rituales que le acompañan recrean el acontecimiento: “El mito de origen y el ritual de nacimiento... se traducen y se ilustran mutuamente y a cada nacimiento los guayaquis, sin saberlo, repiten el discurso inaugural de su propia historia...”¹⁵

En el caso anterior resulta clara la relación entre el origen de la humanidad con el de los niños, así como el vínculo entre la madre tierra y el útero femenino. Si se compara el mito con los aspectos del nacimiento, se puede observar que para los guayaquis, los infantes que se encuentran *in útero* son como animales, seres imperfectos que aún no pueden ser considerados personas. Asimismo, el parto es el momento en que los infantes abandonan su “guarida” y recorren las paredes vaginales de la madre para salir y comenzar entonces su vida ya como humanos.

Aspectos similares sobre el origen del hombre, y que a su vez pueden relacionarse con las concepciones sobre el embarazo y parto, se encuentran en los mitos mesoamericanos, por ejemplo, en la *Historia Tolteca-Chichimeca* se narra un episodio cuyo significado es análogo al anterior. En dicho documento se describe que Ixcicóhuatl y Quetzaltehueyac después de llegar al cerro de Colhuacatepec (en donde se encuentra también Chicomoztoc) (Fig.5), escucha dentro del mismo al *xicotli* “abejorro” y al *pepeyoli* “sabandija”, que en lugar de hablar gruñen.¹⁶ Según Paul

¹⁴ Clastres, *Crónica de los indios Guayaquis. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Alta Fulla, 1986, p.9.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ La traducción de los nombres corresponde a la propuesta por Kirchhoff, Reyes y Odena. Sin embargo, tal como se infiere de otros documentos, se trataban de dos tipos de abejas, a este respecto, en el libro IX de la *Historia General de las cosas de Nueva España* se mencionan al *xicotli* y al *pipiyoli* como abejas que producen miel y que hacen “cuevas en la tierra”, aspecto que como refiere Federico Navarrete, les relacionaría con el ámbito subterráneo de Chicomoztoc. Al respecto véase: Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. III, México, Conaculta, 2002, lib. IX, cap. V, Párrafos undécimo, p. 1052. Y Navarrete, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, IIH, p.148. El *xicotli*, (o Jicote como se le conoce hoy en día), según registró Sahagún, producía una picadura muy dolorosa, elemento que posiblemente, como supone Navarrete (*op. cit.*), correspondería también al espíritu bélico de los chichimecas. Quizás por la misma razón aún se encuentran refranes que relacionan a dicho insecto con el alboroto y la pelea, por ejemplo Carlos Montemayor registró el siguiente: “*Armarse la jicotera o armar una jicotera*: Provocar un alboroto o revuelo entre personas.” Montemayor, Carlos (coord.), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, UNAM, Gobierno del Distrito Federal, p.280.

Por otro lado, las *pepeyoli* eran una especie más pequeña, y fue definida por Molina como una “abeja montesca”, misma que en la actualidad es nominada como pipiola, y de las que Cecilio Robledo describía como una

Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena, estos animales representan a la humanidad imperfecta porque no hablan, capacidad que sólo alcanzarán hasta que consuman el maíz.¹⁷ Se trata, al igual que en el mito guayaqui, de una representación pre-humana y animal de los individuos, los cuales tendrán que pasar por un acto creacional, el parto, para poder subir a la tierra e iniciar su transformación que les llevará a ser hombres verdaderos.

Aunque en la *Historia Tolteca-Chichimeca* se describa el origen de una serie de grupos étnicos, los mitos presentes en ella forman parte del *corpus* de antropogonías mesoamericanas, en las cuales la existencia de los hombres es el resultado final de una serie de actos de creación y destrucción consecutivos, y en los que, los primeros seres prehumanos resultan imperfectos al carecer de entendimiento. Con base en lo anterior, es interesante señalar que los primeros seres creados por los dioses fueron animales o mantuvieron características que permiten asociarlos a éstos, por ejemplo, en el *Popol Vuj* se registró que tras la instauración del mundo, las deidades crearon a los animales, los cuales al no tener la capacidad del habla eran incapaces de recordar a sus creadores, motivo por el que fueron destituidos y destinados a ser alimento. No fue sino hasta que los dioses formaron al hombre de maíz que lograron su obra, pues éstos ya tuvieron la capacidad del habla y con ello podían recordar a sus creadores.¹⁸

Por su parte, en los mitos nahuas se refiere que los primeros habitantes del mundo, dependiendo de la era o sol en el que vivieron, se alimentaban de diferentes semillas, probablemente aquellas que eran el alimento de diversos animales, y las cuales podrían sugerir una especie de ruta evolutiva; primero fueron las bellotas de encinas; las siguieron los piñones;

clase de abejas silvestres, del género *Mellipona*, que fabrican la “cera de Campeche”, conocida también como abeja alazana. Robelo, Cecilio A. *Diccionario de A ztequismos*, México, Navarro, 1940, p.448. Véase también Montemayor, *op. cit.*, p. 98. Llama la atención que el mismo autor, seguido en esto por Montemayor, consigna como derivado de dicho sustantivo el de *pipiolera*, cuyo significado es “reunión de niños de corta edad”. Robelo, *op. cit.*, p.454; también Montemayor, *op. cit.*, 98. Con lo que podría existir algún tipo de relación con la niñez, aspecto que sin duda podría ser significativo para el presente trabajo, sin embargo es menester considerar, siguiendo en esto a José G. Moreno, que posiblemente *pipiolera*, así como *pipiolo*, procedan del latín *pipio*, *-onis*, o pichón, polluelo, y que se aplicaba con el sentido de “novato, principiante e inexperto”. Al respecto: Moreno, José G., *Minucias del lenguaje*, en: <http://www.fondodeculturaeconomica.com/obras/suma/r3/> (Consulta 5 de diciembre de 2013).

Finalmente, Sahagún registró una metáfora sobre dichos animales, la cual posiblemente procedía de los eventos que se describen más adelante: “*Xicoti, pipiyolti*. Esta letra quiere decir: ‘Abeja o abexón que coge miel de las flores.’ Y por metáfora dicese del que es convidado muchas veces para comer con los principales.” Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XLIII, p. 676.

¹⁷ *Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena, México, INAH, 1976, p.163.

¹⁸ *Vid. Popol Vuj, las antiguas historias del Quiché*, edición de Adrián Recinos, México, F.C.E., 1953.

posteriormente fue el *acecentli*, (maíz acuático); después el *cencocopi* que era una especie de maíz y, por fin, el alimento propio del ser humano, el maíz.¹⁹

En dichos mitos queda implícito que en un principio, los seres anteriores a la creación del hombre de maíz fueron los animales, o en otro sentido, los animales fueron como hombres imperfectos,²⁰ y en ambos casos, la creación final se da a partir de la instauración del maíz, momento tras el cual, los hombres alcanzan el “entendimiento” necesario para recordar a sus creadores. En sí, el maíz tal como se verá más adelante, tenía también una importante presencia dentro de la concepción de la infancia, y será al igual que en los mitos expuestos, el detonante que separará una etapa de otra dentro de la niñez nahua.

La “animalidad” pre-humana, si se me permite dicha expresión, se encuentra también vinculada con algunas creencias y rituales mesoamericanos relacionados con la infancia, pues tal como señala Taggart, las metáforas con animales son elementos importantes que dan sentido a la vida y como cualquier metáfora, descansan en las creencias acerca de la condición humana.²¹ En este sentido, existen datos etnográficos en los cuales a los infantes se les concibe como animales, por ejemplo, Calixta Guiteras reportó que los tzotziles de Chenalhó creían que cuando se daba el embarazo, el embrión comenzaba a formarse como un ratón, y posteriormente se transformaba en algo similar a un sapo, hasta que a partir del tercer mes de embarazo comenzaba a adquirir la forma humana.²²

Asimismo, Gossen encontró que los lacandones consideran que los niños son monos antes de haber pasado por los rituales de bautismo, lo cual se realiza entre el primer mes de vida y los dos años de edad,²³ con lo cual se les relaciona con los seres que habitaron el mundo previo al surgimiento de la humanidad, reforzando con ello la idea de que aún no son hombres en su totalidad. Mientras por otro lado, Marie-Odile Marion, refiriéndose al mismo grupo, registró que a los niños se les denominaba tlacuaches, previo a participar en el ritual del *meek'bir*.²⁴ Lo mismo ocurre entre los teenek, quienes también consideran a los niños como esos marsupiales antes de

¹⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas* paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, cap. III-IV, pp. 31-35. También López Austin, *Dioses del norte y dioses del sur*, México, Era, 2008, p. 65.

²⁰ Recuérdese que los prehumanos al ser destruidos, fueron transformados en animales. *Ibid.*

²¹ Taggart, “Animal Metaphors in Spanish and Mexican Oral Tradition”, en *The Journal of American Folklore*, v. 95, n. 377 (Jul-Sept), 1992, p.280.

²² Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México, F.C.E., 1965, p. 97.

²³ Gossen, *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*, Prospect Heights, Waveland Press, 1984, p.24.

²⁴ Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI, 1999, p.87.



Fig. 5. Colhuacatepec – Chicomoztoc. *Historia Tolteca Chichimeca* f.16r.
Las paredes de las cavidades simulan las entrañas o el útero femenino

haber recibido el bautismo cristiano, momento en el que se da a saber el nombre oficial del niño, conocido previamente tan sólo por sus parientes más cercanos.²⁵

Resulta entonces que en estos grupos, para llegar a ser considerado como un hombre “verdadero”, es necesario haber transitado por los rituales de paso o de agregación, en estos casos representados por el bautismo o el *meek'bir*, pues es mediante estos ritos que los niños alcanzaban el estatus de seres humanos.²⁶

Con respecto a los grupos nahuas, sólo he podido encontrar el dato de creencias similares entre los grupos de la Sierra Negra, quienes consideran que el feto antes de los tres meses es una rana o renacuajo, y sólo adquiere su cualidad humana a partir de que su *tonalli* entra en el cuerpo,²⁷ caso muy similar al reportado por Guiteras entre los tzotziles de Chenalhó mencionado líneas arriba.²⁸

²⁵ Ariel, “El rito de nacimiento teenek ¿Reminiscencias de una práctica maya?”, en Mario Humberto Cruz, *et. al.*(coords.), *Cuarto Congreso Internacional de Mayistas. Memoria*, México, UNAM, IIF, CEM, 2003, pp.642-643.

²⁶ Vid. Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, en: Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp.128-129. En la actualidad, entre los tojolabales a los niños no se les bautiza hasta después de que han pasado el peligro de muerte, alrededor de los cinco años de nacidos, tiempo durante el cual no son considerados como seres humanos. Miguel Vasallo (Comunicación personal agosto de 2010)

²⁷ Romero en: Martínez González, *El nahualismo*, México, IIH-UNAM, p.50. Nota 38.

²⁸ Por otro lado, debe mencionarse que en algunas comunidades a los niños se les denomina como escuincle, (y también en zonas urbanas), palabra que procede del náhuatl *itzcuintle* o perro, por ejemplo en la comunidad nahua de Tlalcuapan, en la Sierra de Tlaxcala, a los menores de catorce años se les dice *miates*, *chamacos* y *escuincles*. Ramírez Sánchez, “Del nacimiento al matrimonio. Un estudio de la infancia en el México prehispánico y la comunidad nahua contemporánea”, en: Ana Vera y David Robichaux (comps.) *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura, 2008, p.324. Sin embargo, no hay referencias sobre el momento en el que se les comenzó a asignar dicho nombre, ni el motivo al que obedece. Según una investigación realizada por Pilar Máynez, dicho término en su mayoría se utiliza de forma despectiva, para hacer referencia a niños mayores, y se le puede emplear alternamente con los adjetivos de: *pillo*, *guerrero*, *acelerado*, *escandaloso*, *méndigo*, *latoso*, *travieso*, *consentido*, con lo que queda clara su acepción. Máynez, Pilar, “‘Chamaco, chilpayate y escuincle’ en el habla familiar de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.31, 2000, p.399.

Es posible que la relación entre niños y perros proceda de la homofonía chichi o perro y chichi mamar, pero también existen otras posibilidades interesantes, por ejemplo, el *xoloitzcuintle* se distingue por tener atriquía (no tener pelo) y sobre todo dentición incompleta, Vid. Valadez Azúa, *La domesticación animal*, México, UNAM y Plaza y Valdés, 2003, p.126, aspecto similar a lo que ocurre con los niños pequeños, por lo tanto quizás sea la falta de dientes lo que conllevó a que se les comenzara a designar de dicha forma. Igualmente, tanto los perros como los niños compartían en el pasado prehispánico algunos simbolismos importantes, ya que en ambos casos se encontraban vinculados con el agua y el ciclo agrícola, por ejemplo, los periodos de reproducción de los perros correspondían también con las temporadas agrícolas, y en ocasiones eran sacrificados –al igual que los niños- en momentos referentes a los ciclos de lluvias o al inicio del año. Al respecto véase: Valadez y Blanco, “Perros, maíz, el México prehispánico” en *Revista A sociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas e n P equeñas Especies*, vol.16, No.2, 2005.

Por otro lado, los niños se podían transformar en ratones, si habiendo un eclipse lunar, las mujeres empuñadas no tomaran las precauciones debidas, como era el caso de colocarse en la boca o en la cintura un pedazo de navaja de obsidiana. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. II, México, Conaculta, 2000, lib. VII, cap. II, pp. 697-

Regresando a la *Historia Tolteca-Chichimeca*, después que Quetzaltehueyac escucha a los animales en el interior de la montaña,²⁹ la golpea, con lo cual se rompe el borde de la cueva de Chicomoztoc. Después el personaje introduce por el agujero su bastón, al que se adhieren el *xicotli* y el *pepeyoli*. En ambos casos, Quetzaltehueyac realiza un acto fecundador y creacional, similar a los que aparecen en otros mitos de origen en los que se rompe la tierra para que surja la humanidad, al respecto, Mendieta registró que en el cielo vivían los dioses Citlalatonac, y su consorte Citlalicue, la cual parió un pedernal; sus otros hijos al verlo, espantados, decidieron arrojarlo del cielo. El pedernal cayó en Chicomoztoc, (penetró en la cueva) de donde surgieron mil seiscientos dioses, que a la postre serían los creadores de los hombres.³⁰

Similar a lo anterior, en la *Histoire du Mechique*, al referirse al origen de los fundadores de Tezcoco, se anotó que un día por la mañana fue lanzada una flecha del cielo, la cual creó un hoyo del que salieron un hombre y una mujer, quienes fueron los ancestros de los tezcocanos.³¹ Como dato comparativo, se puede observar en la lámina 1 del *Códice Selden* (Fig. 6) a un cerro, en el cual se encuentra clavada una flecha, posiblemente enviada por las deidades del cielo. De la hendidura del cerro y de la flecha, surge un cordón umbilical que se vincula con el señor 11 agua, juego de pelota humeante.³²

Como se ve en los casos anteriores, es mediante la penetración en la tierra de los objetos de origen celeste que se da la fecundación y la posterior creación. Igualmente, el acto de golpear, aparece relacionado con episodios creacionales, o de apertura de los ámbitos infra terrestres, por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se relata como Camaxtle o Mixcoatl golpeó una piedra de la cual salieron 400 chichimecas;³³ mientras que en la *Leyenda de los soles* se describe que para robar los alimentos necesarios para el hombre, almacenados dentro del cerro Tonalcatépetl, Nanahuátl lo golpea, haciendo posible la sustracción de las semillas.³⁴

698. También se tenía la creencia de que los niños se podían transformar en dicho mamífero si no se lograba encender el fuego nuevo. Al respecto Sahagún, *op. cit.*, lib. VII, cap. X, p.710.

²⁹ Aquellos que eran los *tepilhuan* chichimeca, los hijos de ellos.

³⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Antonio Rubial García, t. 1., México, Conaculta, 2002, lib. 2, cap. I, p.181.

³¹ *Histoire du Mechique*, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, cap. I, p. 125.

³² Rosell y Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003, p.132.

³³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, cap. VIII, p. 41.

³⁴ *Leyenda de los soles*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p.181.



Fig. 6. Lámina 1 del *Códice Selden*. Nacimiento del señor 11 agua, juego de pelota humeante.

Tanto los golpes de Nanahuátl, Mixcoatl o de Quetzalchueyac, así como la introducción del bastón de éste en el borde de la cueva, e igualmente, la penetración de la flecha o del pedernal de Citlalicue en la tierra, son actos fecundantes equivalentes a la cópula entre lo celeste (masculino) y lo terrestre (femenino). En sí, dichos eventos corresponden al descenso del semen de origen celeste dentro de la tierra para empreñarla. Según López Austin, los hombres son creados por la combinación de los dos mundos, el cielo engendra y la tierra concibe mediante un proceso de cuatro etapas 1° descenso del semen, 2° concepción, 3° preñez, y 4° parto y separación de los hijos.³⁵

En este sentido, Quetzalchueyac simboliza el acto fecundador al golpear e introducir su bastón en la cueva, la cual se abre con lo que inicia el periodo de gesta, mismo que en el mito se prolonga por cuatro días,³⁶ tiempo durante el cual los actores realizan una serie de rituales para convencer a los chichimecas (prototipo pre-humano que habitan en el interior de Chicomoztoc) a salir al exterior.

³⁵ Cfr. López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1998, p.53.

³⁶ Es importante hacer mención aquí, que con los datos expuestos en las páginas precedentes se puede denotar que la duración de la gesta en los mitos antropogónicos es relativa, ocupando en ocasiones varios días como el caso presente en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, o es inmediata al acto fecundador, tal como se ve en la *Histoire du Mechique* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

En el mito se describe como después de abrirse la cueva, los chichimecas, por medio de su interprete, solicitan que Ixcicohuatl y Quetzaltechueyac “les vayan a nombrar”,³⁷ y que se a su vez se nombren así mismos, actos que son realizados mediante la entonación de cantos.³⁸ Finalmente, cuatro días después, los chichimecas salen de Chicomoztoc y, para que puedan hablar el náhuatl (transformarse en hombres verdaderos), Quetzaltechueyac desgrana una mazorca de maíz y les da de comer con lo que los “chichimecas empezaron a medio hablar,”³⁹ completándose así su nacimiento, aunque tendrán que realizar otros actos rituales para poder ascender al poder y detentar el papel de los *Tlaloque*.⁴⁰

Como se ha visto hasta aquí, las creencias en torno a la concepción y el embarazo entre los nahuas tenían un fuerte vínculo con los mitos de creación, y correspondían a éstos en todos los sentidos. Al igual que con los mitos expuestos, la generación de un nuevo ser se conformaba mediante la unión de las esencias masculinas y celestes, con las femeninas y terrenas, e igualmente, la gesta se realizaba dentro de la cavidad de la mujer, en donde se formaban los niños aún como seres imperfectos, y cuya completa transformación en hombres verdaderos se realizaría hasta el momento en que fueran separados de la madre, en un principio por medio del parto y los rituales de imposición de nombre, y finalmente cuando se realizaba el cambio de alimentación materna por los productos de la tierra, en particular, con el consumo del maíz.

El parto

El momento del alumbramiento, era denominado “la hora de la muerte”, o *imiquizpan*, debido a que se le veía como una batalla de la cual la mujer podía salir victoriosa si sobrevivía, o en caso contrario, se le concedían honores iguales a los que tenían los guerreros muertos en combate.⁴¹ En general, se puede considerar que cualquiera que fuera el destino de la futura madre, se trataba de

³⁷ En el documento se consigna el verbo: *Matechontocayoti*, cuya traducción literal es: que nos vayan a nombrar.

³⁸ Es posible que en los momentos del nacimiento, las parteras entonaran himnos y cantos a las deidades para procurar un buen parto, al respecto véase más adelante.

³⁹ *Historia Tolteca-Chichimeca, op.cit.*, pp.168-169.

⁴⁰ Al respecto véase Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa” en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIH-UNAM, INAH, 2010, p.462.

⁴¹ *Vid.* Sahagún, *op.cit.*, t. II., lib. XXIX, cap. VI, pp. 611-617. *Cfr.* Quezada, “Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto”, *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. 14, 1977, p.313. También; Alcántara, “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico”, en *Estudios Mesoamericanos*, UNAM, México, n.2., Julio-Diciembre, 2000, p.37.

una etapa liminar en la cual la joven “moría”, para transformarse y renacer en algo nuevo, en una mujer verdadera en todo sentido.

Es necesario aclarar que las descripciones sobre el alumbramiento en las fuentes, se refieren sobre todo al primer parto, y aunque no sabemos a ciencia cierta lo que ocurría con los siguientes, es muy probable que las prácticas rituales y terapéuticas realizadas con las mujeres variaran en poco, aunque si bien, sólo a las mujeres primerizas les era otorgado el derecho de convertirse en *cihuapiltin*.⁴²

El momento en el que se comenzaban a sentir los primeros dolores, la partera preparaba a la mujer, la bañaba en el temazcal (con el que se realizaba una regresión simbólica a la matriz telúrica), y la metía en una cámara en donde habría de parir. Le otorgaba una bebida hecha a partir de una hierba denominada *cihuapatli*, con la finalidad de procurar un buen parto, y en caso de una mayor necesidad (si se retrasaba o complicaba el alumbramiento) le daba a beber un líquido con el extracto de la cola de tlacuache.⁴³ Según refiere Berenice Alcántara, en ese momento se iniciaba una “guerra femenina” en la que la futura madre se enfrentaba con la muerte de la que únicamente podría salir, como se ha dicho, transformada.⁴⁴

Es posible, aunque de ello no hayan quedado registros en las fuentes, que en esos momentos, la partera, además de dar palabras de aliento a la futura madre y de brindar su ayuda, también recitara cantos y rezos a las diosas de la fertilidad y del nacimiento, tal como es el caso del himno de la diosa Ayopéhc atl “la que tiene su asiento en el caparazón de la tortuga”:⁴⁵

Ahí en su casa de la que tiene su asiento el caparazón de la tortuga,
Dio a luz la embarazada,
Ahí en la casa de la que tiene su asiento el caparazón de la tortuga,
Con adornos de collares ella yace dando a luz,
Ahí en su casa una está dando a luz,
Ahí en la casa de que tiene su asiento el caparazón de la tortuga,

⁴² Cfr. Barba de Piña Chán, “Las *cihuapiltin*, sublimación de la muerte por parto”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA-UNAM, 1993.

⁴³ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXX, pp. 615.

⁴⁴ Cfr. Alcántara, *op. cit.*, 2000, p.42.

⁴⁵ Según Bodo Spranz, esta diosa, cuyo nombre puede significar “la que está en el asiento de tortuga”, es posible que se trate de la diosa Mayahuel, la cual aparece en el *Códice Laud* sentada sobre una tortuga y en postura de parto. Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, F.C.E., 2006, pp.109-110. (Con respecto a su relación con la lectura del destino a los recién nacidos, y su conexión con Mayahuel, véase el apartado referente a la lactancia en el Anexo VI de la presente tesis). Véase también: Rosell y Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003, p.132. Por su parte, Olivier encuentra que dicha deidad también se encontraba relacionada con Citlalicue y Xilonen. Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004, pp.393-395. Siendo la primera de estas la madre de los dioses, y cuyo carácter sería también central en los rituales de nacimiento y del baño ritual, (véase más adelante), mientras que la segunda, Xilonen, era la madre del maíz tierno, planta con la que la infancia mantenía fuertes vínculos simbólicos.

Comienza el collar, la (pluma) de quetzal,
 Ahí, ahí se inicia el nacimiento, ahí es dado,
 Levanta, levanta,⁴⁶
 Niño recién nacido, levanta,
 Levanta, levanta,
 Niño joya, levanta,
 Levanta, levanta, tu quien eres un collar, una (pluma) de quetzal.⁴⁷

Cuando el niño nacía, la partera lo recibía dando gritos a manera de los que peleaban en la guerra, simbolizando con ello que la madre había vencido valerosamente y capturado a un niño. Este acto, es sin duda muy representativo, ya que con él, además de denotar el valor guerrero de la mujer, identificaba al bebé como cautivo de guerra, y por ende, se le asignaba un valor sacrificial.⁴⁸

El parto tenía un fuerte simbolismo bélico, las mujeres eran concebidas como combatientes y para poder tener hijos hacían la guerra.⁴⁹ En este sentido, se podían equiparar con los hombres y de esta forma alcanzar su lugar dentro del grupo, pues como se ha mencionado al inicio del presente capítulo, una de las obligaciones sociales de mayor importancia era la de engendrar hijos.

Es quizás por ello que en algunos códices, la diosa Tlazolteotl, patrona de los partos, haya sido registrada como “mujer guerrera”, portando el *chimalli*, banderas, flechas, lanza dardos y una banda multicolor asociada a la guerra,⁵⁰ a este respecto Seler mencionaba que “así como el dios del Sol era el representante de los guerreros masculinos, la diosa de la tierra era el prototipo de los guerreros femeninos, de las mujeres que igualmente procuraban hacer un prisionero, es decir, de las mujeres que daban a luz”.⁵¹

⁴⁶ Metafóricamente lo está llamando a nacer.

⁴⁷ Sahagún, *Primeros memoriales*, paleografía de los textos en náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, f. 278 r. Traducción propia de la versión en náhuatl, con base en las de Ángel María Garibay y Thelma Sullivan.

⁴⁸ Al respecto véase: Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, t. I., México, F.C.E., 1963, p. 126. Agradezco a Guilhem Olivier el dato. Debe recordarse que los nahuas, identificaban a sus cautivos como sus propios hijos, por ejemplo, en la veintena de *Tlacaxipehualiztli*. Vid. Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa” en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM, INAH, 2010, pp. 466 y ss.

⁴⁹ Guilhem Olivier, (Comunicación personal 22 de mayo de 2012).

⁵⁰ López Hernández, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires/México, Libros de la Araucaria, 2012, p.122. Tlazolteotl era la diosa patrona de los partos y nacimientos por lo que fue representada gráficamente en posición de alumbramiento. Su importancia con el porvenir de los recién nacidos se demuestra en que eran los sacerdotes de la diosa, los encargados de leer el horóscopo (*tonalpohualli*) a las criaturas, anunciándoles el porvenir al que estaban destinados. Al respecto: Caso, “El pueblo del sol”, en: *Obras. El México antiguo*, v.7, México, El colegio nacional, 2007, p.227. También Matos y Vargas, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México, v. X, 1973, p. 305.

⁵¹ Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, t. I., México, F.C.E., 1963, p. 126.

Dicha deidad fue registrada en la lámina 29 del *Códice Laúd* ofreciendo un niño a la diosa de la muerte, (Fig. 7) al respecto, Anders y Jansen proponen que se trata del tiempo en el cual las parteras se encuentran bajo la influencia de la diosa de la muerte, y Tlazolteotl entrega “el alma” a



Fig.7 *Códice Laúd*, lám. 29

la deidad,⁵² sin embargo, propongo que en la lámina en cuestión se representa el ofrendamiento del niño como víctima sacrificial, lo anterior es sugerente debido a la presencia de un colibrí en la parte superior, animal en el que se transformaban los guerreros caídos en combate o sacrificados,⁵³ asimismo, la deidad de la muerte se encuentra dentro de la tierra, misma que fue representada con las fauces abiertas y con colmillos filosos, propios del monstruo de la tierra, denotando posiblemente la idea de estar recibiendo la ofrenda.

Los niños eran destinados al acto de la guerra,⁵⁴ y por ende a dar de comer al sol, ya fuera mediante la presentación de sus enemigos capturados en batalla para su inmolaición, o en caso contrario a través de su propio sacrificio, tal como se puede apreciar en las palabras expresadas por la partera en el momento de cortar el cordón umbilical: “Por ventura merecerás y serás digno de morir en este

⁵² *Códice Laúd. La pintura de la muerte y de los destinos*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1994, p. 166. (Códices Mexicanos, VI).

⁵³ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XIV, p. 537. Vale la pena señalar que en el *Códice Laúd*, el colibrí también fue registrado en la lámina 31 encima de un bulto mortuorio, asimismo, es posible que aparezca en la lámina 30 justo encima de una mujer embarazada. Véase (Fig. 8). Sobre este tema vale la pena señalar las similitudes entre los guerreros y los niños muertos, pues éstos compartían un destino similar, ya que ambos cruzaban los jardines del *Tamoanchan* en forma de aves, en donde chupaban la miel de las flores y el néctar del árbol de la vida. *Vid.* Ragot, “Le Chichihualcuauhco, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque,” *Journal de la Société des Américanistes*, t. 86, 2000, p. 53.

⁵⁴ Lo anterior se puede ejemplificar con el hecho, además de lo que se refiere a continuación, de que su cordón umbilical sería enterrado en el campo de batalla, asociando de esta forma su destino con el acto bélico.

lugar y recibir en él la muerte florida”.⁵⁵ Es por ello que la identificación del bebé como cautivo y víctima sacrificial conformaba parte de la concepción mexicana de la vida.

Regresando con el momento del parto, posteriormente a que la partera indicara mediante los gritos de guerra el buen fin del nacimiento, ella misma recitaba las siguientes palabras que fueron registradas por fray Bernardino de Sahagún:

“Seáis muy bien llegado, hijo mío muy amado.” Y si era hembra, decía, “Señora mía muy amada, seáis muy bien llegada. Trabajo has tenido. Ha os enviado acá vuestro padre humanísimo, que está en todo lugar, criador y hacedor. Habéis venido a este mundo donde nuestros parientes viven en trabajos y en fatigas, donde hay calor destemplado y fríos y aires, donde no hay placer, ni contento, que es lugar de trabajos y fatigas y necesidades...”⁵⁶

Como se ha señalado, a los niños se les destinaba al acto de la guerra, mientras que a las niñas se les auguraba un futuro de trabajo dentro del hogar, trayendo el agua y moliendo el maíz en el metate, añadiendo la partera las siguientes palabras: “Habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar. Habéis de ser las trébedes donde se pone la olla.”⁵⁷ Con lo cual se pueden observar las diferencias dentro de las labores que tenían que realizar tanto hombres como mujeres.

Por su parte, cuando nacía el hijo de algún principal o mercader, los parientes del infante al conocer la noticia, iban a visitar al niño hablándole de esta manera: “¡Oh nieto mío y señor mío, persona de gran valor y de gran precio y de gran estima! ¡Oh, piedra preciosa! ¡Oh esmeralda! ¡Oh zafiro! ¡Oh, plumaxe rico, cabello y uña de alta generación! Seáis muy bien venido. Seáis bien llegado.”⁵⁸

De esta forma, a los niños se les atribuían palabras con las cuales los relacionaban con objetos preciosos, pues tal como ya se ha mencionado, eran considerados regalos divinos, y por ende se les tenía en alta estima. Asimismo, se les anunciaba el destino al que estaban ligados, y se les auguraba el futuro de trabajo que habrían de realizar, destinándolos de esta forma al ingreso dentro de las actividades económicas.

Después del nacimiento, la partera cortaba el cordón umbilical del niño o la niña, con lo que se “separaba” por primera vez a la madre de su hijo, lo cual se atestigua con las palabras que le expresaba la partera: “Aquí brotas y aquí floreces, aquí te apartas de tu madre como el pedazo de la

⁵⁵ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. II, México, Conaculta, 2002, lib. VI, cap. XXXI, p. 619. “;

⁵⁶ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap., XXX, p. 616.

⁵⁷ *Idem.*, lib. VI, cap., XXXI, pp. 618-619.

⁵⁸ *Idem.*, cap. XXXIV, p. 628.

pedra donde se corta.”⁵⁹ La especialista continuaba el ritual hablándoles nuevamente a los niños del destino que habrían de tener dependiendo de su género.⁶⁰

El cordón umbilical era considerado como el vínculo con el pasado, lo precioso y tal vez el cielo,⁶¹ a lo que faltaría agregar el destino, es por ello que la disposición final del mismo respondía a la creencia de que se asociará con el futuro deseado para el recién nacido. (Al respecto véase el Anexo VI, en el apartado referente a la sujeción del cordón umbilical). Lo anterior es un aspecto que aún perdura en algunas comunidades indígenas, y el cual también se puede encontrar en otras regiones del mundo.⁶²

La llegada de las entidades anímicas y su fijación en el cuerpo del infante.

Uno de los ritos que continuaban después del nacimiento, era el baño ritual y la imposición del nombre al recién nacido, actividades que se encontraban ampliamente relacionadas con las entidades anímicas,⁶³ motivo por el cual, aunque con ello se rompa la cronología de las actividades relacionadas con el parto, resulta necesario regresar a los procesos de formación del infante en el vientre de su madre.

Los antiguos nahuas concebían al ser humano como un contenedor o poseedor de partes materiales “pesadas” de carácter tangible, lo que correspondería al cuerpo; y partes materiales “livianas”, las cuales eran sutiles y etéreas, asociadas a diversos elementos como son el calor, el aire, los olores, sabores, la energía vital, la razón y el entendimiento, así como las emociones.

Las tres partes “livianas” o entidades anímicas eran el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*, alojadas respectivamente en la cabeza, el corazón y el hígado, cada una de estas con diferentes atributos o funciones que permitían al individuo vivir, consolidarse como ser humano y ser, a la

⁵⁹ *Idem.*, lib. VI, cap. XXXI, p. 618.

⁶⁰ *Idem.* pp.618-619.

⁶¹ *Cfr.* Matos y Vargas, *op. cit.*, 1973, p. 305.

⁶² Véase por ejemplo los casos reportados por Gutierre Tibón en: Gutierre, *La tríade prenatal: cordón, placenta, amnios: supervivencia de la magia pal eolítica*, México, F.C.E., 1981, pp.123-134. Una interesante analogía se encuentra entre los hawaianos, quienes creen que se encuentran conectados con sus ancestros, parientes y descendientes mediante varios cordones umbilicales, e igualmente, al cordón se le relaciona con el destino. *Vid.* Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 24-25, nota 8. La importante relación del cordón umbilical con el destino del niño se profundizará en el Anexo VI, en el apartado referente a los ritos de infancia presentes en los códices del grupo Borgia.

⁶³ Para los fines del presente estudio he preferido mantener la utilización de “entidades anímicas” por parecerme adecuado su planteamiento, esto a pesar de que el principal autor que las propuso, recientemente haya preferido definir las como “almas”, aunque comprendo y concuerdo con sus postulados, el sesgo judeo cristiano del mismo, me conllevan a seguir utilizando sus propuestas anteriores.

vez, parte del cosmos. De las anteriores, el *tonalli* era una energía a la que se atribuía el poder de crecimiento y desarrollo físico de los niños, mientras que el *teyolia* se encontraba relacionado con las facultades cognoscitivas, el entendimiento y las habilidades comunicativas y sociales. Las dos entidades en cuestión, conformaban una red intrincada de procesos mediante los cuales los niños se desarrollaban.⁶⁴

Con base en lo anterior, los nahuas prehispánicos tenían la creencia de que la generación de un nuevo ser se realizaba a través de un proceso dual o compartido, por un lado, se consideraba que la materia “pesada” o el cuerpo, era producido a partir de la unión de los líquidos generadores de los padres dentro del cuerpo de la madre; y por el otro, por medio de la interacción divina atribuida a la deidad suprema, responsable de “insuflar” la materia “liviana” dentro del vientre materno.⁶⁵

A este respecto, fray Bernardino de Sahagún recopiló datos sobre la creencia de que los niños y las niñas eran formados en el noveno cielo, el más alto de todos, al lado de los dioses creadores Ometéotl y Omecihuatl, por cuyo mandato eran enviados la influencia y el calor con que se engendraban los infantes en el vientre de sus madres.⁶⁶ En sí, el calor enviado era propiamente el *tonalli* del niño, así se puede observar en la descripción recopilada por Sahagún en el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia*:

“Porque allá en el piso decimosegundo está, allá vive el verdadero dios. Y (en su forma de) comparte (masculino) Ilhuicatéotl tiene por nombre Ometecuhtli; y su comparte (femenina) se llama Omecíhuatl, Ilhuicacíhuatl. Quiere decir que sobre los doce (pisos ellos) gobiernan los cielos, mandan. Se dice que allá somos creados los hombres, que de allá viene nuestro *tonalli* cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño. De allá viene su *tonalli*, penetra en su interior: lo envía Ometecuhtli.⁶⁷

Se puede observar gráficamente lo anterior en la lámina 30 del *códice Laud* (Fig. 8.) en la cual se representó a una mujer embarazada, la cual recibe del pico de una ave, (símbolo celeste), la esencia divina.⁶⁸ Similar a lo anterior, en la lámina 13 del *Códice Borbónico*, (Fig. 9.) la diosa Tlazolteotl,

⁶⁴ Al respecto: López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996. Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*, México, IIF-UNAM, 2012.

⁶⁵ Cfr. López Austin, *op.cit.*, pp.226-230, 335-338.

⁶⁶ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap., XXV, p. 592 y cap. XXXII, p. 622. También: lib. X, cap. XXIX, p. 953.

⁶⁷ *Códice Matritense* en: López Austin, *op. cit.*, 1996, p.227.

⁶⁸ Según Matos Moctezuma y Luis Alberto Vargas es el ave la que fecunda a la mujer, Matos y Vargas, *op. cit.*, p. 299.

aparece dando a luz a un niño que previamente había ingresado al cuerpo de la deidad desde el cielo, denotando con ello la procedencia celeste de los infantes,⁶⁹ o en este caso, de su *tonalli*.

Sin embargo, como se verá más adelante, el *tonalli* del niño se afianzaría momentos posteriores a su nacimiento, a partir del baño ritual y de la imposición del nombre, para irse acumulando en él conforme a la edad. Es importante señalar aquí, que dicha entidad anímica tenía importantes atribuciones dentro de los primeros años, pues era ésta, en conjunto con el *ihiyotl*,⁷⁰ las encargadas de brindar al cuerpo la energía de crecimiento, e igualmente, en combinación con el *teyolia*, brindaban las habilidades cognitivas y comunicativas en los infantes.

Respecto a esta última entidad, el *teyolia*, ingresaba en el cuerpo del niño cuando éste aún se encontraba en el vientre materno y procedía de los cerros,⁷¹ lugares en donde se guardaban entre otras cosas, los “corazones” y “espíritus”, así como las fuerzas de la germinación y del crecimiento, metafóricamente denominadas como *celicayotl, iz tmolincayótl* (“frescura, germinación”).⁷²



Fig.8 Códice Laud, lám. 30



Fig. 9. Códice Borbónico, lám. 13

⁶⁹ En dicha escena se plasmó la posición que tomaban las mujeres para parir, misma que se encuentra también en otros códices, v.g. lámina 74 del *Códice Borgia*, y el mismo pasaje en la lámina 74 del *Códice Vaticano B*.

⁷⁰ No queda muy claro el momento en que ingresaba el *ihiyotl*, sin embargo, López Austin (1996) supone que llegaba en el momento del baño ritual, véase más adelante.

⁷¹ Cfr. López Austin, *op. cit.*, p.254. El autor se basa para ello en la comparación con el *ch'ulel* de los grupos tzeltalanos. *Ibid.*

⁷² López Austin, *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, pp. 161, 163, Fig. III 4; López Austin y López Luján, *Monte sagrado Templo Mayor*, México, IIA-UNAM/INAH, 2011, p. 54.

Debido a que en el momento del nacimiento, la fuerza del *tonalli* era aún muy escasa, era necesario mantener al bebé durante cuatro días, o hasta el momento en que era ofrecido al agua, alejado de la luz directa del sol, así como protegerlo con un fuego para evitar que su *tonalli* no se le fuera.

Son varias fuentes que mencionan esta práctica, la cual se continuó durante la colonia y ha llegado hasta nuestros días en algunas comunidades indígenas. Por ejemplo, los nahuas de Tlacotepec, aún conservan la creencia de que cuando un niño nace es aún un ser frío y durante los primeros años de vida su tonal es inestable por lo que se puede salir fácilmente,⁷³ lo mismo ha sido reportado para la comunidad de Santa Catarina del Monte en la Sierra de Texcoco.⁷⁴ Asimismo, entre los nahuas de Xolotla, se considera que los niños pasan por un periodo de debilidad desde el nacimiento hasta los cuatro o cinco años, posiblemente debido a la “inestabilidad de su tonal”.⁷⁵

Hernando Ruíz de Alarcón registró que algunos indígenas al finalizar el periodo de cuatro días, sacaban el fuego y al recién nacido, para acto seguido pasar por la cabeza del niño cuatro veces (dos de cada lado) el fuego, a la par de que le daban su nombre.⁷⁶ A este respecto, es importante señalar que el fuego fue parte fundamental de los rituales de paso, debido a que Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli, el dios del fuego, fungía un papel significativo dentro de los rituales de muerte y renacimiento, tanto los de los ciclos calendáricos, como eran los finales del periodo anual, o del ciclo de 52 años, así como aquéllos relacionados con el cambio de condición dentro de la vida de los individuos.

⁷³ Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006, pp.130 y 164.

⁷⁴ Ramírez Sánchez, “Del nacimiento al matrimonio. Un estudio de la infancia en el México prehispánico y la comunidad nahua contemporánea”, en: Ana Vera y David Robichaux (comps.) *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura, 2008, p.322. La misma autora reporta la concepción contraria presente en la comunidad de Santa María Tecuanulco.

⁷⁵ Cfr. Echeverría, *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado en Antropología, México, FFyL-UNAM, 2012, pp.295-296. Sobre las implicaciones del fogón y la relación con los nacimientos entre las comunidades mayas véase: Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF-UNAM, 2000, pp. 233-236.

⁷⁶ Ruíz de Alarcón, “Tratado de las Supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en: *Anales del Museo Nacional de México*, Época 1, t. IV, México, El Museo Nacional, 1900, Tratado primero, cap. 1, p. 131. El mismo autor menciona que otros diferenciaban de esto, y hacían el “bautismo” con agua, tal como se verá más adelante. Por su parte, Roberto Martínez propone que la presencia del agua y del fuego en este ritual, permite suponer que en la conformación del sujeto entraban en juego componentes de naturaleza opuesta y, muy probablemente complementarias. Martínez González, *Nahualismo*, México, IIH-UNAM, 2011, p.43.

Por su parte, según los informantes de Sahagún, después del parto se llamaba al *tonalpouhque* para que leyera el destino del niño con base en el signo del día y la hora de su nacimiento. En caso de que éste fuera propicio y de buen agüero, se procedía a realizar el baño ritual cuatro días después del parto, de lo contrario, se aplazaba a otro momento más conveniente.⁷⁷

Aquí vale la pena resaltar brevemente el acto de la lectura de los destinos que se realizaba por el *tonalpouhque*, pues era precisamente a partir de la lectura del *tonalpohualli* que se procuraba prever el destino que el recién nacido tendría, así como en caso de malos presagios, intentar mejorar el futuro del niño mediante el seguimiento de las recomendaciones del *tonalpouhque*, pues tal como señala Elizabeth H. Boone, la fuerza del día en que el niño nacía, impregnaba su carga al bebé, pero dependía de la familia y de él mismo aceptar la naturaleza benéfica del día, o en caso contrario cuidarse ante las cualidades negativas del mismo.⁷⁸ En el Anexo VI de la presente tesis, se analizan un grupo de láminas procedentes de los códices del grupo Borgia, mismas que han sido catalogadas como “los patronos de los nacimientos”,⁷⁹ y que conformaban parte del *tonalpohualli* que era interpretado en la región mixteca-poblana para conocer el destino de los niños.

Regresando al primer baño, éste era la parte central del ritual de paso, pues a través de éste se completaba la separación de la madre;⁸⁰ y al niño, que había transitado por un periodo liminar y de peligro en los días anteriores, se le asignaba su nombre relacionado con su signo de nacimiento, con lo que se le agregaba a la sociedad, a la vez que la madre podría, mediante rituales específicos, reintegrarse a la misma.

En sí, como en todos los rituales de paso, esta ceremonia era el renacimiento del niño, en el que el agua tomaba un papel importante, pues se atribuía a Chalchiuhtlicue la limpieza de las impurezas y el propio revivir del infante: “...*porque agora vive de nuevo y nuevamente nace este*

⁷⁷ Vid. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. I, México, Conaculta, 2002, lib. IV, Cap. I-XXXIII, pp. 349-409. También: García Quintana, “El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.8, 1969, pp.196-201.

⁷⁸ Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007, p.31.

⁷⁹ Batalla, *El Códice Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana, Testimonio Compañía Editorial, 2008, p.361.

⁸⁰ Recuérdese que la primera separación se daba en el momento en que se realizaba el corte del cordón umbilical. La separación total de la madre se realizaría hasta el momento en que se diera el destete, con lo que el niño podría pasar al siguiente grupo de edad, véase más adelante.

*niño. Agora otra vez se purifica y se limpia; otra vez se le forma y le engendra nuestra madre Chalchihuitlicue.”*⁸¹

Con base en los datos recopilados por Sahagún, el rito se encontraba compuesto por tres partes fundamentales: el contacto con el agua y lavado; solicitud de las entidades anímicas y por último, la imposición del nombre, empero, se debe mencionar que en el caso de las niñas, no se registró la solicitud de las entidades, posiblemente debido a una omisión por parte de Sahagún y sus informantes, o quizás debido a una diferencia importante dentro de las concepciones sobre las entidades anímicas y los géneros.⁸²

El rito iniciaba al amanecer del día sugerido por el *tonalpouhque*; se juntaban todos los participantes mientras la partera tomaba al niño y le bañaba, en caso de que fuera un varón, lo ofrecía al sol, y le daba nombres relacionados con la guerra, a la vez que le informaba de su origen en el noveno cielo, y que debía su existencia en la Tierra gracias a Quetzalcóatl y a Tloque Nahuaque.

Posteriormente, ya fuera niño o niña, le daba a probar el agua, primero en la boca, anunciándole que era la vida, el crecimiento y el movimiento. Después le untaba agua en el pecho, si era varón le decía “He aquí el agua azul clara, el agua amarilla”,⁸³ la que baña y limpia el corazón, mientras que a la niña sólo le decía que el agua era el crecimiento y el reverdecer, sobretodo del corazón y del hígado. Por último, les mojaba la cabeza, definiendo al líquido como el mantenimiento, el alimento, la frescura y el verdor. Al culminar, los lavaba para limpiar las impurezas que habían adquirido mediante su formación.⁸⁴

⁸¹ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI., cap. XXXVII, p. 645.

⁸² Diferencias entre las entidades anímicas y el género de los individuos se han registrado entre los rarámuri de Rejogochi, de quienes se ha registrado la creencia de que las mujeres tienen cuatro “almas”, mientras que los hombres únicamente tres, ya que tres y cuatro son marcadores simbólicos para hombres y mujeres respectivamente, aunque se debe aclarar que no todos los miembros de dicho grupo sostienen dicha creencia. Al respecto: Merrill, William L., *Almas Rarámuris*, México, INI, 1992, p.139. Por su parte, según las investigaciones de Nashielly Naranjo, lo que determina el género entre los rarámuri de Nogorachi es precisamente la cantidad de almas, más allá de las diferencias entre los sexos. *Vid.* Naranjo, *Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad Rarámuri*, tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-I, 2009, p. 34.

⁸³ *Códice Florentino* en: García Quintana, *op. cit.*, p. 203. Posiblemente era una referencia a la confluencia del agua y el fuego *atl tlachinolli*, aspecto bélico y de unión de esencias contrarias. Encontramos nuevamente una interesante relación con la *Historia Tolteca Chichimeca*, después de que a los chichimecas se les da a comer maíz, éstos realizan un ayuno por cuatro días, al finalizar, el águila y el jaguar les dieron de beber y comer. Lo anterior es representado gráficamente en la foja 20r. en donde dichos animales dan de beber el *atl tlachinolli* a los chichimecas, quienes reposan sobre el mezquite (elemento sacrificial). Como dato adicional, en la lámina 9 de la parte religiosa del *Códice Porfirio Díaz*, se encuentra una escena similar a la anterior, en la cual los señores 5-movimiento y 6 conejo se encuentran recostados debajo de un águila y un jaguar respectivamente, de cuyas bocas surge un líquido.

⁸⁴ *Códice Florentino* en: García Quintana, *op. cit.*, pp. 189-213.

En la misma ceremonia, la partera tomaba al bebé y lo alzaba hacia el cielo tres veces, requiriendo a las deidades que le insuflaran su aliento: la primera vez le solicitaba a Ometecuhtli y a Omecihuatl; la segunda, lo hacía a Citlallatonac y a Citlalicue; y en la tercera ocasión a los moradores del cielo. Finalmente, si era varón, se ofrecía una cuarta vez al Sol y a la Tierra, entregándolo en propiedad.⁸⁵ Según Alfredo López Austin, lo anterior se realizaba con la finalidad de solicitar el *ihiyotl* a las deidades, misma que proporcionaba, dada su cualidad fría, el vigor, el poder generativo y de crecimiento.⁸⁶

Posteriormente, la partera preguntaba a los padres por el nombre de la criatura y se lo asignaba. La imposición del nombre era un acto de importancia, pues a partir de ese momento se individualizaba al infante, y se le incorporaba a la sociedad, adquiriendo de esta manera su condición humana.

Existen diversas propuestas sobre el origen del nombre otorgado, por un lado, Sahagún registró que se les asignaba su nombre calendárico y el de su abuelo o de alguno de sus antepasados con la finalidad de levantar fortuna, y posiblemente también con la intención de establecer la vida del niño con la continuación del *tonalli* familiar.⁸⁷

La costumbre de escoger los nombres de los abuelos para nombrar a los recién nacidos se ha registrado en comunidades actuales, como ocurre entre los tzutujiles de Santiago de Atitlán.⁸⁸ Hace algunos años, Signori y Lupo reportaron que entre los nahuas de la Sierra de Puebla se imponía el nombre de los antepasados, con lo cual se determinaba que el niño adquiriera el mismo destino y personalidad de sus ancestros,⁸⁹ es decir que se trataba de un remplazo.⁹⁰ Es interesante mencionar también que entre los tzeltales, la ceremonia de imposición de nombre era una de las formas de evitar que las “almas” del niño se salieran.⁹¹

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ López Austin, *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, pp. 210-211. López Austin y López Luján, *Monte sagrado T emple M ayor*, México, IIA-UNAM/INAH, 2011, p. 105. Sobre prácticas similares reportadas en Guatemala, véase: Rogoff, *Developing Destinies. A Mayan Midwife and Town*, New York, Oxford University Press, 2011, pp.221-224.

⁸⁷ Sahagún, *op. cit.*, pp. 645 y 647; también lib. IV, cap. I, pp. 350-351; lib. III, Cap. XV, p. 187). *Vid.* López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 232.

⁸⁸ Carlsen y Prechtel en Olivier, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana” en: Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2004, p.155.

⁸⁹ *Cfr.* Signori y Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989, p.71.

⁹⁰ Martha Ilia Nájera (Comunicación personal septiembre de 2013).

⁹¹ Villa Rojas, “The tzeltal”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, IIA-UNAM, 1995, p 425.

Fray Diego de Durán describió que a los nobles les ponían nombres exquisitos, mientras que a los macehuales tan sólo se les asignaba el de su día de nacimiento.⁹² De igual forma, Torquemada refiere que se les ponían nombres con base en algún suceso acaecido durante el nacimiento, o por algún don o gracia del individuo,⁹³ mientras Motolinía registró que además del nombre calendárico, cuando eran prometidos a los templos se les reasignaba uno nuevo y que a los hijos de los principales se les imponía un tercero.⁹⁴ Sin embargo, se debe mencionar que en los libros de tributos del siglo XVI, los nombres registrados tanto de hombres o de mujeres no siempre corresponden a fechas calendáricas, sino que también se incluyeron los de dioses, diversos animales, objetos, y hasta términos de parentesco o grupos de edad, entre otros.⁹⁵

Por otro lado, Durán haciendo una recomendación a sus cofrades sobre la continuidad de algunas prácticas, describe como en ocasiones los indios seguían manteniendo su nombre calendárico, aún después de haber sido bautizados:

Y porque ya que hemos propuesto de dar aviso á los Ministros no dejemos nada por avisar sepan los padres reverendos que juntamente con el nombre de cristiano se pone el nombre del signo en que nació antiguo y lo tienen por renombre ejemplo si nació en el signo culebra y en el bautismo se puso Pedro llámase Pedro Coatl...⁹⁶

Lo anterior, además de tratarse de una continuidad, posiblemente pueda ofrecer una explicación sobre la manera en que se utilizaban los nombres. En este sentido, se puede sospechar que al igual de lo que ocurre hoy en día en algunas comunidades indígenas, en las cuales los niños tienen dos nombres (uno secreto y otro público),⁹⁷ entre los nahuas ocurriera algo similar, y se utilizaran dos denominaciones, la primera era la calendárica, correspondiente al día de nacimiento y relacionada con la fuerza *tonalli* del individuo, así como con su destino, y la segunda que era pública, era asignada ya fuera con base en el nombre de un pariente, o por las características físicas del niño.

Continuando con el ritual del baño, en ese momento a los recién nacidos se les otorgaban las insignias relacionadas con su destino dependiente de su género. Si se trataba de un varón se le

⁹² Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, Conaculta, Tratado tercero, cuarto mes del año, p. 255.

⁹³ Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana...*, edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., v. IV, México, IIH-UNAM, 1975, lib. XIII, cap. XXIII, pp. 209-203.

⁹⁴ Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición de Claudio Esteva Febregat, Barcelona, Dastin, 2003, Tratado primero, cap. V, pp. 91-92.

⁹⁵ Vid. McCaa, "Matrimonio infantil *cemithualtin* (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua" en: *Historia Mexicana*, Colmex, México, XLVI, n. 1, 1996, pp. 45-65. También, Cline, *The book of tributes. Early Sixteenth-Century Nahuatl Censuses from Morelos*, Los Ángeles, UCLA, 1993.

⁹⁶ Durán, *op. cit.*, Tratado tercero, cap. III, p. 239.

⁹⁷ Vid *supra*, en lo referente a los teenek.

colocaban los instrumentos con que su padre se ejercitaba, como eran herramientas de labranza o de cacería, todo ello en conjunto con una pequeña rodela, acompañada de cuatro flechas a las que se les ataba el cordón umbilical, el cual posteriormente sería enterrado en algún campo de batalla debido a que el niño estaría destinado a la guerra. Sobre este punto, Diego de Durán registró que los objetos otorgados a los recién nacidos correspondían a su signo de nacimiento, por ejemplo, si el signo le inclinaba a pintor le ponían un pincel en la mano.⁹⁸ Si se trataba de una niña, se colocaba una escoba y un huso para hilar, mientras su cordón umbilical era enterrado bajo el hogar, ya que ella se encontraba destinada a las labores de la casa.⁹⁹

El baño ritual fue registrado gráficamente en la lámina 57r. del *Códice Mendocino*, en donde el *tlacuilo* además de representar a la partera bañando al niño, acompañado con los utensilios que se les otorgaban, pintó a tres niños (posiblemente de unos 5 o 6 años), presenciando el acto (Fig.10); ellos eran los encargados de gritar por las calles el nombre del recién nacido. En la escena aparecen comiendo maíz tostado envuelto en frijoles cocidos, alimento denominado como *ixicue* o *ixic-huen* “su ofrenda de ombligo”,¹⁰⁰ acto que posiblemente estaba relacionado con la energía de crecimiento almacenada en el ombligo del infante.¹⁰¹

Dicho acto podía tener características locales diferentes, pero que en general tenían el mismo sentido, por ejemplo, en la *Relación geográfica de Meztitlán* se registró lo siguiente:

Y, desde a tres días, la partera llevaba a la criatura a otro barrio [a] una legua de allí, acompañada de seis niños si e[ra] varón la criatura q[ue había] naci[d]o, o seis niñas si era hija. Y éstos llevaban como por insignias los instrumentos viriles o femeniles de q[ue] usan, como son los de tejer e hilar, si e[ra] hembra, o hacha o MECAPAL, q[ue] es un cordel con q[ue] atan la carga, y arco y flechas, si e[ra] varón. Y, en un arroyo bañaban [a] la criatura y volvíanla a casa, dejando allí los instrumentos, por los cuales [i]ban después otros muchachos o muchachas.¹⁰²

Como se puede observar, la presencia de otros niños en el ritual era una parte fundamental, debido a que ellos o ellas realizaban actos relacionados con el futuro bienestar del recién nacido,

⁹⁸ Durán, *op. cit.*, cap. V, p.67.

⁹⁹ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXXVII, p.644. También, lib. IV, cap. I, p. 351. Lo anterior puede observarse gráficamente en el *Códice Florentino*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, f.107. *vid.* Díaz Barriga, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI” en: Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, IIH-UNAM, 2012, pp.19-58.

¹⁰⁰ López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, t. 1, México, SEP/El caballito, 1985, p. 95, nota 2.

¹⁰¹ *Vid.* *Códice Mendocino*, ó, *Colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, ed. fasc., edición preparada por José Ignacio Echeagaray, México, San Ángel ediciones, 1979, f. 57r. También: Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXXVII, p. 647.

¹⁰² Chávez, “Relación geográfica de Meztitlán [1579]” en Rene Acuña (editor) *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, México, UNAM, 1986 [1579], p.64.

así como pregonar su llegada al mundo por las calles. Por otro lado, es interesante señalar el papel simbólico de los instrumentos miniatura que les eran otorgados, mismos que serían las herramientas que utilizarían en su vida diaria. En este caso, se les puede comparar con los objetos que se les dan a los niños en los ritos de bautismo en algunas comunidades mayences contemporáneas, como son el *Meek'bir* lacandón, el *Hetz'mek* maya y los rituales de los teenek, en los cuales las parteras les dan a los niños una serie de instrumentos específicos con la finalidad de hacerlos diestros en su utilización, tales como son aquellos referentes a las actividades laborales de índole económica o lápices, y cuadernos para que sean buenos en el estudio.¹⁰³



Fig. 10. Baño ritual. *Códice Mendocino* lámina 57r. Cuadrete superior.

Del lado izquierdo la madre y el infante en su cuna, se denotan los cuatro días que tenían que estar en resguardo. Del lado derecho el primer baño de la criatura realizado por la partera, los objetos miniatura que se les otorgaban y los tres niños comiendo el maíz tostado envuelto en frijoles cocidos.

Finalmente, la imposición del nombre y el baño terminaban por afianzar y brindar el *tonalli* definitivo del niño, el cual se asentaba en su cabeza y por extensión en otras partes como eran el

¹⁰³ Aspectos similares también se encuentran en otros grupos, por ejemplo, entre los aymaras del altiplano boliviano, a los niños se les dan objetos de labranza pequeños desde el momento en que nacen, los cuales utilizarán “jugando” a hacer lo que los padres, hasta que en ocasiones los progenitores les otorgan una pequeña porción de tierra para que los niños inicien sus primeros cultivos.

cabello y las uñas, porciones del cuerpo que continuamente crecen, de ahí que hasta la actualidad en diversas comunidades indígenas, los recortes de las mismas se guarden con recelo, y se les entierren en lugares ocultos dentro de la milpa doméstica, pues se tiene la creencia de que pueden ser utilizados por los brujos para hacerles hechizos y daños.¹⁰⁴

En sí, al igual que con los nahuas, entre los tzotziles y otros grupos mayas contemporáneos, se tiene la creencia de que el cabello tiene parte del alma, muy apegada al espíritu y la vida, e igualmente, que en las uñas aún recortadas, se concentra una alta cantidad de fuerza calórica.¹⁰⁵

El *tonalli* además de ser una entidad que brindaba las características individuales al niño, le daba también su energía de crecimiento y desarrollo físico,¹⁰⁶ es por ello que en el pasado prehispánico se procuraba no cortar los cabellos de la coronilla a los infantes, pues se tenía la creencia de que al hacerlo el *tonalli* podría salir por las fontanelas,¹⁰⁷ dejándolos sin la posibilidad de crecer.¹⁰⁸ A este respecto, Laura Elena Romero encontró que entre los nahuas de Tlacotepec de Diez se mantiene la creencia de que el corte de cabello en un infante, antes del año y medio de vida, puede acarrear que el niño no crezca o que no logre hablar bien.¹⁰⁹

La energía de crecimiento del *tonalli* del niño, podía ser trasladada por ciertos rituales a otros objetos o seres, por ejemplo, dentro de los rituales presacrificiales realizados durante la veintena de *Atlcahualo* se les rompían las uñas a los niños que habrían de ser sacrificados, lo anterior con la finalidad de que mediante sus lágrimas se atrajera la lluvia benéfica para los cultivos,¹¹⁰ a la vez de que se ofrendaba a las deidades del agua, la fuerza de crecimiento

¹⁰⁴ Entre los nahuas de la sierra de Puebla, véase: Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, Conaculta, 1990, p.110. Y los de Tlacotepec: Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006, pp.141-143. Véase prácticas similares entre los tzotziles de Chenalhó en: Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México, F.C.E., 1965, p. 104. En general, son varias culturas en las que se tiene la creencia de que los cabellos y las uñas son partes vivas del individuo, y que pueden albergar parte de la esencia de este. Al respecto Robertson Smith, *The Religion of the Semites*. Londres, Adam and Charles Black, 1894, Lecture IX, pp.324 y ss. También Frazer, *La rama dorada*, 2ª ed., México, F.C.E., 1981, pp. 275-282.

¹⁰⁵ Velásquez, “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica” en: Alejandra Martínez y María Elena Vega (coords.) *Los mayas. Voces en piedras*, México, Ambardiseño, 2011, p.243.

¹⁰⁶ Lo anterior en conjunto con el *ihiyotl*.

¹⁰⁷ Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, INAH, 2007, p. 33.

¹⁰⁸ Es posible que la costumbre de poner en las cabezas de los niños unas “coronas” de plumas y hule tuviera la intención de proteger la salida de la entidad *Vid.* Durán, *op. cit.*, Tratado segundo, cap. V, p. 67. La misma razón podría tener que a los niños mayas de Yucatán, se les colocara una cuenta blanca en la coronilla durante la primera parte del ritual de *Caputzihil*. *Vid.* Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin, Madrid, 2003, p. 92.

¹⁰⁹ Romero López, *op. cit.*, 2006, p. 141.

¹¹⁰ Sahagún *op. cit.*, lib. II, cap. XX, p. 178.

almacenada en las uñas. Con respecto a lo anterior, se debe recordar que los nahuas acostumbraban entregar los recortes de sus uñas (cargados de su propia energía calórica o *tonalli*) al *Ahuizotl*, criatura que vivía en el fondo de la laguna y que se encontraba sujeta a los *Tlaloque*.¹¹¹

Asimismo, dicha energía se traspasaba también a la mazorca tierna de maíz, planta con la que la infancia mantenía una importante cercanía simbólica.¹¹² Cuando un niño nacía, la partera le cortaba el cordón umbilical sobre una mazorca con la finalidad de pasar a la planta parte de la fuerza de crecimiento de que estaba cargado el recién nacido.¹¹³ Por otro lado, a los niños que morían a temprana edad, antes de haber consumido los alimentos de la tierra, se les enterraba debajo del granero, posiblemente con la misma finalidad de propiciar el crecimiento de los granos, entre otros significados.¹¹⁴ Estos infantes eran los que al morir sin haber probado el maíz, iban al árbol denominado como *Chichiualquahuatl*, en donde eran alimentados por pechos que crecían de las ramas. En ese lugar esperaban hasta que tuvieran otra oportunidad de regresar nuevamente a la tierra.¹¹⁵ Sobre esto último Nathalie Ragot, analizando las similitudes de dicho árbol con otros lugares míticos como *Tamoanchan*, *Tlalocan* y *Cincalco*, propone que entre los

¹¹¹ Vid. Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009. Sahagún, *op. cit.*, lib. V, Apendiz, p. 467 y lib. XI, cap. IV, párrafo segundo, pp. 1037-1038. López Austin, *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p. 34.

¹¹² V. g. Al dios del maíz Cinteotl se le llamaba también Tlazopilli o “niño amado,” la misma deidad aparece como niño naciendo de la diosa Tlazolteotl en la lámina 13 del *Códice Borbónico*, e igualmente fue representado como infante en la foja 14 del *Códice Telleriano Remensis*. Por otro lado, en algunas regiones, se narran relatos que relacionan a los niños con el maíz, por ejemplo, entre los otomíes de la Sierra de Puebla se dice que los jilotes del maíz, pueden convertirse en niños traviesos. Weitlaner, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Conaculta, INI, 1993, p.132. Entre los huicholes son comunes los mitos de los niños maíz, al respecto Benitez, *Los indios de México*. 2a. ed., t. II, México, Era, 1971, pp. 169-179 y 443.

¹¹³ López Austin *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p. 209). Véase también: Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana...* edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., México, IIH-UNAM, 1975, lib. XIII, cap. XVIII, p. 202. Existe la posibilidad de que este acto fuera realizado con la finalidad de que el niño fuera un buen milpero, tal como fue registrado en la década de los treinta del siglo XX entre los chontales de Tabasco. Vid. Villa Rojas, “Los chontales de Tabasco”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, IIA-UNAM, 1995, p. 440. Sobre las diversas implicaciones del corte del ombligo y el maíz consúltese: Nájera, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF-UNAM, 2000, pp. 172-174.

¹¹⁴ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI. cap. XXI, p. 572. Vid. López Austin, *op. cit.*, p. 204.

¹¹⁵ Vid. *Códice Vaticano A. Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo de l llamado Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la biblioteca Apostólica Vaticana*, ed. fasc. preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Austria, España, y México, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1995, f. 3v. A dichas edades a los niños se les enterraba dentro de ollas, simbolizando con ello su regreso al útero femenino.

nahuas el tema de la reencarnación (mencionada únicamente por el padre Rios), no debió de tener un gran eco.¹¹⁶

Con base en lo anterior, queda claro que el *tonalli* era una parte indispensable para el crecimiento de los niños,¹¹⁷ motivo que conllevaba a que los nahuas realizaran diversos rituales con la finalidad de intensificar o conservar la fuerza de dicha entidad anímica. Con este respecto, conviene resaltar los actos realizados durante el día de *Nahui Ollin*, cada 260 días, en el cual los padres agarraban a los niños antes de que éstos tomaran cualquier alimento y les estiraban todos los miembros con la creencia de que si decidían no hacerlo los niños no crecerían, además, toda la gente (incluyendo a los niños de cuna) ofrendaba sangre de sus orejas. En este caso, uno de los puntos que llama la atención es que el ritual se realizara en la celebración del quinto sol, denotando con ello la relación entre el astro y el *tonalli*.¹¹⁸ Igualmente, había un ritual similar elaborado cada cuatro años durante el mes de *Izcalli*, en el cual a los niños se les jalaban las partes del cuerpo con la misma finalidad de que crecieran,¹¹⁹ aunque como se verá más adelante, dicho ritual también tenía otras connotaciones relacionadas con el paso de una etapa a otra de la infancia.

La importancia de las entidades anímicas dentro del crecimiento, ha sido registrada también en algunas comunidades mayences contemporáneas, en las cuales, fungen un papel dentro del desarrollo cognitivo y social de los niños. Por ejemplo, en Huixtán y Zinacantán Chiapas, así como en Popolá y Kiní en Yucatán se mantienen las creencias de que la llegada paulatina del *ch'ulel* de los tzotziles, y el *ol* de los mayas yucatecos, van marcando el desarrollo de los niños.¹²⁰

¹¹⁶ . Ragot, "Le Chichihualcuauhco, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque," *Journal de la Société des Américanistes*, t. 86, 2000, pp. 61-62.

¹¹⁷ Jaime Echeverría encontró creencias similares entre los nahuas de Xolotla en la Sierra de Puebla, quienes señalan que los niños deben aprender a caminar cuando el Sol comienza a despuntar, pues sólo así adquieren crecimiento, a este respecto recuérdese que el *tonalli* era una energía procedente de dicho astro. Echeverría, *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado en Antropología, México, FFyL-UNAM, 2012, p.290.

¹¹⁸ Vid. Durán, *op. cit.*, Tratado tercero, primer mes del año, p. 247; Sahagún, *op. cit.*, lib. II, apéndice, pp. 292-293.

¹¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 266. Como se ve, los antiguos nahuas temían que los infantes perdieran su poder de crecimiento, motivo por el cual era menester realizar rituales específicos y algunas acciones preventivas como levantar por la cabeza a los niños cuando temblaba, pues se creía que si no lo hacían ya no crecerían. Sahagún, *op. cit.*, lib. V, apendiz, cap. XII, p. 462. Por los mismos motivos se evitaba que un niño menor bebiera antes que su hermano mayor. *Ídem*, cap. VI, p.461.

¹²⁰ Al respecto véase: León Pasquel, *La llegada del alma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México, CIESAS-INAH; Martínez Pérez, *Socialización lingüística en infantil e n tz otzil h uixteco: k'ucha'alchich'k' 'elel, k'oponel, xchiuktojobtasel ti mantal ti ololetike*, Tesis en maestría en lingüística indoamericana, México, CIESAS, 2008, pp.38-39. Cervera, "Así como amanece así van teniendo entendimiento los

Es interesante que en estos casos, los padres al observar que sus hijos van adquiriendo habilidades comunicativas o cognoscitivas, relacionan dicho hecho a la llegada o consolidación de las entidades, e inclusive, van asignando términos específicos para designar a los niños, relativos a las almas, el corazón o el viento. A este respecto Lourdes Pasquel encontró que entre los tzotziles de Nabenchauk, Zinacantán, el crecimiento o el proceso que atraviesa un niño para convertirse en una “persona” se denomina como: *chtal/chul xa xch’ulel’* o “ya llega, ya viene el alma, el entendimiento”.¹²¹

Así, los niños pasan por tres etapas diferentes, que se enmarcan en los logros que van alcanzando, partiendo de los recién nacidos, a quienes se considera que aún no tienen alma. Cuando los niños comienzan a mostrar una intención comunicativa como el extender la mano para alcanzar las cosas, o empiezan a expresarse mediante movimientos corporales, lo cual ocurre entre los 4 y 18 meses, se piensa que ya viene su alma. Finalmente, entre los 18 meses y los cuatro años, cuando el niño comprende el lenguaje y responde o actúa en sentido social, se considera que ya tiene alma o entendimiento. Es a partir de los cuatro años, en el momento que los niños inician su participación en los trabajos domésticos que dejan de recibir términos referentes al alma, y simplemente se les comienza a designar con las voces genéricas para los niños *kerem* o las niñas *tzeb*.¹²²

En este caso resulta significativo el hecho de que el desarrollo intelectual de los niños es considerado como un delimitador entre una etapa y otra de la niñez, además de que se encuentra relacionado con los logros alcanzados por los infantes y las creencias entorno a la presencia de las entidades anímicas.

A este respecto, Marie-Nöelle Chamoux encontró que entre los nahuas de la Sierra de Puebla la creencia de que el ama no se otorga de principio, sino que va llegando progresivamente, y agrega:

niños mayas”, en *Memorias del 53 Congreso Internacional de Americanistas*. Simposio: Niños y niñas indígenas de América: continuidades y transformaciones. México, Universidad Iberoamericana, 2009, s/p.

¹²¹ León Pasquel, *op.cit.*, p.58.

¹²² *Ídem.*, pp.25 y 60. Véase también: Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1974, p.79. También Arias, *El mundo Numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México, SEP, 1975, p.29. Sobre los mismos conceptos entre los mayas yucatecos de Popolá y Kiní véase: Cervera, “La construcción cultural de los niños mayas de Yucatán” en: Jesús J. Lizama (coord.) *Escuela y proceso cultural. Ensayos sobre el sistema de educación formal dirigido a los mayas*, México, CIESAS, 2008, p.65-66. Es necesario mencionar que según se registró en la tercera parte del *Código Mendocino*, los niños y niñas nahuas comenzaban a ser educados en el trabajo a partir de los tres años de edad, lo anterior correspondiera a que a esa edad se considerara que los niños ya tenían entendimiento y eran capaces de comenzar su inserción dentro del sistema económico parental, véase más adelante.

Su llegada resulta de un doble esfuerzo que realiza el individuo para concentrarse, por un lado, y por el otro seguir los modelos propuestos por el grupo social. Esta noción de alma se asemeja a ideas parecidas a la “conciencia”, el “sentido de la responsabilidad”, así como a la de “capacidad de concentración” y de “perspectiva”. A medida que esta “alma” se incorpora totalmente, el individuo va logrando su condición de adulto. Esta madurez es percibida por otras personas, no ante la presencia de señales biológicas como la pubertad, sino ante la prueba clara de que el joven se ha transformado en un productor o una productora eficaz.¹²³

Como se puede observar con la cita anterior, igual que con los casos antes mencionados, existe una clara relación con la entidad anímica y el desarrollo cognoscitivo del individuo, en este caso relacionado con su propia capacidad de entendimiento, y de participar responsablemente en su comunidad. Asimismo, se denota claramente la relación de estos procesos con la concepción o categoría de edad.

En lo referente a los nahuas prehispánicos, éstos también consideraban el “entendimiento” como un indicador de que los niños se encontraban listos para pasar de una etapa a otra de la niñez, lo anterior se relacionaba con la capacidad de “ver”, pues en la vista se encontraban la percepción y por ende, la razón y el conocimiento. A este respecto, en el *Códice Florentino* se encuentran las palabras que decía el padre a su hijo cuando éste ya era mayor, y era capaz de “entender”, es decir, cuando se encontraba listo para ser enviado a los templos de educación: *...ca ye tim otlachialtia... ca aocmo cenca tito totzintli*,¹²⁴ lo que se traduciría en un primer sentido como: “porque ya tú mismo puedes ver... porque ya no eres pajarito.” El verbo utilizado por los informantes de Sahagún es *tlachialtia*, que Molina traduce como “hacer ver algo a otro, mostrándole lo que antes no había visto”, mientras que *tlachializtli* lo transcribe como “edad de la discreción”.¹²⁵ No obstante, el sentido de la traducción es “Ya tú mismo te puedes ver, te impulsas a examinar, reflexionar, cavilar las cosas”,¹²⁶ es decir, a tener conciencia de sí mismo y de lo que le rodea, o en otras palabras, tener “entendimiento”.

Lo anterior demuestra que para los nahuas, al igual que para otros grupos, las habilidades cognoscitivas eran consideradas como delimitadores de los cortes edad. De tal manera que no resultaría extraño que fuera mediante los logros y capacidades alcanzadas por los niños, tanto en

¹²³ Chamoux, “Aprendiendo de otro modo”, en: *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS, CEMCA, 1992, pp.90-91.

¹²⁴ *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t. 2., México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, libro VI, cap. XL, f. 180v.

¹²⁵ Vid. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, f. 48r. y 117v.

¹²⁶ Víctor Castillo (Comunicación personal febrero de 2011).

nivel comunicativo, como social, que los padres dispusieran que ya se encontraban listos para ingresar al siguiente grupo de edad.

Ahora bien, atendiendo a que los procesos de pensamiento y aprendizaje se encontraban íntimamente relacionados con las entidades anímicas, debido a que era gracias a estas que se presentaban, es probable que ocurriera algo similar a los datos expuestos más arriba. Así, los padres podrían haber considerado que los cambios en sus hijos eran una evidencia de la fijación de las entidades anímicas, en concreto, del *tonalli*, que en conjunto con el *teyolía*, el cual ya había quedado asentado en el cuerpo del infante, propiciaban el entendimiento de los niños.

En este sentido, se podría decir que sería bajo dichos parámetros que se determinaba el momento en que los niños podrían pasar al siguiente grupo de edad, con lo cual, se iniciaba la última separación de su madre, por medio del cambio de alimentación materna por los productos de la tierra, pues era a partir de ese momento que los niños ya tenían la suficiente carga de *tonalli* y con ello, podrían iniciarse dentro de las labores cotidianas.

Respecto a esto último, los nahuas de Tlacotepec consideran que a través de la leche materna se transmite el tonal y la sangre de la madre al niño,¹²⁷ es por ello que al dejar de amamantar a su hijo, éste deja de recibir la entidad de su madre. Así, mediante el destete, además de culminar con su separación con la madre, el infante se independiza totalmente de la entidad materna.

El periodo del destete no era fijo, pues como se ha mencionado, debió de darse en los momentos en los que los padres lo creían conveniente, quizás por esa razón es que en las fuentes coloniales existen varias divergencias en torno a dicho acto, por ejemplo Bartolomé de las Casas refiere que se dejaba de dar pecho entre los tres o cuatro años de edad,¹²⁸ lo mismo es repetido por Zorita.¹²⁹ Torquemada define que eran entre los dos o tres años.¹³⁰ Lo anterior también se puede observar en algunas comunidades actuales, por ejemplo, es la edad en la que se deja de amamantar entre los nahuas de Zongolica.¹³¹ Por otro lado, con base en las representaciones del

¹²⁷ Cfr. Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006, p.136.

¹²⁸ de las Casas, *Apológica historia s umaria*, Sic Editorial, s/a, t.II. cap. CCXIX, p. 3086, edición digital en: <http://www.ellibrototal.com> (consulta mayo de 2012).

¹²⁹ Zorita, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, Segunda parte, cap. doce, p. 371.

¹³⁰ Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana...* edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., 6v., México, IIH UNAM, 1977, pp. 209-213.

¹³¹ Rodríguez López y Hasler Hangert, *Nahuas de Zongolica*, México, INI, 2000, p.78.

Códice Mendocino, es posible que los niños a los tres años ya hubieran dejado de recibir el alimento materno.

Finalmente se debe tener en cuenta de que no se sabe en qué tiempo ocurría la ablactación, aunque es muy posible que fuera hasta el momento en que se totalizara el destete, a este respecto, en los datos antropofísicos de Xochimilco se denota que el proceso del destete se presentaba alrededor de los dos o tres años, edades en las que se han podido identificar la presencia de líneas de hipoplasia dental, de las cuales Patricia Hernández menciona:

El proceso de ablactación tiene con ello una importante relación, pues estas líneas se habrían formado entre los dos y los tres años de edad, momento del destete y cuando el niño queda libre del escudo protector de la leche materna.¹³²

Para culminar, según se infiere de los registros de fray Juan de Torquemada, se realizaba un ritual en el momento en que se les dejaba de dar pecho a los niños, mismo que con base en lo hasta aquí expuesto, podría ser un ritual de paso entre una etapa y otra de la niñez, a partir de la que los infantes ingresaban al grupo siguiente.¹³³

De esta forma era que el niño finalizaba su completa transformación en un “hombre verdadero”, adquiriendo desde entonces ciertas obligaciones para con su grupo familiar, e iniciaba así, el largo proceso para llegar a ser adulto y con ello contribuir con el proceso cíclico de la vida.

Otros rituales elaborados durante los primeros años de vida de un infante nahua

Durante el tiempo que duraba la primera infancia, los niños eran sometidos a diversos rituales con el propósito de protegerlos, pues se consideraba que la niñez era un momento de debilidad, por lo que se encontraban expuestos a un mayor peligro de orden natural y sobrenatural.¹³⁴ De entre los rituales a los que eran sujetos, el primero de ellos era su presentación al templo de educación, por medio del cual los padres los prometían para que llegando el tiempo, ingresaran en él. Con ello se aseguraba la vida del infante, a la vez que tanto los niños como sus padres adquirirían una serie de obligaciones.

¹³² Hernández Espinoza, “Entre flores y chinampas: La salud de los antiguos habitantes de Xochimilco” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.355.

¹³³ Torquemada, *op. cit.*, lib. XIII, cap. XXII, pp. 209-213.

¹³⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p.324.

El ritual consistía en la ofrenda de un banquete brindado por los padres a los maestros de los recintos, e igualmente se intercambiaban palabras y súplicas por medio de las cuales solicitaban la recepción de sus hijos en los templos (Fig. 11). Posteriormente, se realizaban ofrendas consistentes en papeles, incienso u otros objetos, además de que a los niños se les sacaba sangre de las orejas para ofrecerla a las deidades.¹³⁵ En ese momento a los varones les perforaban el labio inferior y les ponían un bezote, mientras a las niñas, si eran pequeñas les colocaban un collar de *iyacualli*,¹³⁶ o en caso de que ya fueran mayores les realizaban cortes con navajas de obsidiana en el pecho y las caderas, en señal de que serían religiosas.¹³⁷ Por su lado, si el niño era hijo del *tlatoani*, se dejaba en el *Calmécac* su collar, en el cual se encontraba su *tonalli*,¹³⁸ siendo de esta manera que se le protegía.

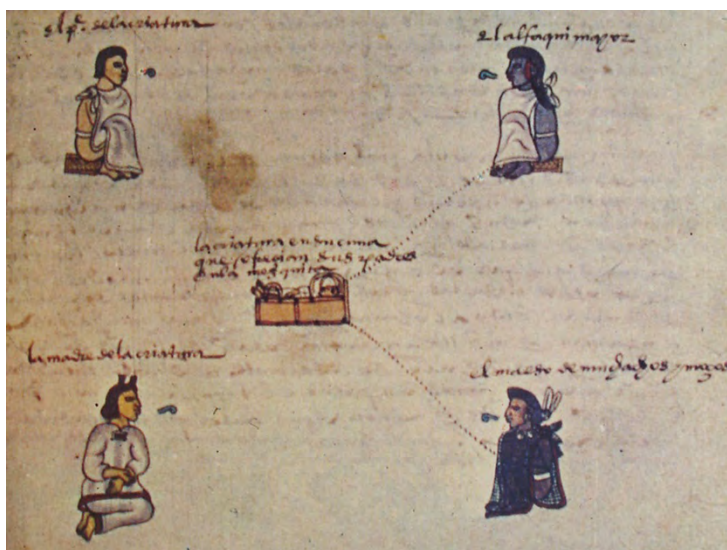


Fig. 11. Presentación del recién nacido a los “maestros” de los templos. Lámina 57r. *Códice Mendocino*. (Detalle). Del lado izquierdo los padres y del derecho superior el maestro del Calmecac, e inferior el del Telpochcalli.

En los actos anteriores se puede observar la puesta en marcha de un complejo ritual de paso o de agregación, por el cual tanto los niños como sus padres se incorporaban a los templos de educación. En sí, los rituales comenzaban con lo que Van Gennep denomina como rito de

¹³⁵ Vid. López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguninos*, México, IIA-UNAM, 1985, pp.20-28, 38-46 y 56-62.

¹³⁶ Posiblemente se trataba de una especie de collar con pequeñas bolas confeccionadas con tabaco. Al respecto véase: Máynez, *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, UNAM, ENEP-Acatlán, F.C.E., 2002, p. 359.

¹³⁷ Sahagún, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXXIX, pp. 650-652.

¹³⁸ *Códice Matritense* en: López Austin, *op. cit.*, p.47.

“comensalidad”,¹³⁹ es decir, mediante un intercambio de productos alimenticios con los cuales se genera un tipo de comunión entre los implicados. Asimismo se dan una serie de obsequios u ofrendas, mismos que servían para fortalecer el vínculo.

Finalmente, llama la atención las marcas corporales o incisiones, ya que en la sociedad nahua las perforaciones eran una parte fundamental dentro de los ritos de paso, tal como fue el caso de la horadación de la nariz que, en palabras de Olivier, era la representación metonímica del acceso al rango del *tecutli*.¹⁴⁰ En este sentido, la horadación de partes del cuerpo y la posterior colocación de elementos (orejeras, narigueras o bezotes) correspondían a marcas culturales que denotaban el cambio de estatus de sus portadores. Así, los niños varones al recibir su primera horadación, eran agregados al templo, a la vez que se dejaban las huellas indelebles que tenían la finalidad última de sellar el compromiso entre los padres y los maestros.

El mismo propósito parece haber tenido también la imposición del collar de *yacualli* en las niñas, pero sobretodo los cortes que se les hacían en las costillas y el pecho, acto que sólo se realizaba cuando eran mayores y posiblemente ya estaban a punto de ingresar al templo.¹⁴¹ En este caso, es importante notar que las marcas no se colocaban en un lugar visible.

Por otra parte, había además otro tipo de rituales a los que eran sometidos los niños durante su primer año de vida, relacionados con las fiestas veintenales elaboradas a lo largo del ciclo anual. En algunos casos este tipo de acto sólo parece haber sido realizado con el propósito de presentar a los niños con las deidades, quizás con una finalidad de purificación, tal como parece haber ocurrido durante el mes de *Tlacaxipehualiztli*, en el cual según se registró en la lámina 22 del *Códice Borbónico* (Fig. 12), los padres llevaban al templo de Xipe Totec ofrendas de *ocholli* (manejo de mazorcas),¹⁴² y al mismo tiempo consagraban a sus hijos.¹⁴³

¹³⁹ Van Gennep, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp.49-50.

¹⁴⁰ Olivier, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica” en: Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIA, UNAM, 2008, p. 270.

¹⁴¹ Es menester señalar que no todas las niñas eran dedicadas por sus padres a los templos.

¹⁴² Duran, *op. cit.*, Tratado tercero, segundo mes del año, p. 248.

¹⁴³ Al respecto: Anders, Jansen y Reyes, *El libro de Cuicacoatl. Homenaje para el año de l Fuego Nuevo. Libro explicativo de l llamado C ódice B orbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque de l l 'Assemblée Nationale Francaise, Paris Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1991, p.194.

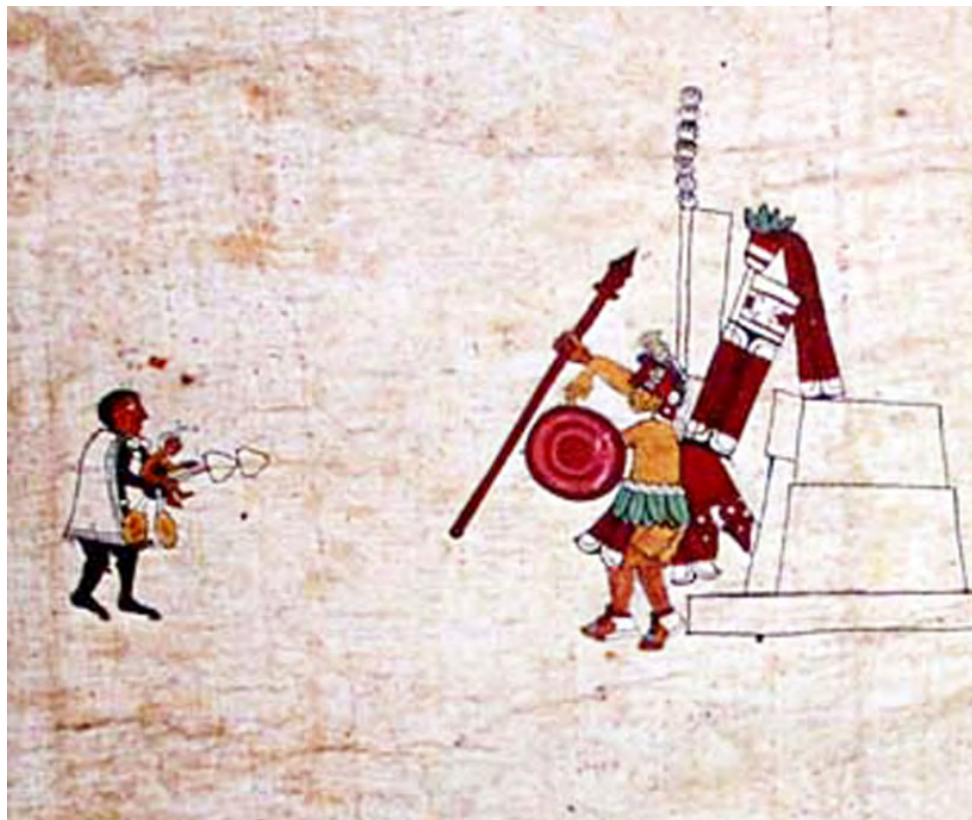


Fig. 12. Ofrenda de *ocholli* y consagración del niño ante el sacerdote de *Xipe Totec*. Lámina 22 *Códice Borbónico*.(Detalle)

Además, había rituales dirigidos a los niños y a sus madres, como eran los que se realizaban durante la tercera y cuarta veintena del año, en *Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*, periodos en los que además se realizaban sacrificios de niños y comenzaba la temporada de lluvias.¹⁴⁴ En dicho tiempo, según registró Durán, todos los miembros de la sociedad se autosacrificaban punzándose partes del cuerpo con espinas.

Con respecto al autosacrificio, Martha Iliá Nájera precisa:

Este ritual proporciona al hombre una forma de superación “espiritual” al permitirle entrar al mundo de lo sagrado; uno de los factores esenciales en este rito era el deseo de entrega del ser humano, de dar lo más preciado que podía poseer a las divinidades: su sangre, su esencia, que de manera espontánea brindaba para cooperar en alguna forma a la marcha y continuidad del universo. Tanto hombres, como mujeres y niños se unían en devotas ceremonias, y olvidándose del intenso dolor, se entregaban a la divinidad.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Vid. Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009.

¹⁴⁵ Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, CEM-IIF-UNAM, 1987, p.61.

En este sentido, los niños al ser parte integral del grupo, desde temprana edad eran integrados a las prácticas rituales de su sociedad, ejemplo de ello lo encontramos en las descripciones que hace Durán sobre la tercera veintena del año *Tozoztontli* en la cual a todos los niños desde que se encontraban en etapa lactante hasta los doce años les punzaban la lengua, las pantorrillas y las orejas, lo anterior se hacía según refiere el fraile, como una forma de preparación para la siguiente veintena. Un elemento interesante es que a aquellos que habían sido punzados, un “agorero” les daba a cambio de haber realizado el autosacrificio y el ayuno unos hilos de colores de los cuales colgaban huesos de culebra, piedras ensartadas o la figura de un ídolo.¹⁴⁶

Por otro lado, en *Huey Tozoztli* se realizaban rituales de purificación a todas aquellas mujeres que hubiesen dado a luz desde la misma fiesta celebrada el año anterior. A la par, se sacrificaban por vez primera las orejas de los recién nacidos y en el caso de los varones, se les hacía también una pequeña punción en el glande, misma que fue comparada por el fraile como la circuncisión.¹⁴⁷

Para dicha ocasión, las madres que habrían de ser purificadas preparaban una especie de tamales dulces elaborados con amaranto y miel llamados *tzocoyotl*,¹⁴⁸ al tiempo que tejían mantas, camisas, faldas y bragueros para vestir a los parientes y amigos que las acompañarían al ritual, el que comenzaba al atardecer:

...en poniendo el sol los sacerdotes del templo hacían señal con aquellos caracoles y bocinas y atambor que solían tocar y tañer en las solemnidades la cual hecha los que habían de salir se aderezaban y juntamente vestían un indio que para este efecto tenían alquilado y una india juntamente. Al indio daban el achero de tea encendido y á la india ponían el niño a cuestras, la madre tomaba ella misma su ofrenda en la mano y á cuestras y yendo el indio delante alumbrando salía de su casa y andaban las estaciones por todas las hermitas de los barrios de la ciudad... y en cada hermita dejaba alguna ofrenda y á este modo andaban todas las paridas toda la ciudad...

Concluido de andar las hermitas de los barrios venían al gran templo donde era la principal ofrenda presentándose á los sacerdotes los cuales las purificaban con ciertas ceremonias y palabras y quedaban limpias de aquel parto.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Durán, *op. cit.*, Tratado tercero, tercer mes del año, p. 252.

¹⁴⁷ *Ídem.*, Tratado tercero, cuarto mes del año, p.255.

¹⁴⁸ Aunque desconozco si exista relación alguna, o sólo se trate de una coincidencia, es interesante el hecho de que el nombre de dichos tamales es casi homófono para la palabra utilizada para definir al hijo último o más pequeño *xocoyotl*.

¹⁴⁹ Durán, *op. cit.*, Tratado tercero, cuarto mes del año, p.255.

Lo anterior se puede observar gráficamente en la lámina 23 Del *Códice Borbónico* (Fig. 13), en la cual se puede ver en primera instancia (parte superior izquierda) a un sacerdote de Tláloc, con el cuerpo teñido de negro, acompañado por una cinta en la cabeza y un *tlaquechpanyotl*, quien porta una bandera de papel, y delante de él, un hombre que porta unas tiras de papel salpicadas de *ulli*, denominadas como *amateteuitl*¹⁵⁰ las cuales eran colgadas de unas varas llamadas *matlacuahuitl*, mismas que tenían una función importante en los rituales sacrificiales de niños, tal como era el caso de la fiesta realizada en *Atlcohualo* o *Cuahuitl Ehua*.¹⁵¹

Dicho personaje, lleva a cuestas a un niño que sería sacrificado en el cerro de Tláloc. Debajo de ellos, se registró a una madre con el niño a cuestas, llevando en sus manos una canasta con los tamales de ofrenda y a un hombre delante de ella portando madera, o cáñamos amarrados, muy similares a los que se utilizaban en la ceremonia del Fuego Nuevo, tal como fue registrada en la lámina 32 del mismo documento, y de la cual Durán refiere eran astillas de tea largas y gruesas, preparadas para la celebración, empero de las que no menciona para qué eran utilizadas, aunque es posible que fueran donadas al templo.

Posteriormente, en el templo de Huitzilopochtli las madres ofrecían el niño al sacerdote, quien con una navaja de piedra, le sacrificaba la oreja y el glande, para acto seguido ofrendar la navaja a los pies de la deidad, siendo de esta forma, la primera punción sacrificial que recibía el recién nacido, así como la primera ofrenda de su propia sangre. Para el finalizar el acto, la madre solicitaba nombre para su hijo, y el sacerdote se lo asignaba.

¹⁵⁰ Contel, José, "Tláloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice Borbónico*, en: *Itinerarios*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Varsovia, v.8, 2008, p.156

¹⁵¹ Al respecto: Rodríguez Figueroa, Andrea B., *Paisaje e im aginario c olectivo d el A ltiplano C entral mesoamericano: El p aisaje ritual e n A tl C ahualo o C uahuitl E hua s egún l as fuentes s ahaguntinas*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, FFyL, 2010. Referente a los rituales sacrificiales en la veintena de *Huey Tozoztli* véase: Díaz Barriga, *op. cit.*, pp.198-199 y ss.

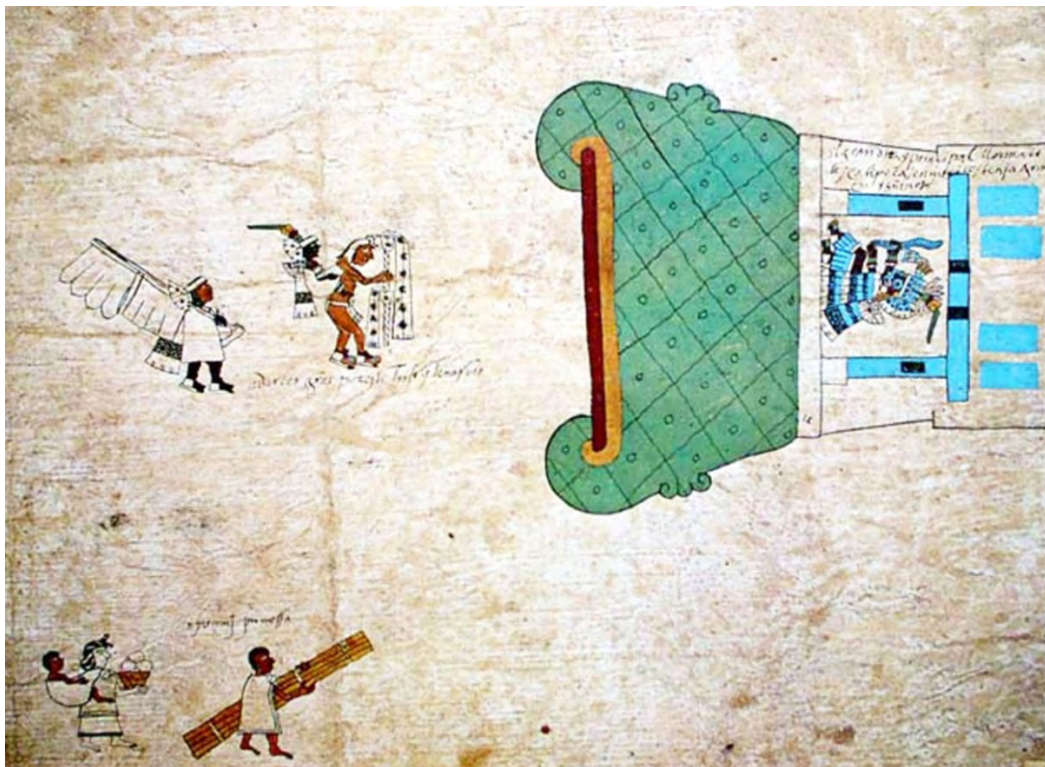


Fig. 13. Rituales de *Huey Tozotli*. *Códice Borbónico*, Lámina 23.

En la misma ceremonia, los padres de los niños realizaban también ciertos actos rituales relacionados con los cultivos

Hacían pues una cerimonia este dia que iban á las sementeras que la solenidad pasada que fue como preparación de esta y fue la punzadura pequeña á donde santificaron las milpas y sementeras y muy de mañana juntos en escuadrones arremetían á estas sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeño ó grande si lo había una mata ó dos y con aquello en las manos unos iban al templo y echábanlo allí otros las arrojaban en los parladeros ó metideros que decimos otros en las calles cada uno como tenía la devoción y su agüero le inclinaba y luego se iban á sus casas y sacrificase y se punzase los lugares dichos á cuya causa le llamaban la gran punzadura por que se sacrificaban los grandes y los chicos.¹⁵²

Para concluir, había otra ceremonia registrada únicamente por Sahagún y en la cual no se mencionan las edades de los participantes, aunque con toda probabilidad se trataban de niños de todas las edades. El acto ocurría al finalizar las danzas realizadas durante los festejos de *Toxcatl*, cuando los sacerdotes de Tezcatlipoca daban unas cuchilladas a los niños y niñas en el pecho,

¹⁵² *Ídem.*, p. 256.

estómago, brazos y muñecas, a la manera, según el fraile, de como “herraban a las ovejas.”¹⁵³ Era entonces que con los ritos expuestos que a los niños se les iba integrando en los quehaceres religiosos de su grupo, pues mediante esta forma, se les instruía y preparaba para las actividades litúrgicas que realizarían.

Los primeros años de vida de un infante nahua. A manera de corolario

Habiendo presentado diversos aspectos en torno al embarazo, parto y conformación de los infantes, así como algunos rituales a los que eran sometidos, es aún necesario describir brevemente cómo eran los primeros años de la vida del niño, antes de ser incorporado del todo a las labores de la sociedad nahua. A este respecto, se debe señalar que lamentablemente, en las fuentes existe muy poca información al respecto, y de hecho, no será sino hasta después de los tres años cumplidos que se les registre en documentos como es el caso del *Códice Mendocino*.

Por otro lado, en varios códices se representó gráficamente a algunos niños y niñas, en la mayoría de los casos de forma secundaria, como acompañantes de sus madres, o de sus parientes. Por ejemplo, se les puede encontrar en documentos coloniales como es el *Códice Azcatitlan*, en donde son transportados por sus madres en los momentos de la migración,¹⁵⁴ e igualmente, se les registró presenciando actos rituales importantes como fue el encendido del fuego nuevo, en el *Códice Borbónico*.¹⁵⁵ (Véase Fig. 14).

Llama la atención también, que en algunas escenas de dicho códice, en lo referente a las fiestas de las veintenas, los niños pequeños fueron pintados como participantes activos de los rituales, ya fuera siendo llevados por sus madres a la espalda, o en ocasiones actuando ellos mismos, tal como se puede apreciar en las veintenas de *Xocotl Huetzi* y *Quecholli*.¹⁵⁶ (Fig.18 y 22) Lo anterior nos demuestra que los niños y las niñas desde pequeños ya eran considerados parte integral de la sociedad, y su presencia tenía importancia dentro del mundo espiritual, ya que al ser parte activa de los rituales, podría atraer consecuencias determinantes para su buen funcionamiento.

¹⁵³ Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p.198.

¹⁵⁴ V.g. *Codex Azcatitlan Facsimil y comentario*, Ed. fasc., preparada por Michel Graulich, Leonardo López Lujan y Dominique Michelet, Paris, Bibliotheque Nationale de France y Société des Américanistes, 1995, f.11.

¹⁵⁵ *Códice Borbónico Códice Borbónico. El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del fuego nuevo*, ed. facs., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Austria-España-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F. C. E., 1993, lám. 34.

¹⁵⁶ *Códice Borbónico, op.cit.*, láms. 29, 33.



Fig. 14. Familia observando el encendido del Fuego Nuevo. *Códice Borbónico*. Lámina 32 (detalle). Todos portan una máscara elaborada con maguey, además, a los niños no les dejaban dormir, pues en caso contrario se podían transformar en ratones. Al respecto: Sahagún, *op.cit.*, lib. VII, Cap., X, pp.711-712.

Ahora bien, desde sus primeros días, los infantes eran integrados a su grupo parental, dentro de un entorno en gran medida femenino, debido a que dadas las condiciones y exigencias sociales, los hombres se mantenían durante gran parte del día fuera de la casa familiar, correspondiendo entonces a las mujeres el cuidado de los niños pequeños.¹⁵⁷ En este sentido, los niños pasarían la mayor parte del tiempo junto a sus madres y hermanas, así como otras parientes cercanas, dado que, tal como señala Kellogg, los niños nacían dentro de una familia nuclear, pero funcionaban en un mundo más amplio de grupos domésticos multifamiliares.¹⁵⁸

Era pues, que mediante la interacción con sus parientes, que el infante iba adquiriendo el conocimiento, aprendiendo posiblemente a través del juego, y las pláticas recibidas de sus

¹⁵⁷ Recuérdese que el propio término de *Conetl* utilizado para definir a los infantes, refiere a lo femenino y materno. Véase el capítulo anterior.

¹⁵⁸ Kellogg, “Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación” en: David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p.102.

familiares, las formas de comportamiento socialmente esperado.¹⁵⁹ Lo anterior le iría preparando para conformarse como un ser activo dentro de su comunidad.

Es posible que al igual que entre muchas comunidades indígenas, al poco tiempo de que los niños comenzarán a caminar, se les fuera pidiendo que ayudaran en las labores domésticas, realizando pequeñas tareas, aunque siempre bajo la supervisión de la madre. De esta forma, los niños irían ganando habilidades, las cuales se daban mediante su participación directa en el trabajo, además del entrenamiento formal que recibirían más tarde.

¹⁵⁹ Vigotsky, *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1995; También: Mayer, *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, Londres, Routledge, 2004, pp.33-50.

3. Conetl, Conetontli, y Conepil. (Del destete a los rituales de paso en *Izcalli*).

A partir de que los niños eran separados de su madre por medio del destete, lo que ocurría alrededor de los tres o cuatro años de edad,¹ iniciaban su participación directa en el medio social a través de su incorporación en el trabajo colectivo, primeramente en las actividades laborales realizadas dentro de su grupo parental o doméstico, para posteriormente ser agregados a unidades sociales mayores como eran el *tlaxilacalli* y el *calpulli*.

Como se mencionó en el capítulo anterior, el acto de dejar de recibir la leche materna tenía diferentes connotaciones importantes dentro de la concepción de la niñez, ya que era a partir de ese momento, cuando se finalizaba el lazo estrecho entre la madre y su hijo, a la vez que éste comenzaba a ingerir los alimentos de la tierra, que se formalizaba un cambio ontológico que conllevaba a que el niño iniciara una nueva etapa de vida, la cual, se encontraba enmarcada básicamente con el comienzo de su admisión en las actividades sociales.

Durante el periodo los individuos dejaban de ser considerados seres incompletos² y se les asignaban nuevos roles de acuerdo a sus capacidades, habilidades, diferenciación sexual y posición social. Asimismo, desde ese momento, los niños y las niñas comenzaban a adquirir nuevas herramientas sociales, mediante su participación activa dentro de las faenas cotidianas, así como por medio de su interacción con los diferentes actores sociales con los que compartían la vida cotidiana.

En sí, se trataba de un periodo importante dentro de la vida del individuo, pues como se ha establecido en los estudios sobre el desarrollo humano, en estas edades los niños comienzan a manifestar aspectos importantes como son el progreso de habilidades cognitivas, sobre todo en cuanto a la capacidad nemotécnica y el lenguaje, fundamental este último para los procesos de socialización, e igualmente, el aumento de fuerza y el mejoramiento de sus habilidades motrices finas y gruesas, les permiten realizar más actividades. Además, el niño en esta etapa va

¹ Lo anterior en la mayoría de los casos, sin embargo, podía ocurrir que la lactancia se extendiera hasta momentos posteriores. *Cfr.* de las Casas, *Apologética historia sumaria*, Sic Editorial, s/a, t.II. cap. CCXIX, p. 3086, edición digital en: <http://www.ellibrototal.com> (consulta mayo de 2012). También: Zorita, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, Segunda parte, cap. doce, p. 371.

² Véase capítulo anterior.

consolidando su identidad de género, se incrementa su independencia, la iniciativa, el autocontrol y el autocuidado.³

Por dicha razón, los niños y las niñas se encontraban en un momento intermedio, debido a que aún no eran del todo autosuficientes, y seguían requiriendo los cuidados de sus parientes mayores, a la par que iban aprendiendo los valores culturales necesarios para ser independientes.

Niñez y familia (trabajo y educación en el grupo doméstico)

Al igual que ocurre hoy en día en diversas comunidades indígenas, los niños de estas edades comenzaban a realizar labores de apoyo dentro del trabajo doméstico, a la par de que se les iba instruyendo por medio del consejo.⁴ Los niños y las niñas, en contra de lo que se pensaba hasta hace algunos años, no eran entes pasivos o simples espectadores sino que, por el contrario, eran actores sociales, y su presencia en las tareas cotidianas formaba parte importante dentro del desarrollo de la vida comunitaria y familiar.

En los parámetros culturales de los nahuas prehispánicos, al igual que de otros grupos indígenas tanto contemporáneos como antiguos, el trabajo y la participación en él eran elementos fundamentales dentro de la composición social, por ejemplo, entre los nahuas de Guerrero es a través del trabajo comunal o *tequio* que se van construyendo las relaciones sociales del grupo,⁵ y tal como señalara Sugiura: "... la vida diaria giraba en torno de la organización del trabajo, a la que se subordinaba cualquier otra forma de actividad".⁶ Es por ello que la primera educación de los niños giraba en torno a su colaboración en las labores económicas, así como también dentro de las actividades religiosas, y las costumbres tradicionales, lo que a la larga permitía que niños y niñas se integraran a un modelo social predeterminado.

En este sentido, la socialización de los niños comenzaba por medio de dos procesos principales, el primero consistía en la instrucción formal del conocimiento, la cual era brindada a

³ Véase: Papalia, *et. al.*, *Desarrollo humano*, 9ª ed., México, McGraw Hill, 2005, pp.12-13. También: Garduño y Guerra, *Una educación basada en competencias*, México, ediciones SM, 2008, 54-55.

⁴ Por lo general, los niños y las niñas en las sociedades agrícolas participan activamente en el trabajo doméstico, ayudando en la medida de sus posibilidades a la manutención de su grupo. Al respecto: Stearns, *The history of Childhood in a Global Context*, Texas, Baylor University Press, 2005, pp.15 y ss.

⁵ Al respecto: Good, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.36, 2005, p.92. Sobre su importancia dentro de las relaciones familiares entre los nahuas de Huitzalan, véase: Taggart, "'Ideal' and 'Real' Behavior in the Mesoamerican Nonresidential Extended Family" en: *American Ethnologist*, v. 2. n. 2, 1975, pp.347-357.

⁶ Sugiura, "Tecnología de lo cotidiano" en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda (comps.) *Temas Mesoamericanos*, México, INAH, 1996, p. 54.

través de las enseñanzas verbales dadas por los padres u otros parientes, y en un segundo lugar, mediante la experiencia y participación dentro de las actividades económicas y sociales.

Desde temprana edad los padres, en conjunto con los demás miembros del grupo parental o doméstico, quienes también figuraban como agentes de socialización,⁷ inculcaban primero con el consejo y la palabra, y después a través del ejemplo y la práctica, las diferentes labores económicas y religiosas propias de su familia.

Para los nahuas, los términos utilizados al referirse al proceso de crianza y enseñanza eran los de *izcalli* y *huapahua*, siendo el primero de ellos utilizado por lo general para señalar el crecimiento físico,⁸ mientras que el segundo correspondía a la crianza, posiblemente en un sentido más intelectual o moral. Con referencia a este mismo, López Austin menciona que: “*Huapahua* significa también “endurecer”, fortalecerse”, “consolidarse”, “endurecerse”, “atiestarse”, y sin duda se relaciona con la idea de que el niño es un ser que nace líquido (*ocatl*) y que a partir de los cuidados maternos va solidificándose”.⁹

Ambos términos aparecen juntos en textos relativos a la educación, por ejemplo en los adagios presentes en el libro VI del *Códice Florentino* se encuentra el correspondiente a la buena enseñanza:

Ipal nonixpatlahua

Iquac mitoa intla aca ipiltzintli, itelpuch anozo zan **itlahuapahual huel** quihuapauh, huel **oquizcali**, auh ye ic yectenehualo in ipampa in inezcaliliz, auh ye no ic yectenehualo in pilhua, manozo in tehuapahuani, oc itechpa mitoa: ipal nonixpatlahua; niteixpatlahua titeixpatlahua.¹⁰

Por él se ensancha mi cara

Dícese del que ha criado bien a su hijo o a su hija, o simplemente a un alumno; lo educó bien, y por esa educación tiene buena fama, se habla bien del padre o del educador; dícese en este caso: por él se ensancha mi cara.¹¹

⁷ Es ampliamente reconocido en los estudios sobre la socialización que tanto los padres, parientes, maestros e iguales son agentes de socialización para los niños, sin embargo, debe tenerse presente que sin duda son los padres quienes tienen un mayor impacto dentro de dicho proceso, al respecto: Grusec y Davidov, “Socialization in the Family: The Roles of Parents”, en: Joan E. Grusec (edit.) *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Nueva York, The Guilford Press, 2007, p.284.

⁸ El término significa también avivar, animar, vivificar, elevar, desarrollar, hacer crecer, alimentar, madurar, véase: López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguntinos*, México, IIA-UNAM, 1985, p.9. También cfr. Wimmer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.) *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Códice Florentino*, 190r, en Díaz Cántora, Oraciones, *Adagios, Adivinanzas y Metáforas: Libro Sexto Del Códice Florentino*, México, UNAM, 1995, p.89. Las negritas son mías.

¹¹ *Ídem.*, p.110.

En este caso resulta significativo que se empleen los dos verbos relacionados con la crianza y la educación: *izcalli* y *huapahua*, utilizados con el propósito de denotar la buena crianza en el sentido físico (el primero de éstos), y también en el moral,¹² correspondiendo entonces a una formación integral.

La acción del aprendizaje podría encontrarse directamente relacionada con la enseñanza del trabajo, y la participación dentro de las actividades cotidianas del grupo parental o doméstico, tal como se puede llegar a deducir por analogía de los datos obtenidos por Catherine Good entre los nahuas de Guerrero, en donde distingue que el concepto de *huapahua* se encuentra relacionado con la circulación del trabajo, a este respecto la investigadora enfatiza:

...el concepto de *huapahua* se extiende, además, a lo que yo llamaría la transmisión de la cultura: enseñar a un niño a hablar y a trabajar en las tareas apropiadas, instruirlo en la vida ritual y el comportamiento correcto en situaciones sociales. En el sentido amplio, *huapahua* significa transformar al niño en una persona social de acuerdo con los valores culturales propios.¹³

Era por medio de la participación en el trabajo que los niños y las niñas iban preparándose para su vida adulta, e igualmente adquirirían el conocimiento cultural, no únicamente por medio de la transmisión formalizada de los datos (en un sentido verbal y pasivo), sino también a partir de diversas asociaciones de aprendizaje, incluyendo la experiencia visual, auditiva y táctil. A este respecto Baxter menciona: “Las técnicas formalizadas de instrucción juegan un papel importante dentro de la socialización de los niños, pero más a menudo, el aprendizaje se da por medio de la experiencia”.¹⁴

Por otra parte, la observación de las tareas realizadas por los padres, así como las actitudes (palabras, directrices y comportamiento) que éstos tomaban respecto a sus hijos, eran también formas importantes dentro de la enseñanza de valores culturales, ya que por ejemplo, era mediante estos actos que se incorporaban y modelaban los roles de género,¹⁵ pues tal como señalan Campbell y Friedman, los niños y las niñas van haciendo inferencias sobre el significado

¹²Cfr. Díaz Cántora, *op.cit.*, p.110, nota 158.

¹³Good, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n.36, 2005, p.288.

¹⁴Baxter, *The Archeology Of Childhood: Children, Gender, And Material Culture*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005, p. 30. Traducción propia.

¹⁵*Idem.* p.31.

y las consecuencias del comportamiento de género a través de la observación y de la interacción social.¹⁶

Ahora bien, un aspecto que se tiene que tener presente es que dentro de la sociedad nahua, el trabajo y las tareas domésticas se encontraban estructuradas en torno a las relaciones de género, formando desde temprana edad una división de las actividades que realizaban los niños. Sin embargo, la vida de los infantes era relativamente similar, y durante sus primeros años, a partir de que empezaban a caminar, y hasta el destete, tanto los varones como las niñas comenzaban a realizar el mismo tipo de apoyo en casa,¹⁷ aunque tal como se infiere de las investigaciones etnográficas contemporáneas, es posible que las niñas tuvieran que dedicar una mayor cantidad de tiempo a este tipo de labores domésticas.¹⁸

Es importante resaltar que durante este periodo, los niños y las niñas aún continuaban inmersos en una dinámica doméstica realizada dentro de los límites de su complejo habitacional, el cual, como se ha mencionado en el capítulo anterior, era un espacio fundamentalmente femenino, pues como refiere Pilar Gonzalbo: “la casa es un producto cultural de la mujer; no sólo es su espacio más propio porque la haya confinado la voluntad masculina, sino porque ella es su creadora”.¹⁹

Para los nahuas antiguos, la casa familiar no era únicamente el espacio en donde acontecía la vida familiar, sino que también era concebida como el lugar en donde la cohabitación brindaba la unidad e identidad común de los miembros de determinado grupo doméstico, que la mayor cantidad de las veces se conformaba por una unidad multifamiliar o de familia compleja, compuesta por tres o más parejas de casados que compartían un mismo

¹⁶ Campbell y Friedman, “The socialization of gender” en: Joan E. Grusec (edit.) *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Nueva York, The Guilford Press, 2007, p. 562.

¹⁷ Cfr. Lipsett-Rivera, “Model Children and Models for Children in Early Mexico” en: Tobias Hecht (edit.) *Minor Omissions. Children in Latin American History and Society*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2002, p.56.

¹⁸ Lo anterior con base en los registros etnográficos procedentes de las tareas realizadas por los niños en comunidades mayas. Vid. Kramer, *Maya Children. Helpers at the farm*, Londres, Harvard University Press, 2005, pp. 99 y ss. También: Gaskins, “La vida cotidiana de los niños en un pueblo maya: un estudio monográfico de los roles y actividades construidos culturalmente” en: Lourdes del León Pasquel (coord.) *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*, México, CIESAS, 2010, p. 64. En estos estudios resulta muy interesante el hecho de que el trabajo en el hogar por parte de las niñas va en incremento conforme a la edad, mientras que en contraparte, los varones con el paso del tiempo van destinando cada vez menos su tiempo para este tipo de actividades. Lo anterior, tal como se irá viendo más adelante, ajustaría bastante bien con lo que ocurría con el caso nahua del siglo XVI.

¹⁹ Gonzalbo, *Introducción a la vida cotidiana*, México, Colmex, 2006, p. 186.

conjunto de viviendas.²⁰ Al respecto, fray Juan de Torquemada describía las casas de la ciudad de México-Tenochtitlan de la siguiente manera: “Dícese de esta ciudad que cuando entraron los españoles en ella tenía ciento y veinte mil casas y en cada una tres y cuatro y hasta diez vecinos...”²¹

Las palabras en náhuatl referentes a la familia, se encontraban directamente relacionadas con la residencia en común, tal como lo describió Pedro Carrasco: “*cencalli* (“una casa”), *cemithualtin* (“aquellos de un solo patio”), *techan t laca* (“gente en la vivienda de alguien”), *cenyeliztli* (literalmente, “una estancia”).²² A lo que habría que agregar: *chanpilhuan* (“casa de los que tienen hijos”).²³ En todos estos casos, queda implícito que la idea de familia correspondía ampliamente al concepto de cohabitación en torno a un mismo espacio común, independientemente de la cantidad de familiares que habitaran en él.²⁴

Es preciso decir que en la mayoría de los casos, el diseño residencial en las ciudades nahuas comprendía una o varias construcciones como casa habitación, muchas de ellas en torno a un patio compartido.²⁵ De lo anterior, Juan Bautista Pomar registró que: “La mayor parte de ellas tienen su patio, y á la redonda de él los aposentos que han menester, en que tienen sus

²⁰Cfr. Kellogg, *op. cit.*, p.103. También Carrasco, Pedro, “Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI”, en *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, UNAM, México, v.18, 1982, pp.152-153. y León-Portilla, “La institución de la familia náhuatl prehispánica”, en *Cuadernos americanos*, UNAM, México, año XXVI, v. CLIV, septiembre-octubre, 1967, p. 143.

²¹ Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales...*, edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., v.I, México, IIH UNAM, 1975, Lib. III, Cap. XXIII, p.399.

²² Carrasco en Kellogg, *op. cit.*, p. 103. También *cfr.* Lockhart, *The nahuas after de Conquest: A social and cultural history of the indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p.59.

²³ El término aparece registrado en el diccionario de Cortés y Zedeño, en: Wimmer, *op. cit.*, la traducción es mía. Good registra aún la prevalencia de términos similares entre los nahuas de Guerrero, quienes para hacer referencia al grupo doméstico emplean los términos “*san cecnic*” (“están juntos como uno”), “*san ce hueyecateh*” (“son sólo uno grande”), “*san cecancateh*”, (“son sólo uno, juntos en un solo lugar, o allí están como uno, aunque son muchos, en un solo lugar”). Good, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n.36, 2005, p.92. Similar a lo anterior también entre los nahuas de Veracruz véase Sandstrom, “Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del Norte de Veracruz” en: David Robichaux (Comp.) *Familia y par entesco e n México y Mesoamérica. Unas m iradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p.146.

²⁴ Al parecer la existencia de este tipo de conformación familiar cuenta con una larga trayectoria en Mesoamérica y ha sido reportado en una gran diversidad de sitios, así como en diferentes temporalidades. *Vid.* Robichaux, “Introducción” en: David Robichaux (Comp.) *Familia y par entesco e n México y Mesoamérica. Unas m iradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp.36-36.

²⁵ Al respecto: Valero, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*, México, INAH, 1991, p. 74. Alcántara Gallegos, “Los barrios de Tenochtitlán. Topografía, organización interna tipología de sus predios” en: Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, F.C.E., Colmex, 2004, p. 173. Kellogg, *op. cit.*, p.111. También: Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, F.C.E., 1999, pp.619-620.

dormitorios y recibimientos...”²⁶ En dicho espacio comunal, se realizaba la interacción entre los habitantes del grupo doméstico, además de ser el lugar en donde se hacían diversas actividades económicas, religiosas y sociales.

Tal como notara Lockhart, en los documentos coloniales es frecuente la presencia del difrasismo “*in quiahuatl, in ithualli*” (en la puerta,²⁷ en el patio), utilizado para designar al grupo doméstico, lo cual denotaría la importancia del mismo en torno del cual se gestaba la vida cotidiana.

El patio central era el lugar en el que el grupo realizaba las labores necesarias para su supervivencia, las cuales, dependiendo de la condición social del mismo, estarían encaminadas a la manutención, tales como eran la preparación de alimentos o la fabricación de los diversos utensilios domésticos, así como la elaboración de productos destinados al intercambio.

Es de suponer que dicho espacio era también el lugar en donde los niños de pequeña edad comenzaban a realizar sus primeras incursiones exploratorias, y asimismo, el sitio en el que interactuaban primeramente con sus hermanos o primos mayores, a la par de que sería también en donde comenzarían a efectuar los trabajos que les encomendaban los padres.

Ahora bien, el trabajo realizado dentro del complejo habitacional se debía encontrar estructurado en torno a las labores de los adultos, enfocadas directamente a las necesidades inmediatas de la familia, en las cuales, poco a poco los niños y las niñas irían formando parte, así como dentro de las actividades sociales y religiosas, sobre todo a partir de los tres años, aumentando sus roles y niveles de participación en cuanto fueran incrementando sus habilidades.

Quizás la fuente que contiene una mayor cantidad de datos sobre esta etapa de la niñez y su participación dentro de las faenas cotidianas, así como de la enseñanza dada por los padres a sus hijos es el *Códice Mendocino*, cuya gran ventaja es la de registrar año por año las labores realizadas por los niños y las niñas.

Llama la atención que en dicho documento, se haya omitido información referente al grupo de edad precedente, es decir que después de registrar las acciones relativas al nacimiento: baño ritual y presentación al templo (lám. 57r) ver (Figs. 10 y 11), el *tlacuilo* salta directamente a los tres años (lám. 58r), sin lugar a dudas debido a que durante los primeros años de vida del

²⁶ Pomar, “Relación de Texcoco” en: Miguel León-Portilla (ed.) *Literaturas Indígenas*, México, Promexa, 1991, p.689.

²⁷ Carochi lo define como zaguán, en Wimmer, *op.cit.*, aunque Lockhart lo traduce como “la salida”, Lockhart, *The nahuas after de Conquest: A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p.59.

infante, éste realizaba pocas actividades económicas, además, tal como ha quedado referenciado en algunas etnografías,²⁸ a los niños pequeños todavía no se les educaba (de manera formal), pues como ya ha sido mencionado en el capítulo anterior, aún no contaban con la presencia total de sus entidades anímicas, y por ende, no habían demostrado tener la capacidad de comprensión necesaria.

En la lámina 58r. de dicho documento (Lám. 2), el *tlacuilo* registró lo relativo a la educación de la niñez a partir del momento en el que los padres empezaban a enseñarles las labores que tendrían que desempeñar. Tanto en la lámina mencionada como en las subsiguientes, (hasta llegar a los catorce años). (Láms. 3 a 4), se detalló la edad de los infantes utilizando el sistema de numeración convencional indígena, añadiéndose también la cantidad de alimento que se les autorizaba ingerir, la cual iba en aumento con la edad: a los tres años comían media tortilla, (Lám. 2a), a los cuatro y cinco años, una tortilla, (Lám. 2b y 2c) y de los seis a los doce años podían comer una tortilla y media. (Láms. 2d, 3, 4a y 4b)²⁹

Un elemento que llama la atención en la lámina en cuestión es la disposición de los niños y las niñas con respecto a los padres, aspecto que se denota a lo largo de toda la foja, en la cual el *tlacuilo* registró a los varones dando la espalda a su padre, mientras que por el otro lado, las niñas permanecen en todos los casos (incluyendo las láminas subsiguientes) viendo de frente a su madre.

Mucho se podría especular al respecto, sobre todo atendiendo a que lo anterior no fuera algo fortuito sino intencional por parte del autor de la obra, pues tal como señala Johansson, “La posición de un elemento con respecto a otro puede ser repertoriada y constituir un ideograma con valor semántico”.³⁰ En dicho caso, posiblemente nos encontramos ante una información relativa a la concepción del género, la cual denotaría una mayor individualidad económica en el caso de los varones, en contraparte de una excesiva vigilancia hacía las niñas, aspecto que no resulta del nada extraño al considerar la información referente a la educación que recibían ellas, quienes

²⁸V. g. Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI., 1974.

²⁹ Evidentemente se debía de tratar de la “medida ideal” de alimento, sin considerar el acompañante, es decir, se comería dicha cantidad de tortilla pero acompañada de otros alimentos como el frijol, u otros.

³⁰ Johansson, “La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n. 32, 2001, p.115.



Fig. 15. *Códice Florentino*, Lib. IV, Cap. 15, f.36v. De los nacidos en el signo *Ce Malinalli*, a los que les nacerían muchos hijos.

según las fuentes no podían estar solas y tenían que en todo momento mantenerse acatadas y guardadas.

Así, tal como se ha mencionado, las niñas que aparecen en las láminas en cuestión fueron registradas de frente a sus madres, escuchando su charla y mandato, mientras que los varones sólo serán representados en actitud de sumisión y acatamiento de frente a los padres en las láminas referentes a los castigos que recibirían cuando eran mayores. (Lám. 3)

Otra particularidad a resaltar en dicha lámina es la correspondiente a la vestimenta y los atributos con los que fueron representados los niños de ambos sexos, tal como fue la desnudez o la ausencia del máxtlatl en el caso de los varones. Al respecto, los datos proporcionados por los cronistas corroboran la información presente en el códice, siendo además una particularidad que fue resaltada y comparada con la antigua forma de crianza referida por los autores clásicos como fueron Aristóteles y Platón.³¹ Sobre esto Torquemada registró:

De los indios de esta Nueva España decimos criar sus hijos, desde que nacen, tan pobres y desnudamente, que apenas tenían una manta con que cubrirlos, no porque le faltase a la gente poderosa y que podía, sino porque los niños se criasen fuertes y sin achaques.³²

Igualmente, los *tlacuilos* del libro IV del *Códice Florentino*, registraron a los niños desnudos, tal como se puede apreciar en las fojas 36v. y 62r. de dicho documento (Figs. 15 y 16). En general, a los varones durante esta etapa se les cubría

³¹Vid. Torquemada, *op. cit.*, v. IV, Lib. XIII, Cap. XXVI, pp.224-227. Por su parte, Landa también registra que los niños pequeños mayas eran criados desnudos hasta la edad de cuatro o cinco años, edad a la que se les daban “unos listoncillos” o máxtlatl a los varones y a las niñas las comenzaban a cubrir de la cintura abajo. Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin, Madrid, 2003, p.106.

³²Torquemada, *op. cit.*, Lib. XIII, Cap. XXVII, pp.229-230.

únicamente con la *tilmatl* o manta atada al hombro, aspecto que se puede corroborar en el *Códice Mendocino*, y no sería hasta cumplir los siete años de edad, posteriormente a que pasaran por el ritual realizado en la veintena de *Izcalli* que podrían comenzar a utilizar el *máxtlatl*.³³ Asimismo tanto los padres como los niños fueron pintados con el cabello corto, siendo significativo que el cabello largo (peinado de diversas formas), era utilizado únicamente por hombres de mayor jerarquía social, o por los jóvenes guerreros y los alumnos del *Telpochcalli* o *Calmeccac*.

Por su parte, las niñas fueron representadas utilizando el cabello corto hasta la edad de doce años, en contraparte de las madres que portan el peinado característico del Altiplano central (consistente en la utilización de dos trenzas amarradas alrededor de la cabeza). Igualmente ellas fueron registradas llevando únicamente un *huipil* a los tres años de edad, (Lám. 2a) y a partir de los cuatro años además de dicha prenda ya se les permitía usar una pequeña falda o *cueitl* (Lám. 2b), la cual al parecer llegaba arriba de las rodillas durante el cuarto año, y después hasta la pantorrilla. (Lám. 2c).³⁴

Resulta interesante señalar las continuidades de dichos patrones culturales presentes en comunidades indígenas del siglo XX, por ejemplo, Nancy Modiano en su etnografía realizada en Chenalhó y Zinacantán durante la segunda mitad de dicho siglo registró lo siguiente:

...los niños chiquitos usan sólo un huipil; los varoncitos no reciben sus primeros calzoncillos (o pantalones) hasta que tienen por lo general seis o siete años. Las niñas pueden seguir usando sus faldas infantiles especialmente si fueron tejidas con ese propósito, durante la fase de sus pininos, pero entre la mayoría de las tribus se les viste con un huipil hasta la rodilla y ajustado con un cinturón, hasta que se les ponen las faldas normales, hacia la edad de ocho años.³⁵

Aspectos similares han sido reportados en diferentes grupos, por ejemplo, en la década de los treinta del siglo XX, Basauri registró que los niños huaves andaban desnudos hasta los doce años, pero que los mayores usaban un “taparrabo” y un lienzo en la cabeza.³⁶ De igual forma, halló datos que permiten sospechar del cambio de vestimenta acorde a la edad entre los nahuas de Ocotepc, Morelos, entre los cuales las niñas comenzaban a utilizar el rebozo hasta los ocho años, y a partir de los doce no se separaban de dicha prenda.³⁷ Treinta años después Butterworth encontró que en

³³*Vid infra*.

³⁴ Aunque podría ser que debido a la postura que mantiene la niña, la falda se encuentre plegada.

³⁵ Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI., 1974, p.80.

³⁶ Basauri, *La población indígena de México*, t.III, México, INI, 1990, p.467.

³⁷ *Ídem*. p. 143.

Tilantongo, Oaxaca, los niños andaban desnudos de la cintura abajo y las niñas utilizaban un vestido largo, pero no calzones.³⁸

Como se puede observar, existe sin lugar a dudas, una continuidad interesante en cuanto a la forma de vestir a los niños. El cambio de vestimenta, tal como se verá más adelante, correspondía a una transformación dentro de la concepción de la niñez, ya que es a partir de que los niños pasaban al siguiente grupo de edad, que se les asignaban connotaciones sexuales, y por ende era importante comenzar a cubrir sus partes nobles, pues era el *máxtlatl* un signo de virilidad.³⁹

De igual forma, a las niñas se les comenzaba a “tapar”, desde temprana edad hasta la llegada de la pubertad, momento en el que se les dejaba crecer el cabello, el cual se dejaba lacio y suleto, para ser amarrado conforme a la forma habitual de las mujeres adultas, en forma de “cornezuelos” a partir de que contraían matrimonio.⁴⁰



Fig. 16. *Códice Florentino*, lib. IV, Cap. 33, f.62r. Una madre mete a sus hijos a la casa el día en que bajan las *chihateteo*. Llama la atención del niño(a) del centro, por el uso de orejeras y cabello largo.

Regresando a las tareas que realizaban los infantes de ambos sexos registradas en la lámina 58r del Códice en cuestión, el *tlacuilo* inicia con los niños y niñas de tres años, (Lám. 2a) quienes a dicha edad solamente escuchan las palabras de sus padres, denotando con ello que a esa edad se comenzaba la instrucción, sin embargo, es a partir de los cuatro años (Lám. 2b) que el autor comienza a asignar labores a los niños, por un lado, el varón fue pintado cargando una pequeña olla con agua, mientras que la madre muestra a su hija el algodón y el hilado.

En los siguientes cuadretes el *tlacuilo* registró varias actividades que

³⁸ Butterworth, *Tilantongo*, México, INI (1990:115). Sobre el tema véase también: Stresser-Peán, *De la vestimenta y los hombres*, México, F.C.E., 2012, p.60.

³⁹ Stresser-Peán, *op. cit.*, p.37.

⁴⁰ *Cfr.* Stresser-Peán, *op. cit.*, pp.135-136 y 141.

tenían que realizar los varones, siempre bajo la tutoría de su padre. A partir de los cuatro años de edad comenzaban a ayudar transportando pequeñas cosas, (Lám.2b) aumentando la carga para el siguiente año en el que ya transportaban leña, y envoltorios de poco peso para llevarlos al mercado. (Lám. 2c). Fray Gerónimo de Mendieta registró que a los niños de primera edad, hasta los cinco o seis años, los acostumbraban a realizar trabajos livianos, cargando cosas ligeras, aumentando las cargas conforme crecían.⁴¹

Así, en las muestras óseas procedentes de Xochimilco, se encuentra la presencia de nódulos de Schmorl, lesión relacionada con la carga de objetos pesados sobre la espalda, y la cual se halló también en individuos subadultos, tanto en las vértebras dorsales como en las lumbares, lo que evidencia la participación de los niños y jóvenes en dicha actividad, así como en las labores agrícolas como era el barbecho del terreno.⁴²

En general se puede proponer que los niños de estas edades realizaban diversas diligencias de apoyo, muy similares a las que continúan realizando en diversas comunidades, por ejemplo, Nancy Modiano registró cómo los padres de Chamula y Zinacantán empezaban a enseñar a sus hijos a trabajar desde la infancia, pidiéndoles primero realizar cosas sencillas: “Tan pronto como los niños demuestran ser capaces de cumplir órdenes simples, quizás hacia los tres años de edad, se les manda a realizar tareas sencillas, tales como traer una vara de leña para el fogón”.⁴³

Aspectos similares han sido reportados también para varias comunidades nahuas, por ejemplo, en Tepoztlán, a partir de los cinco años que los niños comenzaban a realizar tareas como cargar pequeñas cosas o a realizar mandados, y se esperaba que las niñas comenzaran a realizar este tipo de ayuda aún más chicas.⁴⁴ En San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala, desde los dos años los niños comienzan a apoyar o a dar la “ayuda”, primero realizando tareas sencillas como remover los granos de la mazorca, y conforme crecen incrementan su participación con el cuidado de animales domésticos.⁴⁵ En la Sierra de Puebla ya desde los tres o cuatro años se hace que los niños lleven

⁴¹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Antonio Rubial García, t. 1., México, Conaculta, 2002, lib. segundo, Cap. XX, pp. 227-228.

⁴² Medrano, “Jardines flotantes y actividad ocupacional. Los chinamperos prehispánicos de San Gregorio Atlapulco” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, pp.376-377 y 382-383.

⁴³ Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1974, p.109.

⁴⁴ Lewis, *Tepoztlán Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960, p.75.

⁴⁵ Magazine y Ramírez, “Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico” en: Jennifer Cole y Deborah Durham (ed.) *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p.57.

cargas pequeñas y en ocasiones, a partir de los siete años se les emplea en el campo,⁴⁶ mientras que en Atla se encontró que es desde los cinco años que se les pide cargar cosas, y de los seis en adelante ya ayudan en el campo realizando tareas menores.⁴⁷

A la par, es muy probable que los niños de dichas edades, sobre todo a partir de los seis años, realizaran diversos mandados, además de que comenzaran a salir de la casa en compañía de su padre u hermanos mayores con la finalidad de efectuar diversas actividades fuera del complejo habitacional, de entre las que valdría destacar la ida al mercado, o a la milpa, en donde aprenderían poco a poco las labores necesarias.

Se debe puntualizar que las tareas que los niños realizaban en estas edades aún no eran muy pesadas, tal como se puede suponer con base en el registro osteológico presente en los entierros de infantes en la isla de Xico, en el lago de Chalco, en donde los huesos infantiles comienzan a mostrar evidencias o marcas ocupacionales hasta los siete años de edad.⁴⁸

Por otro lado, en algunas culturas un factor determinado por las relaciones de género es la libertad que se da a los varones para salir del complejo habitacional, dejando que las niñas se mantengan la mayor parte del tiempo dentro de los límites del hogar, del cual sólo salen en compañía de sus madres y hermanos mayores.⁴⁹ Lo anterior ocurría también entre los nahuas, y era parte de la formación de los niños, quienes tenían además de conocer todo aquello relacionado con su futuro trabajo, identificar varios elementos de su entorno, tanto geográfico como social, a la par de saber reconocer especies animales y vegetales, habilidades que tan sólo se alcanzarían mediante su continua exploración.

Un aspecto que debió de ser fundamental en el proceso de aprendizaje era el referente a las faenas relativas a la elaboración del ajuar doméstico. En este sentido, los niños de todas las edades podrían haber participado aprendiendo de sus padres la elaboración y confección de materiales líticos y cerámicos. Existe la posibilidad de que las familias, sobre todo aquellas de escasos

⁴⁶ Chamoux, “El saber-hacer técnicos y su apropiación: el caso de los nahuas de México”, en: *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS, CEMCA, 1992, p.26.

⁴⁷ Montoya, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964, p.103-104.

⁴⁸ Murillo, “Sociedad y salud en la isla de Xico, México” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.146.

⁴⁹ Véase por ejemplo lo referente a las hijas de los señores en Zorita, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, segunda parte, cap. XII: 371-374. Todavía hace algunas décadas se reportaba en los estudios sobre la manera en que los niños y las niñas adquieren el conocimiento de su entorno, como a las niñas no se les permite mucha movilidad, en contraste con los varones quienes desde la antigüedad han tenido una mayor permisividad. *Vid.* Bale, *Didáctica de la geografía en la escuela primaria*, Madrid, Ediciones Morata, 1989, pp.19-21.

recursos, realizaran sus propios utensilios, en especial aquellos relativos a la vida cotidiana⁵⁰ y es de suponerse que dependiendo del ciclo agrícola, hubiera tiempos determinados para su elaboración, momentos en los cuales los padres enseñaran a sus hijos los principios básicos de una alfarería simple, además de la forma adecuada de fabricar herramientas para el trabajo agrícola. Por su parte, las niñas también participaban en la confección de algunos artículos además de los textiles, tales como los cestos o petates elaborados de palma.

En contraste, los hijos de alfareros o especialistas en las diversas artes, igualmente debieron de haber iniciado desde corta edad el aprendizaje de las labores que heredarían de sus padres, en dicho caso los varones tendrían que experimentar con los diferentes materiales, adquiriendo con ello las habilidades necesarias. En el proceso de enseñanza-aprendizaje de la alfarería, es común que los neófitos se inicien con pequeñas tareas, tales como son el amasar el barro y la elaboración de objetos por medio de la utilización de moldes previamente realizados por los maestros.⁵¹ A este respecto Jane Lopiparo dentro de su estudio sobre la participación infantil en la fabricación de figurillas durante el Clásico terminal en la región del Valle de Ulúa, sospecha de que era mediante este tipo de actividades que los niños comenzaran su instrucción.⁵²

En cuanto a los niños *pipiltin*, que a diferencia de los *macehualtin* sus primeros años los debieron de haber vivido al cuidado de sus madres o de otras personas, servidores de la casa encargados de su vigilancia,⁵³ posiblemente también comenzaban a ser instruidos en algunas ocupaciones propias de su condición.

Cuando los hijos de los señores llegaban a la edad de ser enviados al templo de educación, les hacían ciertas amonestaciones, de entre las cuales se da información sobre la importancia del trabajo para los de dicho grupo social:

...Y procurad de saber algún oficio honroso, como es el de hacer obras de pluma y otros oficios mecánicos, también porque estas cosas son para ganar de comer en tiempos de necesidad, mayormente, que tengáis cuidado de las cosas de la agricultura, porque estas cosas la tierra las cría (...) Todas estas cosas procuran de saber y hacer vuestros antepasados; porque, aunque eran hidalgos y nobles, siempre tuvieron cuidado de que sus tierras y

⁵⁰Cfr. Sugiura, "Tecnología de lo cotidiano" en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda (comps.) *Temas Mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

⁵¹ Información recolectada mediante observación participante realizada en Santiago Matatlán, Oaxaca, mayo de 2004.

⁵² Lopiparo, "Crafting Children: Materiality, Social Memory, and the Reproduction of Terminal Classic House Societies in the Ulúa Valley, Honduras" en: Traci Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, The University Press of Colorado, 2006, p.160.

⁵³ Zorita, *op. cit.*, segunda parte, cap. XII, p. 371. Escalante, *Educación e ideología en el México Antiguo*, México, El caballito, SEP, 1985, pp.16-17.

heredades fuesen labradas y cultivadas. (...) Porque si solamente tuvieses cuidado de tu hidalguía y de tu nobleza, y no quisieres entender en las cosas ya dichas, en especialmente en las de la agricultura, ¿con qué mantendrás a los de tu casa? Y tú, ¿con qué te mantendrás a ti mismo?.⁵⁴

A pesar de que las palabras anteriores revelan los valores ideales de lo que se consideraba que debían de aprender a hacer los niños, podrían ser una muestra de que independientemente de la condición social, los hombres tenían que incursionar en algunas actividades económicas, con lo cual es de suponer que ya desde poca edad, además de recibir amonestaciones, los *pipiltin* también tenían que ir colaborando en las mismas.

Los varones de todos los sectores eran educados en las diversas actividades económicas del grupo como la agricultura, la alfarería, la pesca, la cacería, o el arte plumario, entre otras, que les permitían interactuar directamente con los miembros de unidades sociales mayores y les preparaban para desempeñarse en los trabajos propios de su género, relacionados con la producción y adquisición de productos alimenticios, así como con lo militar, ritual, mercantil, artesanal, y administrativo.⁵⁵

Por su parte, regresando a la lámina 58r del *Códice Mendocino*, las niñas van aprendiendo de su madre el hilado. Entre los cuatro y cinco años de edad, la madre comenzaba la enseñanza primero mediante la palabra, y era a partir de los seis años, que la niña comenzaba a practicar y manipular por si misma el hilado.

Lo anterior nuevamente encuentra ciertas similitudes con información recabada en algunas comunidades, ya que por ejemplo, en la etnografía realizada por Patricia Greenfield en Nabenchauk con la finalidad de descubrir los patrones de cambio y desarrollo en la manera en la que las niñas de dicha localidad aprenden el tejido tradicional, describe que una de las maneras de aprendizaje de dicha actividad comienza alrededor de los tres o cuatro años, cuando las niñas de esa edad comienzan a jugar con un telar de juguete, mientras que ya a partir de los seis años, inician su aprendizaje con el telar real.⁵⁶

⁵⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. II, México, Conaculta, 2002, lib. VI, Cap. XVII, p. 550.

⁵⁵ Cfr. Rodríguez-Shadow, "Las relaciones de género en México prehispánico," en: María J. Rodríguez-Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, 2007, p.68.

⁵⁶ Greenfield, "Children, Material culture and weaving: Historical change and developmental change" en: Joanna Sofaer Derevenski (edit) *Children and Material Culture*, Londres, Routledge, 2000, pp. 81-84. Cabe mencionar que en el *Códice Mendocino*, es hasta los catorce años que las muchachas fueron registradas utilizando el telar (Véase Lam. 4). Asimismo, Modiano registró que las niñas aprenden primero a hilar y es hasta la adolescencia cuando se inician en el telar. Modiano, *op. cit.*, pp.126-128. Véase también la experiencia de cómo aprendió a tejer una mujer

En la misma investigación, un elemento que llama la atención es la participación de las hermanas mayores en el proceso de enseñanza. Cuando la investigadora realizó su primera estancia de estudio en la década de los setentas, la educación de las niñas corría a cargo de la madre, mientras que en su segunda visita, veinte años después, dicha acción recaía en las hijas mayores debido a los cambios económicos y ante la ausencia de la madre.⁵⁷

No obstante los procesos de cambio que se mencionan en dicha investigación, se demuestra que el papel desempeñado por las hermanas mayores en la enseñanza es un factor común dentro de las formas de transmisión de conocimientos culturales, sobretodo porque las madres realizan varias ocupaciones de entre las cuales sobresalen además del lavado de ropa o la preparación de los alimentos, la venta de los textiles elaborados.⁵⁸ Lo anterior podría reflejar cómo en el proceso de aprendizaje de los niños menores, la educación recaía en primera instancia en los padres, pero ante su ausencia, eran los hermanos y parientes mayores quienes se encargaban de ir instruyendo a los pequeños.

Las niñas, independientemente de su condición social, eran instruidas en las tareas del hogar (hilado, tejido, y la preparación de alimentos), aunque seguramente también ayudaban con la cría de aves, el cuidado de sus hermanos menores y en las faenas artesanales de su grupo parental. El tiempo utilizado para realizar dichos trabajos limitaba sus posibilidades de intervenir en otras labores, desarrollar otras habilidades o explorar otros ámbitos.⁵⁹

El juego

En ocasiones se ha dicho que en las sociedades antiguas la educación de los niños era severa, y que el trabajo y no el juego eran las características predominantes de la niñez.⁶⁰ Lo anterior, sin duda también se podría aplicar a las comunidades nahuas del siglo XVI, de las que con base en los castigos registrados en las láminas 59r y 60r del *Códice Mendocino*, (Láms. 3b, c, d y 4a, b)

maya de San Pedro Guatemala en: Rogoff, *Developing Destinies. A Mayan Midwife and Town*, New York, Oxford University Press, 2011, pp.259-261.

⁵⁷*Ibid.*

⁵⁸ Existen varios ejemplos de la participación de los hermanos como agentes socializadores y educadores dentro de los grupos domésticos, véase por ejemplo Gaskins, "La vida cotidiana de los niños en un pueblo maya: un estudio monográfico de los roles y actividades construidos culturalmente" en: Lourdes del León Pasquel (coord..) *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*, México, CIESAS, 2010. Entre otros.

⁵⁹ Goldsmith, "El trabajo doméstico en la sociedad mexicana," en María Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán, (eds.), *Chalchihuite, Homenaje a Doris Heyden*, México, INAH, 1999, p.220.

⁶⁰*Cfr.* DeMause, *Historia de la Infancia*, Madrid, Alianza, 1982, y Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

así como las constantes pláticas moralizantes que hacían los padres a sus hijos inculcándoles la manera correcta de actuar registradas en los *huehuetlatolli*, se lograría sospechar que la pereza y el juego eran mal vistos.

A este respecto, Christian Duverger con base en su teoría sobre el mantenimiento de la energía entre los nahuas, llegó a postular que el juego ante todo, era un elemento negativo para la sociedad:

Resumamos en pocas palabras la visión ética de los aztecas: la inmoralidad es el juego, pues en último análisis, es la actividad lúdica la esencia misma de la conducta entrópica. Un juego es un juego, y se juega, ante todo, por jugar. ¿Cómo habrían dejado de ver los mexicanos en el juego una ocasión de gasto puro, un desperdicio gratuito, una agitación vana, aun bajo el disfraz del vértigo voluptuoso de los juegos de azar?⁶¹

Más adelante el autor refuerza su argumentación, aludiendo a los juegos-rituales presacrificiales cuya intención, según el mismo, era la intensificación energética en la víctima:

En materia de juego, la sociedad azteca pone en acción una aparente paradoja. Cuidadosa de la economía, codifica el menor gesto en el sentido de la eficacia y de la medida. Denunciando vigorosamente todo objeto de disipación, deja caer en su venganza contra los contraventores. El juego que es desgaste puro, dilapidación de fuerza y de atención, se encuentra naturalmente entre la gama de las prohibiciones.⁶²

En este sentido, aunque el autor enfoca su atención en los juegos de azar y en actividades lúdicas como eran el juego de pelota, o las escaramuzas rituales, y no en juegos infantiles, a simple vista podría parecer que nos encontramos ante una sociedad extremadamente moralizante, con reglas severas y censoras de todo aquello que representara una ruptura ante la norma social, y en la que el juego, se encontraba regulado por una serie de prohibiciones sociales. Ante dicho panorama, habría entonces que preguntarse si existía algún espacio para el esparcimiento lúdico (considerando la existencia de una falsa dicotomía entre trabajo y esparcimiento), o si acaso los niños y las niñas tenían la oportunidad de poder dedicar algún tiempo al juego, sobre todo cuando ya eran un tanto mayores y tenían que comenzar a realizar las faenas del hogar.

Si seguimos la propuesta de Duverger, la respuesta ante los planteamientos arriba señalados sería negativa, y se tendría que considerar entonces que los niños desde temprana edad tenían que dedicar la mayor parte de su tiempo en el trabajo o en las actividades que se les

⁶¹ Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, F.C.E., 1993, p.64.

⁶² *Ídem.* p.132.

obligaran a hacer, con atención en no desperdiciar el tiempo y desgastar la energía. Sin embargo, pese a la existencia de normas rígidas en la sociedad nahua, el juego infantil debió de ser parte importante dentro de la formación de los niños, al igual de lo que ocurre con otros grupos, y dudo mucho que se les impidiera realizarlo.

No es mi intención aquí la de teorizar sobre el juego y las implicaciones biológicas, psicológicas o sociales del mismo, simplemente me interesa señalar que dicha actividad cumple importantes papeles dentro de los grupos, siendo en ocasiones una de las formas por las cuales los niños van aprendiendo –en ocasiones mediante el juego imitativo- algunas de las normas sociales,⁶³ a la vez de que van adquiriendo habilidades motrices y cognitivas.

En un aspecto biológico, el juego:

...redefine conexiones neuronales en el cerebro y el cerebelo, que se encargan de regular la postura, el equilibrio y la coordinación del cuerpo. Dado que muchas neuronas del cerebelo alcanzan su maduración hasta pasado un tiempo después de haber nacido, algunos investigadores piensan que el juego durante este periodo es crucial para el correcto control motor de un animal adulto.⁶⁴

Es indispensable señalar aquí que existe un continuo debate sobre si el juego de los niños es una actividad motivada por factores internos (psicológicos o biológicos), externos (sociales y generados sobre todo a partir de los padres), o si se trata de una combinación de elementos. Por mi parte, soy de la creencia de que el juego se conforma de ambas motivaciones,⁶⁵ sin embargo, para los motivos del presente estudio sólo haré referencia a los ámbitos sociales y las implicaciones del juego como una preparación de la vida adulta, así como una herramienta para la socialización de los mismos.

Partiendo de lo anterior, se debe considerar que son los padres quienes regulan el comportamiento socialmente esperado, y son ellos mismos quienes estructuran las actividades. Así, los adultos proveen a los niños de “juguetes” y son quienes pautan las normas del juego, proveyendo de esta forma un mecanismo de transmisión cultural.⁶⁶

⁶³ Cfr. Garvey, *El juego*, Madrid, Morata, 1956, p. 12.

⁶⁴ Paredes, Pérez y Coria, “Dejad que los niños (y todos los mamíferos) jueguen” en: *Revista de divulgación científica y tecnológica de la Universidad Veracruzana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, v. XXIV, n. 2, 2010, en: <http://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/dejad/> (consulta enero 2013).

⁶⁵ Baxter, *The Archeology Of Childhood: Children, Gender, And Material Culture*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005, p.63.

⁶⁶ Cfr. Baxter, *op. cit.*, p. 64.

Ahora bien, al igual que ocurre con otros elementos sobre la niñez en las comunidades prehispánicas, no existen muchos datos sobre este tópico en las fuentes, es por ello que nuevamente es la etnografía la que brinda algunos informes que podrían ser aplicados para intentar resolver algunos aspectos sobre las actividades lúdicas realizadas por los niños y las niñas.

En este sentido, debe recordarse que líneas atrás se habló de cómo las niñas en Nabenchauk van aprendiendo las labores del tejido jugando con un telar de juguete.⁶⁷ Aspectos similares se han reportado en varias etnografías procedentes de diversas regiones, por ejemplo Koch-Grünger, quien vivió por un tiempo entre los Arawak del norte del Amazonas dio cuenta de que los niños para convertirse en cazadores, iniciaban su preparación jugando al tiro al blanco con pequeños arcos de juguete.⁶⁸

Asimismo, en las comunidades indígenas del Puno peruano a los niños se les dan algunas herramientas de juguete con las que van aprendiendo a ser adultos, al respecto Sabino Cutipa registró la siguiente información del campesino don Narciso Arrasola:

Cuando todavía es pequeño, su madre lo lleva a donde va. En la familia, entre todos nos ayudamos para criar al niño. En la época de escarbo, las wawas están jugando encima de las papas, así jugando, mirando, van aprendiendo a ayudarnos. Desde muy pequeños están en la chacra, cuando nosotros cargamos la papa, ellos también cargan sus papitas. Los niños nunca están tranquilos, en el escarbo ellos hurgan los surcos, por eso ya con tiempo les preparamos sus juguetes de crianza (pequeñas herramientas). Cuando ya son grandecitos tienen sus herramientas como la raucana, el desterronador.⁶⁹

Desde corta edad, los niños andinos comienzan, mediante el juego, las actividades que más tarde habrán de desempeñar, y es aproximadamente a partir de los cinco o seis años que se les dan herramientas de labranza ordinarias, y una pequeña parcela para que ellos mismos comiencen a cultivar.⁷⁰

⁶⁷ Lo mismo ha sido reportado en San Pedro Guatemala, al respecto: Rogoff, *Developing Destinies. A Mayan Midwife and Town*, New York, Oxford University Press, 2011, p.29.

⁶⁸ Koch-Grünberg, *Dos años entre los indios. Viajes por el Noroeste brasileño 1903/1905*, v. I, Bogotá, Universidad Nacional, 1995, p.132. Lamentablemente en estos casos desconozco si son los investigadores quienes asignan el valor de juguete a los artefactos, o si en la propia cultura son considerados como tales.

⁶⁹ Cutipa, "Conozco todos los animales que cría mi padre. El niño y la biodiversidad en Platería. Puno", en: *Niños y Crianza de la Biodiversidad en la Chacra*, Lima, Terres des hommes-Alemania, 2000, p. 60.

⁷⁰ Cfr. Dominic y Aillón, "Ser niño-wawa en el mundo andino", en: *Culturas e infancias*, Lima, Terre des hommes-Germany, 2001; también: Grimaldo, *Niñez y ayllu en la cosmovisión andino-amazónica*, Lima, PRATEC, 2002.

Por su parte, como se ha mencionado en el capítulo anterior, a los niños nahuas del Posclásico Tardío, durante el momento del baño ritual se les otorgaban instrumentos miniatura, como eran las herramientas de labranza o cacería, rodela y flechas, además de escobas y un huso para hilar o malacate.⁷¹ Así, conjuntamente de los valores simbólicos de dichos objetos, podría ser que también su función fuese la de ser utilizados como pequeños juguetes con los cuales los niños se ejercitaran a través del juego.

Gracias a las investigaciones arqueológicas se sabe que a los niños se les enterraba acompañados de artefactos que probablemente tenían una finalidad lúdica, por ejemplo, en Cholula, en los entierros infantiles procedentes de la fase Cholulteca III (1325-1500 dC), se encontraron varias esferas de barro, las cuales contrastan con las piezas halladas como ofrendas en los entierros de adultos, y por lo tanto pudieron ser juguetes,⁷² además de la presencia de flautas.⁷³ Sin embargo, se debe mencionar que existen ciertos objetos que han sido catalogados como juguetes, como son pequeños animales con ruedas o muñecas de barro, empero, debido a la concepción del círculo en las sociedades prehispánicas, o a la fragilidad de dichos productos, además del contexto arqueológico esencialmente ritual en el que fueron hallados, es bastante improbable que fueran empleados para jugar, toda vez que al parecer dichos objetos no denotan huellas de uso, mismas que habría de considerar en el caso de haber sido utilizados como juguetes.

Ahora bien, en la lengua náhuatl existen algunas entradas relativas a los juegos, mismas que aunque no son del todo claras, pueden servir para tener una idea más precisa sobre el juego:

⁷¹ Sahagún (2002, lib. VI, cap. XXXVII: p.644). También, Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t.I, México, Conaculta, 2002, lib. IV, cap. I, p. 351.

⁷² López, Lagunas y Serrano, *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, México, IIA UNAM, 2002, p.57. Véase también: McCafferty y McCafferty “Boys and girls interrupted. Mortuary Evidence of Children from Postclassic Cholula, Puebla” en: Tracy Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The social experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, pp.37-39, 42 y 44. Dichos autores son de la creencia de que las esferas de barro pudieran haber sido usadas como proyectiles de cerbatanas, posiblemente utilizados para cazar aves acuáticas o lagartijas.

⁷³ McCafferty y McCafferty, *op. cit.*, p.43.

Acción	Término ⁷⁴
Jugar ⁷⁵	Patoa Ahuiltia ⁷⁶
Jugar a dar a comer tierra, hinché[n]do la boca dela dicha tierra al que pierde el juego.	titotlatlal q[ua]ltia
Jugar a la pelota con la mano.	Ninomatotopeuia.
Jugar a la pelota con las nalgas.	ollama
Jugar a los bolos.	cuauhtelolomimilhuia
Jugar con dos o tres pelotas, echándolas en alto y tomándolas a recoger.	payollalaza
Jugar con rosas.	cecentelhuia
Jugar el niño con la tierra, haciendo montocillos de ella.	Tlalmaultia ⁷⁷
Jugar el niño con tejuelas, o cascos quebrados.	tapalcaahuiltia
Jugar, o traer el palo con los pies, o torcer y juntar los arbolicos o ramas tiernas y largas unas con otras.	cuahuilacatzoa

Como se puede observar, muchas de las palabras registradas por el fraile refieren al juego de pelota, actividad que como se sabe, no estaba directamente relacionada con la niñez, y la cual tenía diversos valores simbólicos y rituales.⁷⁸ Sin embargo, no se puede determinar que los niños de pequeña edad dedicaran algún tiempo a aprender dicha actividad.

Por otra parte, con las palabras expuestas se puede concluir que los niños jugaban, al igual que en la actualidad, a hacer cosas con la tierra, tal vez construyendo “casitas” u otros objetos, muy similar a lo que registró Modiano entre los niños chamulas:

“Lo que más hacía yo cuando era niño era jugar. Empecé a hacer cualquier cosa, a veces jugaba con lodo, o hacía santos de lodo y luego hacíamos casas para ellos (...)

⁷⁴ Todas las entradas son retomadas del programa *Gran Diccionario Náhuatl*, se dio preferencia a aquellas que corresponden al diccionario de Molina.

⁷⁵ En el castellano no ha variado el concepto de juego y jugar, haciendo referencia a actos relativos al entretenimiento y diversión. Al respecto: AA.VV. *Diccionario de Autoridades*, (1737), edición facsimilar, t. 4, Madrid, Real Academia Española, Gredos, 1990, pp.326, 328-329.

⁷⁶ Este término tiene diversas connotaciones, como son: retozar, alegrarse, y burlarse.

⁷⁷ También es traducido por Molina como: niñar hacer cosas de niños.

⁷⁸ Existen muchas investigaciones al respecto, por ejemplo véase: Caso, “Notas sobre juegos antiguos” en *Obras 6. El México antiguo (Nahuas)*, México, El Colegio Nacional, 2006, pp.93-99.

A veces nos ocurría hacer tortillas de lodo. Empezamos a tortear, poníamos nuestro comal así nomás sin nada de fuego, y luego decíamos “comer”...”⁷⁹

Para culminar se podría proponer que los niños y las niñas jugaban con pelotillas de barro o hule e instrumentos pequeños, así como con herramientas y armas de juguete, y seguramente con objetos elaborados de materiales perecederos de los cuales no han quedado huella, posiblemente muñecos elaborados con madera o fibras. Referente a esto, en la comunidad de Suchitepec, Oaxaca, le fue referido a la investigadora Laura Rodríguez Cano que antes (quizás a mediados del siglo XX), aún jugaban con “borregitos” realizados con una especie de planta, e igualmente hacían barquitos con ciertas vainas duras.⁸⁰

Finalmente, en el pasado prehispánico existían juguetes como el trompo o *pepetotl* y las muñecas *cuahcoconetl*. Se debe señalar que en la lengua maya hay más datos sobre juegos y juguetes entre los niños, (Véase Anexo IV), mismos que probablemente hayan sido similares en el caso de los nahuas.

Rituales de paso

En diversas sociedades antiguas, el paso entre las diferentes etapas de la vida de un individuo (nacimiento, infancia, pubertad, matrimonio y muerte), era acompañado por una serie de ceremonias rituales encaminadas a generar cambios en su condición social. De esta forma, los individuos que pasaban los rituales, adquirirían su pertenencia al grupo alcanzando con ello una nueva posición ritual y social más elevada.⁸¹

En este sentido, las sociedades mesoamericanas debieron de tener una gran diversidad de rituales de paso relacionados con las diferentes etapas de la vida; sin embargo, en lo referente a las comunidades nahuas del Altiplano Central la información que fue plasmada en las fuentes, es escasa, sobre todo en lo que se refiere a los rituales relativos a la niñez, así como al inicio de la pubertad. Al respecto de esta última Alfredo López Austin menciona: “A diferencia de lo que

⁷⁹Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1975, p.87. Véase también: Rogoff, *Op. cit.*, p.28

⁸⁰Laura Rodríguez Cano (Comunicación personal 12 de diciembre de 2013).

⁸¹*Cfr.* Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, en: Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp.128-129.

sucedía en el mundo maya, no parece haber existido entre los nahuas una ceremonia verdaderamente importante de tránsito entre la infancia y la juventud.”⁸²

En efecto, tal como se ha visto en los capítulos precedentes en las fuentes sólo se registraron los rituales relativos al nacimiento, elaborados durante los primeros días de vida, así como ciertas ceremonias realizadas cuando se destetaba a los niños,⁸³ quedando entonces varios huecos de información sobre otros momentos de la niñez y el ritual de paso a la juventud. En contraparte, para el caso de los mayas de Yucatán, fray Diego de Landa registró un rito al que denominó “bautizo.” El ritual comenzaba cuando los niños tenían tres años de edad, momento en el cual a los varones se les colocaba una cuenta blanca en la coronilla y a las niñas se les colgaba una concha sobre el pubis. Finalmente, al llegar a la edad de doce años, se hacía el ritual de *caputzihil* (nacer de nuevo), en el que les quitaban la cuenta y la concha, y se realizaban varios actos simbólicos que tenían como finalidad la muerte ritual de los jóvenes y su renacer como adultos.⁸⁴

Es interesante señalar que el rito descrito por Landa demuestra dos de los cortes de edad infantil más distintivos entre los grupos indígenas mesoamericanos, debido a que iniciaba en el momento en que los niños culminaban la primera etapa de la infancia, es decir, el periodo de lactancia, e iniciaban la niñez, finalizando con el ritual de pubertad, a los doce o trece años de edad.

El rito descrito por Landa permite presuponer la existencia de una mayor cantidad de rituales de paso en las sociedades mesoamericanas, sobre todo con base en la importancia que éstos debían de tener dentro de las categorizaciones sociales. Sin embargo, tal como se ha mencionado, la información sobre éstos no fue registrada de tal forma que permita afirmar su existencia. Con este respecto, en las siguientes páginas trataré de mostrar como los ritos realizados cada cuatro años durante la veintena de *Izcalli* podrían tratarse del ritual de paso entre la niñez y el subsiguiente grupo de edad.⁸⁵

⁸²López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA UNAM, 1996, p.326.

⁸³Véase capítulo 2 de la presente tesis.

⁸⁴Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin, Madrid, 2003, cap. V, pp. 92-95. Sobre la interpretación véase Nájera, *op.cit.* pp.131-132.

⁸⁵ La búsqueda de rituales de paso entre los antiguos nahuas se puede observar en los escritos de diversos autores, por ejemplo David Carrasco y Scott Sessions mencionan la importancia de los rituales de paso, sin especificar los momentos en los que éstos eran realizados. *Vid.* Carrasco, David y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs*, 2a ed., Santa Barba, The Greenwood Press, 2011, pp.98-99. Por su parte la arqueóloga Rose Mary Joyce dio cuenta de la posibilidad de que los rituales de *Izcalli* fueran un ritual de paso, sin embargo, no analizó a detalle los actos rituales.

La veintena de Izcalli

Izcalli era la decimoctava y última veintena del año, en ella, se realizaban fiestas en honor al dios del fuego y del tiempo Xiuhtecuhtli con la finalidad de abolir el ciclo anual y preparar el inicio del siguiente mediante la purificación del fuego.⁸⁶ El nombre de la veintena es interesante ya que presenta diferentes significados, por un lado, fray Diego de Durán lo traduce como “criarse” mientras Sahagún le asigna el significado de “crecimiento”, ambos con relación al ritual de estiramiento que se hacía con los niños,⁸⁷ en este caso, el nombre de la veintena procedería del verbo *izcaltia* o “criar a los niños”.⁸⁸ Sin embargo, otros cronistas más tardíos como Torquemada y Veytia traducían el nombre como “resucitado”, “el de la resurrección” o “cuando retoña”,⁸⁹ procediendo entonces del verbo *izcalia* “avivar, tornar en sí, y resucitar”,⁹⁰ acepción que se puede relacionar con la posición de la veintena, y su importancia dentro de los rituales encaminados a la regeneración del tiempo cíclico anual, y como se verá, con el ritual de paso entre dos etapas de la niñez.⁹¹

En dicha veintena se realizaban dos festividades centrales, la primera denominada *huauhquiltamalculiztli* elaborada a los diez días del inicio, la cual consistía en el ofrecimiento de tamales y animales obtenidos en la caza.⁹² La segunda, era efectuada a los veinte días, y en

Al respecto: Joyce, “Girling the Girl and Boiling the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica” en: *World Archaeology*, Oxfordshire, v.31, n.3, 2000, p. 477. Aunque dio cuenta de que las perforaciones de las orejas eran parte de un cambio en la niñez: Joyce, “Where we all begin” en: Tracy Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The social experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, p.286. Véase también: Clendinnen, *Aztecs. An interpretation*, New York, Cambridge University Press, 2000, p.155. y Dodds, *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, pp.63-65.

⁸⁶Cfr. Limón, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n. 32, 2001, pp.51-68.

⁸⁷ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, Conaculta, 2002, Tratado Tercero, Diez y ocho mes del año, p.289. Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p. 266. Véase también: *Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, foj. 7r.

⁸⁸Vid. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, f. 49v.

⁸⁹*Códice Veytia*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Alcina Franch, Madrid, Editorial Testimonio y Patrimonio Cultural, 1986, f.49r; Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales...*, edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., t. IV, México, IIH UNAM, lib. X, cap. XXXV, p. 427.

⁹⁰Vid. Molina, *op.cit.*, f. 48r. En los *Memoriales con Escolios* de Sahagún aparece dicho término como “doctrinar”, Andrea Rodríguez (Comunicación personal 10 de diciembre de 2013).

⁹¹Vid. Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009, pp. 193 y ss.

⁹² Esta fiesta se verá en el siguiente capítulo.

ella se ofrendaban panes de masa con frijoles y animales cazados, mismos que eran arrojados al fuego para posteriormente ser comidos por los viejos, quienes al terminar el banquete, bebían pulque sin llegar a emborracharse.⁹³

Lo anterior era realizado durante tres años, y al cuarto, la fiesta “se hacía grande”,⁹⁴ tal como se registró en el *Códice Florentino*: “Y en *Izcalli*; el primer año, y el segundo y el tercero año, nada se hacía [fuera de lo común]; pero después; en el cuarto año, se hace grande; era cuando morían los [que hacían de] *Ixcozauhqui*, las imágenes de *Xiuhtecuhtli*...”⁹⁵

Era durante el cuarto año, posiblemente en el momento en el que se ajustaba el año con el bisiesto,⁹⁶ que se realizaban ciertos rituales relacionados con la infancia: *Tenacazxapotaloya* (horadación de orejas); *Teizcalaanaliztli*, *Izcallaana* o *quinquechanaya* (los estiran del cuello, o crían estirando); *Pilquixtiliztli*, (rejuvenecer o sacar a los niños); y *Pillahuanaliztli* (borrachea de los niños).

Es importante señalar que la información sobre estos rituales se encuentra dispersa en varias fuentes, en donde no fueron registrados de manera cronológica, es por ello que para los fines del presente trabajo intentaré realizar una reconstrucción mediante un entrecruzamiento de información.

Ritos de paso en la veintena de *Izcalli*

Antes de la fiesta

Era costumbre en las sociedades mesoamericanas realizar una serie de actos rituales previos, con la finalidad de purificar a los participantes y prepararlos para entrar en contacto con lo sagrado.⁹⁷ Eran en sí ritos preliminares o de separación, cuya intencionalidad era apartar a los concurrentes de lo mundano y profano.⁹⁸ En este sentido se realizaban actos encaminados a dicho fin, siendo los más comunes los ritos de purificación, la abstinencia sexual, la prohibición de lavarse partes del cuerpo, los autosacrificios y el ayuno.

⁹³ Sahagún, *op.cit.*, t. I, libro. II, cap. XXXVII, pp. 260-263.

⁹⁴ Castillo, “El bisiesto náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM ITH, México, n. 9, 1971, p.84.

⁹⁵ *Códice Florentino*, en Castillo, *op. cit.*, p. 84.

⁹⁶ *Ídem*, pp. 75-104.

⁹⁷ En este sentido, se trataban de ritos negativos encaminados a cambiar el carácter profano de los participantes y aproximarlos al mundo sagrado. Al respecto. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, [S. A.], pp. 311-338; también: Hubert y Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en: *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral Editores, 1970, pp. 161-162.

⁹⁸ Al respecto consúltese: Van Gennep, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

Para el caso de los rituales que aquí nos ocupan, en el *Códice Telleriano Remensis* se registró que para la realización de la fiesta de *Pilquixtia* (sacar el niño) se ayunaba por ocho días,⁹⁹ y aunque no se especifica quiénes participaban en el ayuno, es posible que además de los niños y niñas que serían objeto de los rituales, también participaran tanto los padres como los padrinos, así como los encargados de realizar las ceremonias.¹⁰⁰

Por otro lado, antes del día de la fiesta, los padres buscaban padrinos y madrinas para que acompañaran a los niños en las diferentes partes del ritual (Fig. 17a). Según recopiló Sahagún, a los padrinos se les llamaba “tíos” y “tías”, *tétlah, teahui*,¹⁰¹ ya que a partir de ese momento adquirirían parentesco con el niño.¹⁰² Lo anterior muestra una notable similitud con el rito de *caputzihil* descrito por Landa para los mayas de Yucatán, y es similar con los rituales iniciáticos que realizan en la actualidad los mayas y los lacandones, ya que en estos casos, uno de los puntos de importancia es el papel que juegan los padrinos.

Landa describe que se escogían cuatro hombres ancianos y honrados que ayudasen al sacerdote en las ceremonias, los cuales a decir de Marie-Odile Marion, se hacían responsables de los iniciados en calidad de padrinos. Por su parte en los rituales del *Hetz'mek* maya y del *Meek'bir* lacandón, los padrinos acompañan a los niños en todos los momentos del ritual, fungiendo una parte muy importante dentro del mismo.¹⁰³

En este sentido, se puede suponer que la función de los padrinos y de las madrinas en los rituales de *Izcalli*, debió de ser de gran importancia, y al igual que en los casos anteriores, serán ellos los que acompañarán a los infantes en las ceremonias, tomando la responsabilidad del ritual y quizás con ello, acarreado también ciertos compromisos sociales para con los niños y la familia.

Tenacaxapotlaloja (horadación de orejas)

El elemento central de los rituales aquí expuestos, era la horadación de orejas de los niños, acto que comenzaba en la mañana del último día de *Izcalli*, tal como traduce del *Códice Florentino* Víctor Castillo: “Aún de mañana daba comienzo la horadación de orejas; les horadaban las orejas

⁹⁹*Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 7r.

¹⁰⁰Por ejemplo en el ritual maya de *Caputzihil*, a los que participaban como padrinos se les prohibía tener relaciones con sus mujeres. Landa, (*op. cit.*, cap. V: 93).

¹⁰¹Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro II, cap. XXXVII, p.265.

¹⁰²López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA UNAM, p. 325.

¹⁰³*Vid. Marion, Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI., 1994, p.23.

a los niños”.¹⁰⁴ Los padrinos llevaban a los niños desnudos y les sujetaban mientras que un especialista, el *achcauhqui tlenamacani*¹⁰⁵ les realizaba la horadación con un punzón de hueso (Fig. 17b).

Es sugestivo el hecho de que dicho especialista, posiblemente se encuentre relacionado con dos personajes que son mencionados en el *Códice Tudela* formando parte en el ritual de entronización de un nuevo *tlatoani*:

Esta era una manera q(ue) tenían en elegir y levantar caçique o s(eñ)or e(n) un pueblo. Muerto el que lo era juntabanse dos principales que decían **achcahuileq(ue)** quiere decir: regidor, y bestianse como estos dos, e yban a casa del que avian elejido o avia de ser señor y poníanle delante una vestidura, y esto era delante del dios del fuego, y éstos le hablaban y daban a entender el cargo q(ue) avia de tener en la gobernación...¹⁰⁶

Encontramos de esta forma una importante relación entre dichos personajes, siendo significativo que en ambos casos su presencia es fundamental en los rituales de paso, por un lado el que conllevaba a que los niños cambiaran de estado social, y en el segundo, en el momento de la entronización del nuevo *tlatoani*.¹⁰⁷

En general, existen diversos puntos semejantes entre los rituales aquí expuestos y los de entronización, ya que por ejemplo, en los dos rituales tanto el futuro *tlatoani* como los niños son

¹⁰⁴ *Códice Florentino* en Castillo, *op.cit.*, p. 85. Es menester señalar que en la parte en español del texto sahumantino se menciona que la ceremonia se realizaba a todos los niños y niñas que habían nacido en los últimos tres años, sin embargo, en la columna en náhuatl dicha información se omite. Lo anterior serviría para poder establecer a bien el grupo de edad al que estaba destinado el ritual. En este sentido en la columna en náhuatl que habla sobre el ritual sólo se establece que la ceremonia se hacía con los *pipiltotonti*, es decir con los niños, correspondiente a una concepción de edad social y no de edad fisiológica. *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t. I, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, libro II, cap. XXXVII, f. 155v. Por otro lado, Rosemary Joyce siguiendo lo mencionado por Sahagún, propone que los rituales de *Izcalli* establecían un grupo de edad de cuatro años, *Vid. Joyce, op. cit.*, p.477. Sin embargo, me inclino a pensar que se trataban de niños mayores dependiendo de los momentos en que los padres consideraban que ya se encontraban listos para ello, es decir, cuando ya tenían ciertas habilidades cognitivas y sociales. Al respecto, se debe recordar que en algunos momentos específicos, el tener determinados conocimientos era un requisito para la realización de algunos rituales de paso, tal como se puede inferir en los rituales de ascenso al poder entre los mayas. *Vid. Nájera y Morales, “Rituales de paso en las historias sagradas de los mayas: conocimiento y poder”, en: Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu, (coords.), Ritos de paso. México, INAH-ENAH, 2009, pp.233-255.*

¹⁰⁵ Se trataba de los sahumadores principales. Jacinto de la Serna registró que se escogían a los padrinos para que fungieran con dicho cargo en la ceremonia. Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en: *Anales del Museo Nacional*, t. VI, México, Museo Nacional, 1900, cap. XI, 6, p. 362.

¹⁰⁶ *Códice Tudela*, f. 54r. en: Batalla, *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el grupo Magliabechiano*, v. 2, tesis doctoral, v. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1999, p.325. Las negritas son mías. Véase también *Códice Magliabechiano, Libro de la vida. Libro explicativo del código Magliabechiano*.l.iii.3 (b.r. 232), ed.facs., estudio y edición preparada por Anders Ferdinand, *et. al.*, México, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1996, f. 70v-71r.

¹⁰⁷ Guilhem Olivier (Comunicación personal, mayo de 2012).

presentados desnudos al momento de la iniciación, quizás con el motivo de expresar su condición de “recién nacido”, previa a la adquisición de un nuevo estatuto, o posiblemente con una connotación sacrificial.¹⁰⁸ Como se irá viendo, al igual que con el ejemplo mencionado, existen varias analogías entre ambos ritos, mismas que pueden revelar la función de los rituales de paso en la sociedad nahua.

Regresando a la horadación, después de hacer los agujeros en las orejas de los niños, les colocaban en los orificios unas plumas de papagayo llamadas *tlachcáyotl*,¹⁰⁹ con un poco de *ocotzotl*.¹¹⁰ Sin duda, la colocación de los plumones no sólo se realizaba con una finalidad estética, sino que también serviría para que la herida no se cerrara y pudiera cicatrizar adecuadamente.¹¹¹

Finalmente, los padrinos realizaban un acto de lustración con los niños, utilizando para ello una llama de fuego dispuesta para el ritual. La intensión de esto último era la de purificar a los infantes, y probablemente se trataba también de un ritual de agregación que les preparaba para el ingreso a su nueva realidad. En este sentido, el fuego tomaba un lugar de suma importancia dentro del ritual, debido sobre todo a su capacidad transformadora y regeneradora, aspecto por el cual se encontraba precisamente en el momento en el que se daba la transición entre una etapa a otra.¹¹² No era fortuito que el ritual de paso de la niñez se realizara en *Izcalli*, mes dedicado a Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli, el dios del fuego, quien fungía un papel significativo dentro de los rituales de muerte y renacimiento, tanto los de los ciclos calendáricos, como eran los finales del período anual, o del ciclo de 52 años, así como en los rituales de paso, ya fueran estos del ciclo de vida, o en los de acceso al poder del nuevo tlatoani.¹¹³

La horadación de orejas debió de ser un acto de gran importancia, debido a que a partir de ésta los niños ya podrían utilizar orejeras, marcando con ello su cambio dentro del grupo. Sobre este punto, se debe recordar que en la sociedad mexicana, la posición social de los individuos se

¹⁰⁸ Olivier, Guilhem, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana” en: Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIA, IIA UNAM, p. 273. En ambos casos la vestimenta adquirida posteriormente a los rituales demuestra el cambio social de los participantes. Véase más adelante.

¹⁰⁹ Plumas muy delicadas de ave. *Vid.* Molina, *op. cit.*, f. 117 v. Eran las plumas que procedían de debajo del ala y cerca de la carne del ave. *Vid.* Sahagún, *op. cit.*, t. III, libro XI, párrafo décimo, p. 1027.

¹¹⁰ Resina de pino. *Vid.* Molina, *op. cit.*, f. 75r.

¹¹¹ Por analogía, se puede comparar dicho acto con los realizados entre los jóvenes aché del Paraguay, a quienes tras perforarles el labio, les colocan un hueso sujetado con una pequeña cuerda hasta que cicatrice. *Vid.* Clastres, *Crónica de los indios Guayaquis. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Alta Fulla, 1986, p.116.

¹¹² *Vid.* Limón, *op. cit.*, 2001, pp.51-68.

¹¹³ *Vid.* Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p.263-291.

manifestaba mediante la portación de diversos atuendos y tocados, mismos que servían como marcadores sociales.

Como ejemplo de lo anterior, en la lámina 28 del *Códice Borbónico* se registró la danza de la veintena de *Xocolt Huetzi*, en la cual, las categorías de edad fueron relacionadas con los grados militares. En la danza en cuestión, se puede observar a un grupo de niños y jóvenes del *Telpochcalli*¹¹⁴ que son guiados por dos guerreros experimentados, los cuales portan el tocado propio de los “hombres valientes en guerra”,¹¹⁵ y bezotes, utilizados únicamente por los hombres de mayor jerarquía.¹¹⁶ A ellos les siguen dos jóvenes guerreros quienes ya han tenido participación en guerras y han capturado enemigos, motivo por el que pueden utilizar en el cabello una pluma blanca,¹¹⁷ emblema que también se puede asociar a los *telpuchtlato* encargados de enseñar y corregir a los más jóvenes.¹¹⁸ Atrás de ellos aparece un grupo de niños mayores, los cuales ya han participado en los rituales de *Izcalli* aquí descritos, y portan orejeras azules, además de collares de caracolillos. Cierran la fila dos niños pequeños que no portan ningún atributo. (Fig. 18).

Por otro lado, un aspecto interesante que podría ser significativo para demostrar los cambios dentro de la indumentaria de los niños, se encuentra en la representación gráfica en el *Códice Florentino* que acompaña a la información sobre los rituales aquí expuestos, en la cual se pintaron a los padrinos llevando a los niños de regreso a sus casas, posteriormente a que se les horadaran las orejas (Fig. 17c). En dicha escena en contraste con las dos que le preceden, los niños ya aparecen vistiendo el *máxtlatl*. En sí, como ya se ha mencionado, los niños pequeños fueron por lo general representados desnudos,¹¹⁹ lo cual es una de las características que permiten reconocerlos, además, en las láminas 58r y 59r del *Códice Mendocino* (Láms. 2 y 3) los infantes fueron pintados sin el *máxtlatl* pero vestidos con una *tilmatl* hasta la edad de siete

¹¹⁴ Se les reconoce porque todos visten una manta de maguey torcido, a manera de red llamada *chalcaáyatl*, propia de los alumnos de dicho recinto. Véase: Tezozomoc, *Crónica mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944, pp. 308-309.

¹¹⁵ Vid. *Códice Mendocino*, ó, *Colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, ed. fasc., edición preparada por José Ignacio Echeagaray, México, San Ángel ediciones, 1979, f. 63r.

¹¹⁶ Al respecto consúltese: Sahagún, *op. cit.*, t. II, lib. VIII, Cap. XXI, p.782.

¹¹⁷ *Ídem.*, t. II, lib. VIII, Cap. XXI, p.783.

¹¹⁸ Vid. *Códice Mendocino*, *op. cit.*, lám., 64r.

¹¹⁹ v. g. *Códices Fejérváry-Mayer* (lám. 23); *Borgia* (lám. 58 y 60); *Laúd*, (Lám. 23); *Borbónico* (lám. 34), entre otros. Como contraparte, se les vestía con *máxtlatl* u otros atributos cuando participaban en ceremonias rituales, como la ya mencionada de *Xocolt Huetzi*, v. g. láminas 31 y 33 del *Códice Borbónico*.

años, en este sentido, es muy probable que a partir de los rituales de *Izcalli*, los niños comenzaran a utilizar dicha indumentaria.

Entre los zapotecos, al igual que en el caso aquí expuesto, los niños andaban totalmente desnudos, y el día que se les entregaban su *máxtlatl* o *lananir*, se realizaban grandes ceremonias,¹²⁰ en este sentido, se puede notar que en dicho caso también se realizaba un ritual de paso ante este importante evento.

En suma, la horadación de orejas presenta varias similitudes con diversos rituales de paso procedentes de otras tradiciones religiosas, en las cuales la extracción de partes del cuerpo, las incisiones y las perforaciones eran fundamentales. Ejemplos de estos tipos de marcas culturales dentro de los rituales iniciáticos han sido reportados y analizados por varios antropólogos y sociólogos en diversas partes del mundo.¹²¹ A decir de Arnold Van Gennep, las mutilaciones rituales eran una forma de diferenciación social, aquella que hacía a los jóvenes idénticos a los adultos y encuentra que:

Cortar el prepucio equivale exactamente a sacar un diente, a cortar la última falange del dedo meñique, a cortar el lóbulo, el septum, el himen o a practicar tatuajes o sacrificios, a cortar el pelo de cierta manera... se saca al individuo mutilado de la humanidad común mediante un rito de separación (idea de corte, de perforación) que automáticamente le agrega a un grupo determinado.¹²²

De igual forma, resulta evidente que en los grupos mesoamericanos, existían otros rituales iniciáticos en los que el autosacrificio sangriento o la perforación de partes del cuerpo, eran parte esencial dentro del cambio ontológico de los individuos, por ejemplo, la perforación de la nariz era central dentro de los ritos de acceso a la nobleza y en los de entronización, a partir de lo cual, los participantes podían portar narigueras como marcadores sociales.¹²³

La horadación de las orejas de los infantes mexica equivalía a un determinado tipo de mutilación ritual, realizado con la finalidad de separar a los niños del grupo precedente e integrarlos en una nueva realidad. Si se considera que existe una clara diferenciación entre los infantes de menor edad, quienes vivían dentro de un mundo femenino al lado de sus madres, los niños de edad media, que comenzaban a aprender las labores económicas de su grupo parental y

¹²⁰ Santa María, y Canseco en Escalante, *Educación e ideología en el México Antiguo*, México, El caballito, SEP, 1985, p.103.

¹²¹ V. g. Frazer, *La rama dorada*, 2ª ed., México, F.C.E., 1981, p. 63; Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1984, p.35; entre otros.

¹²² Van Gennep, *op. cit.*, p.108.

¹²³ Vid. Olivier, *op. cit.*, pp.267-275.

los niños de mayor edad, quienes ya tenían que saber realizar diversas actividades económicas y rituales dentro de su grupo social, se puede comprender entonces, que el paso de un grupo a otro debía de ir acompañado de rituales específicos, sobre todo en el último caso, con el cual ya conseguían ingresar al mundo de los adultos, y con ello cambiar su vestimenta.



a) Entrega de obsequios a los padrinos. En el cuadro superior se pintó al niño que habría de ser horadado en conjunto de sus padres. Igualmente aparecen los padrinos (lado izquierdo) quienes reciben obsequios, a este respecto Sahagún describió: “y a los padrinos y madrinas dábanles al hombre una manta leonada o bermeja, y a la madrina daban un huipil”.¹²⁴

b) Horadación de orejas. Los niños son presentados desnudos al acto de la horadación, les acompañan sus padrinos y el especialista o el propio padrino realizan la horadación.

c) Los padrinos llevan de regreso a los niños, quienes ya visten el *maxtli*, con lo que se denota su nuevo estatus, a la par de que los padrinos portan unos listones en la cabeza.

Fig. 17. Rituales de paso en la veintena de Izcalli. Códice Florentino, t. I, libro II, cap. XVII, foj. 158v.

¹²⁴Sahagún, *op.cit.*, lib. II, cap. XXXVII, p. 265.



Fig. 18. Danza de la veintena de *Xocotl Huetzi*. a) Niños de corta edad sin atributos militares y cabello corto; b) niños mayores, ya portan orejeras y el cabello hasta el cuello; c) Jóvenes mayores que ya han participado en batallas y han capturado enemigos, portan una pluma blanca de tocado; d) Guerreros experimentados que dirigen la danza, con el tocado de guerreros valientes y bezotes. *Códice Borbónico*. Lám. 29



Fig. 19. Estiramiento de niños. Códice Florentino, t. I, libro II, cap. XVII, foj. 156r.

Teizcalaanaliztli, Izcallaana o quinquechanaya (los estiran del cuello)

Al finalizar el rito de horadación, los padrinos y las madrinas llevaban a los niños de regreso a sus casas. Es posible que en el camino los padrinos o los padres realizaran el ritual del estiramiento.¹²⁵ Se tomaba entonces a los niños de las sienes y se les jalaba para que así crecieran¹²⁶ (Fig. 19). Al igual que con los niños, en la misma fiesta se acostumbraba pegarles a las plantas y a todo aquello que brotara de la tierra con la finalidad de generar el crecimiento.¹²⁷

Finalmente, los padrinos y las madrinas conducían a los infantes a las casas en donde todos comían, bebían, cantaban y bailaban hasta el mediodía, momento en el que tendrían que regresar al templo para realizar la siguiente ceremonia. El consumo generalizado de *octli* comenzaba en dichos momentos, y se extendería hasta el término de las fiestas.

Pilquixtiliztli

El nombre del rito es de difícil traducción debido a que aparece en dos acepciones cada una con diferente significado. Por un lado en el *Códice Telleriano Remensis* se refiere que en *Izcalli* se

¹²⁵ Sahagún, *Primeros memoriales*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, p.77.

¹²⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2002, libro II, cap. XXXVII, p.266.

¹²⁷ Sahagún, *Primeros memoriales*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, p.77. Había otro ritual similar elaborado durante el día de *Nahui Ollin*, cada 260 días, en el cual los padres tomaban a los niños antes de que desayunasen y les estiraban todos los miembros, con la creencia de que si no lo hacían, los niños no crecerían. *Vid.* Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t II, México, Conaculta, Tratado tercero, primer mes del año, p.247.

celebraba la fiesta de *Pilquixtia* en la que conmemoraba la natura humana que nunca se perdió las veces que se perdió el mundo,¹²⁸ evocando los diferentes cataclismos que destruyeron las cuatro edades o soles anteriores al quinto sol *Nahui Ollin*, de esta forma *Pilquixtia* era la fiesta de la renovación.¹²⁹

Asimismo, Wimmer traduce el nombre de la fiesta como “rejuvenecer”.¹³⁰ Mientras que Molina registra el verbo *Pilquiça* como remoçarse.¹³¹ Así, ambas traducciones corresponderían a la descripción de la ceremonia en el *Códice Telleriano Remensis*, en la que se encuentra una relación entre la niñez, el final del ciclo anual y la conmemoración de la destrucción de los soles o edades cósmicas.¹³²

Por otro lado, en los *Primeros memoriales* se refiere que se realizaba la fiesta de *Pilquixtiloya*,¹³³ o *Pilquixtiliztli*¹³⁴ termino que se puede traducir como “fiesta de sacar a los niños”.¹³⁵ Al respecto de dicha celebración se registró que:

<p><i>Inic muchihuaya pilquixtiliztli ompa muchintin quivicaya i ni teopa[n] in di ablo in pipiltotonti¹³⁶ huel muchinti vmpa quimitotiaya ioa[n] qui[n]tlahuantiaya y nic m otenehua pilquixtilo c a m uchintin qui hualquixtia i n pipiltotonti in diablo ycha[n]</i></p>	<p>De esta manera se hacía “sacar a los niños” allá [a] todos los niñitos los llevaban al templo del dios todos allá le bailaban y los emborrachaban. Por ello se llamaba “sacar a los niños”, porque a todos los niñitos lo sacaba allá en la casa del dios.¹³⁷</p>
--	---

Al mediodía los niños y las niñas eran sacados y llevados nuevamente al templo de *Ixcozauhqui* y comenzaba una danza, posiblemente la misma que es descrita en el *Códice Telleriano Remensis* en la que los adultos tomaban a los niños de las manos, representando con ello la regeneración: “...se volvían los hombr[es] como niños los cuerpos y así para represe[n]tar esta

¹²⁸*Códice Telleriano Remensis, op. cit., f. 7r.*

¹²⁹*Vid. Díaz Barriga, Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009, pp.193-195, 200-205. Recuérdese que también en la fiesta de Nahui Ollin se realizaban rituales para el crecimiento de los niños, similares a los aquí referidos. (Véase capítulo anterior).*

¹³⁰*Vid. Wimmer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.) Grand Dictionnaire Nahuatl, 2009.*

¹³¹ Molina, *op. cit.*, f. 81r.

¹³²*Vid. Díaz Barriga, op.cit., pp.200-205.*

¹³³*Primeros memoriales, ed. facs. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993, f. 253r. Véase Anexo VII*

¹³⁴*Ídem., f. 256r.*

¹³⁵ Molina, *op. cit.*, f. 90r.

¹³⁶ Nótese que ya se asigna el término para niños mayores.

¹³⁷*Primeros memoriales, op. cit., f. 256r. La traducción es mía.*

fiesta e[n] el bayletraya[n] vnos niños de las manos.”¹³⁸ Finalmente se culminaba el acto con una procesión.¹³⁹

Pillahuanaliztli (borrachera de los niños).

Al mismo tiempo que se realizaban las danzas, y tal como se ha referido anteriormente, todas las personas bebían pulque, motivo por el cual a esta fiesta se le llamaba *Pillahuanaliztli*, porque en ella se emborrachaba a los niños de todas las edades.¹⁴⁰

Los padrinos y madrinas bailaban llevando a cuestas a los niños y les daban de beber con unas tacitas pequeñas¹⁴¹ (Fig. 20a) y a los niños de cuna les daban a probar el pulque con el dedo (Fig. 20b). Por su parte los adultos bebían en vasos que tenían tres pies y cuatro esquinas llamados *tzicuiltecomátl*, utilizados únicamente durante esta ceremonia.¹⁴²

Al atardecer todos se regresaban a sus casas y continuaban bebiendo en los patios “todos andaban muy contentos, muy alegres y colorados del pulcre que bebían en abundancia.”¹⁴³ La fiesta culminaba cuando ya todos se encontraban embriagados, al respecto Sahagún describió: “Y después de borrachos, riñían unos con los otros, y apuñábanse y caíanse por ese suelo de borrachos, unos sobre otros, y otros iban abrazados los unos con los otros hacia sus casas. Y esto teníanlo por bueno porque la fiesta lo demandaba así.”¹⁴⁴

¹³⁸ *Códice Telleriano Remensis, op. cit.*, f. 7r.

¹³⁹ Sahagún, *Primeros memoriales*, paleografía de los textos en náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, p.67.

¹⁴⁰ Según se registró en el *Códice Florentino*, también se realizaba el *pillahuano* cuando se “bautizaba” a una niña. Vid. *Códice Florentino, op. cit.*, lib. IV, cap. 35, f. 64v. y lib. VI, cap. 38, f. 175v. Por su parte, en el *Códice Magliabechiano* se describe una fiesta denominada de la misma forma entre los tlahuica durante la veintena de *Hueypachtli*, en la cual bebían los niños de nueve o diez años, Vid. *Códice Magliabechiano, op. cit.*, f. 40v. Sin embargo, la presencia de dicha descripción es extraña toda vez que no existe en el *Códice Tudela*, posible documento original del grupo *Magliabechiano*. Vid. *Códice Tudela, y el grupo Magliabechiano. Tradición medieval europea de copia de códices en América*, ed. fasc. estudio y edición preparada por Juan José Batalla Rosado, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2002, f. 23r. También: Batalla, *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el grupo Magliabechiano*, v. 2, tesis doctoral, v. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1999, p. 288. Asimismo, los personajes que aparecen bebiendo, representados en las láminas que acompañan a la descripción no presentan características que demuestren se traten de niños, ya que por ejemplo, la “niña” fue registrada con el cabello largo (más notorio en el *Códice Tudela*), siendo que iconográficamente a las niñas se les pintaba con el cabello corto hasta los doce años, en este sentido concuerdo con Graulich al suponer que se trata de jóvenes, pero no encuentro razón para pensar que tengan una edad de diez y nueve años. Cfr. Graulich, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI. 1999, p.169.

¹⁴¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t. I, México, Conaculta, 2002, libro II, cap. XXXVII, p.265.

¹⁴² *Códice Florentino* en: Castillo, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴³ Sahagún, *op.cit.*, p.268.

¹⁴⁴ *Ibidem*.



Fig. 20. Borrachera de niños a) se les daba de beber en pequeños vasos. b) A los niños de cuna se les daba a probar el pulque con el dedo. *Códice Florentino*, t. I, libro II, cap. XVII, foj. 160

Resulta entonces muy interesante el hecho de que en esta ocasión se permitiera beber a todo el pueblo incluyendo a los niños. Es bien sabido que en la sociedad mexicana el consumo de bebidas alcohólicas era sumamente penado, y los borrachos eran muy mal vistos,¹⁴⁵ permitiéndoles únicamente el consumo a los ancianos. En este sentido, es importante señalar que muchas de las fiestas terminaban con libaciones y la ingesta de pulque, quizás con la finalidad de darle una mayor sacralidad al acto.

En sí, las bebidas alcohólicas, al igual que los psicotrópicos, eran considerados de origen sagrado, de hecho, los nahuas creían que el pulque había sido enviado por *Ehécatl*, y se le atribuían a varias deidades *totochtin*, motivo por el cual le tenían reverencia. Por otro lado, el pulque se consideraba de naturaleza fría, razón por la cual se lo daban a beber a los viejos, ya que

éstos habían acumulado durante su vida una gran cantidad de calor o *tonalli*.¹⁴⁶

Es entonces que el dar de beber a los niños en la fiesta, en primera instancia implicaba que al ser de origen y cualidades divinas, su ingesta era un medio de comunión con lo sagrado. Por otro lado, se debe considerar que el pulque se encontraba relacionado con el final e inicio de los ciclos, y según se desprende del análisis de Olivier sobre la embriaguez de Quetzalcóatl, es muy posible que la ingesta de la bebida simbolizara la muerte a la par de que auguraba un renacimiento: “Las consecuencias patógenas de la absorción de alcohol sólo son pasajeras y, después de una muerte aparente que se manifiesta con el sueño, el hombre renace despertando.”¹⁴⁷ En este sentido, el estado de embriaguez se podría interpretar como una etapa liminar, previa a un renacimiento, correspondiendo entonces precisamente a un ritual de marginación anterior a que los niños renacieran ante su nueva realidad.

¹⁴⁵Véase por ejemplo el destino de los que nacían bajo el signo de *Ome Tochtli* o las pláticas que daba un *tlatoani* a su pueblo con la finalidad de que aborreciesen la borrachera en Sahagún, *op. cit.*, t. I, libro IV, caps. IV-V, pp.357-360; t. II, libro VI, cap. XIV, pp. 530-535.

¹⁴⁶Cfr. López Austin, *op. cit.*, pp. 279, 295.

¹⁴⁷Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, México, F.C.E., 2004, p.262.

Al mismo tiempo, la sociedad en su conjunto también ingresaba mediante la ingesta del pulque dentro de un periodo liminar, pero en este caso a aquel que acompañaba el cambio de ciclo temporal, en este sentido debe recordarse que los rituales de la veintena de *Izcalli* tenían una gran importancia dentro de la concepción cíclica del tiempo, por un lado, era la veintena en la cual se conmemoraban la destrucción de los soles anteriores al quinto sol, así como en el que posiblemente se ajustaba el calendario con el año bisiesto, a la par de que se “regeneraba el tiempo, la vida y a los hombres,” motivo por el cual también la presencia de la infancia era significativa.¹⁴⁸

Como se ha podido ver, los rituales realizados cada cuatro años durante *Izcalli* presentan diversos aspectos útiles para acercarnos a la cosmovisión mesoamericana, y a la forma en la que era concebida la infancia. En general se puede decir que en conjunto, los rituales aquí descritos muestran elementos que son susceptibles de ser analizados como partes de un complejo ritual de paso entre una la niñez y un periodo intermedio entre la misma y la juventud.

En el ritual de la horadación de orejas se pueden observar con mayor claridad las características que permiten suponer se trata de un ritual de paso, ya que al igual que en otras culturas, dicho acto podría equivaler a un determinado tipo de mutilación ritual, realizado con la finalidad de separar a los niños del grupo precedente e integrarlos en una nueva realidad.

Por otro lado, se debe resaltar el hecho de que los rituales mencionados se realizaran precisamente durante la veintena de *Izcalli*, dedicada a la deidad Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli, la cual, como ya se ha mencionado, se encuentra relacionada con los momentos de transición, e igualmente, con los rituales de cambio ontológico, como es el caso de aquellos mediante los que los futuros gobernantes tomaban el poder.

Finalmente se debe mencionar que los rituales aquí expuestos, presentan en sí la estructura propia de los ritos de paso, por un lado se encuentran acompañados de rituales de separación o previos, tal como son los ayunos o la propia perforación, aunque esta última a la vez es un ritual de agregación. Igualmente la lustración con fuego era un ritual de incorporación, mientras que la borrachera de los niños se puede interpretar como una especie de muerte ritual, o rito de marginación, previo a su renacimiento como entes sociales diferenciados.

¹⁴⁸Vid. Díaz Barriga, *op. cit.*, pp.200-214.

4. Piltontli, Piltzintli. (Los últimos años de la niñez).

El último periodo de la niñez iniciaba cuándo los padres consideraban que sus hijos ya tenían edad suficiente para comprender sus obligaciones sociales, económicas y religiosas, motivo por el cual, como se ha visto en el capítulo precedente, se les hacía pasar por los rituales de la veintena de *Izcalli*, a partir de los cuales recibían un nuevo estatus dentro del grupo y con ello adquirirían una mayor responsabilidad para con la comunidad.

Durante esta etapa, que duraba varios años, los niños y las niñas continuaban con su participación dentro de las actividades cotidianas del grupo doméstico, aunque a diferencia de la fase anterior, ya se esperaba que pudieran realizar una mayor cantidad de cosas por sí mismos, y en cierta medida fueran parte importante dentro del mantenimiento de la unidad doméstica.

La niñez era concebida como un tiempo de continuo aprendizaje dentro de las actividades económicas de la familia y la comunidad, por medio de las cuales se esperaba que al culminar este periodo, los jóvenes de ambos sexos ya fueran casi adultos en términos de su productividad y su posición dentro de la economía familiar, debido a que no había una adolescencia como la conocemos hoy en día, sino que existía una acumulación progresiva de responsabilidades hasta llegar a la adultez,¹ la cual se alcanzaba cuando los jóvenes contraían matrimonio.

En algunas comunidades indígenas se mantuvo este principio, por ejemplo entre los tzotziles y tzeltales Modiano encontró:

Los padres no tienen ni normas ni criterio de tiempo rígido para medir el crecimiento de sus hijos, sino que aceptan el modo y paso de su desarrollo con variaciones considerables de uno a otro. Sin embargo, se espera que hacia los diez u once años de edad todo niño sepa, de manera ya no rudimentaria todo lo que como adulto, necesitará saber...²

Lo anterior, aunque con reservas, puede ejemplificar la importancia de este periodo dentro del desarrollo y educación de los niños, debido a que era en éste que los padres comenzaban a educarles con severidad, esperando que sus hijos además de que participaran más en las labores,

¹ Storey y McAnany, "Children of K'axob: Premature Death in a Formative Maya Village" en: Traci Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, The University Press of Colorado, 2006, p.54.

² Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1974, pp.125-126. Similar a lo anterior se encuentran las observaciones de Andrés Medina realizadas en Tenejapa, población también tzotzil. Medina, *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzetal*. México, Gob. del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, p.162.

y progresaran en éstas, también mantuvieran un comportamiento adecuado, motivo por el cual se les comenzaba a castigar con mayor rigor.

Por otro lado, era durante este periodo que algunos niños podían ser enviados a los templos de educación, sobre todo aquellos hijos de los señores. Ya se ha mencionado que no existen datos claros sobre la entrada de los niños a dichos recintos,³ toda vez que en las fuentes la información sobre este asunto es contradictoria, sin embargo, como se verá más adelante en este capítulo, el ingreso a los templos se realizaba en el momento en el cual los padres así lo determinaban, independientemente de la edad de los niños, pero seguramente con base en las capacidades cognitivas que los hijos tenían.

En general, se trataba de un espacio importante dentro de la vida de un individuo, pues era en éste en el que se culminaba de cierta forma la preparación para la vida adulta, sobre todo en cuanto a las cuestiones de la vida cotidiana, aunque la educación para otros aspectos como son lo militar, comercial, y religioso, continuaría hasta años después, pero ya dentro de los templos de educación.

Un aspecto importante durante este tiempo era el cambio de concepción que se tenía sobre los niños, ya que era a partir de estos momentos y a lo largo de estos años que se les iba adjudicando nuevas características, las cuales se encontraban relacionadas con la división de género y las primeras manifestaciones de la sexualidad, así como también en lo relativo a las capacidades y habilidades que se consideraba, iban adquiriendo.

Cambios en cuanto a la concepción del género de los niños y las niñas

Uno de los cambios más significativos en la concepción de la niñez dentro de este periodo, es el concerniente a las relaciones de género. Como se ha visto en los capítulos anteriores, desde el nacimiento, y sobre todo a partir del baño ritual, se asignaban valores de género a los infantes, y ya desde corta edad los niños y las niñas iniciaban su educación en las actividades socialmente destinadas a su sexo, sin embargo, a partir de que alcanzaban el último grupo de edad, recibían nuevas atribuciones que reforzaban y realzaban la división entre ambos géneros.

A este respecto, debe recordarse que cuando los niños eran pequeños se empleaban voces genéricas para referirse a ellos, y el sexo de los niños sólo era especificado cuando el discurso así

³ Véase capítulo 1 de la presente tesis.

lo determinaba, usando para ello las palabras básicas de la madurez: *oquichtli* y *cihuatl*.⁴ En este sentido, no parece haber habido una clara distinción sexual en cuanto al habla, empero, en los últimos años previos a la pubertad, es posible que se comenzaran a expresar las distinciones de género por medio del habla cotidiana, apelándose a los términos de *oquichpiltontli* para los varones y el de *cihuapiltzintli* para las niñas, mismos que ya se utilizaban con anterioridad cuando se requería hacer la distinción de género.⁵

Fray Alonso de Molina asentó otros vocablos destinados para definir a los “mozuelos y mozuelas de edad más pequeña”, correspondiendo a los varones los de: *telpocapiltontli*, *telpocaconetontli*, y *telpotzintli*, mientras a las niñas se les nombraba: *ichpuchcaconetontli*, *ichpochpiltontli*, *ichpotzintli*, e *ichpochpiltzintli*.⁶

En todos estos casos, los términos se encuentran contruidos con los sustantivos *telpochtli* e *ichpochtli*, mismos que por sí solos son traducidos por Molina como “mozo o moza de edad pequeña”,⁷ y cuyo sentido real de traducción, tal como refiere López Austin, hacía hincapié a características sexuales secundarias ostensibles de la pubertad, siendo en este caso *telpochtli* “el del promontorio oscurecido”; e *ichpochtli* “la del vellón oscuro”.⁸ Por otro lado, las palabras en cuestión también incorporan los sustantivos para definir a la niñez: *piltontli*, *piltzintli* y *conetontli*.

A pesar de la vaguedad en los términos utilizados tanto por los grupos indígenas, así como por los europeos para definir las categorías de edad,⁹ con base en que las palabras descritas se encuentran contruidas con dos sustantivos, uno referente a la pubertad, y el segundo a la

⁴ Hombre y mujer. Al respecto: López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, IIA UNAM, 1996, pp.321 y 323. También Carochi, *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della (1645)*, en *Anales del Museo Nacional*, México, Museo Nacional, 1892, p.408. Igual ocurría entre los mayas yucatecos antiguos, quienes a los términos genéricos de niño agregaban los determinantes de género *Ix* para las mujeres y *Ah* para los hombres. Véase capítulo 1, y Anexo III.

⁵ Debe recordarse que en las fuentes estos términos, y como en todos los demás referentes a la niñez, existía una clara ambigüedad en cuanto a su uso y significado. *Vid.* Capítulo 1 de la presente tesis. Aspectos similares han sido reportados para algunas comunidades indígenas mesoamericanas, por ejemplo, los tzotziles usan los términos de *ch'in kerem* y *ch'in tseb* para distinguir a los niños y a las niñas a partir de que estos tienen aproximadamente tres años de edad, siendo en este caso el prefijo *ch'in* “chico”, un indicador del grado de madurez. Es precisamente a partir de que los niños y las niñas empiezan a ocuparse de algo, entre los seis o siete años, que reciben únicamente el nombre de *kerem* o *achix*. Finalmente, cuando son capaces de realizar sus labores con efectividad y se muestran responsables por sus actos, se les llama *mukul kerem* o *muluk achix*, es decir niño y niña grande. Modiano, *op. cit.*, pp.63 y 107. La autora reporta lo mismo para los tzeltales.

⁶ Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª edición, México, Porrúa, 2004, f. 85v.

⁷ *Ibidem*

⁸ López Austin, *op.cit.*, p.326.

⁹ Véase capítulo 1 de la presente tesis.

niñez, a la par de la referencia de Molina al asignarlas para referir a los “mozos de edad más pequeña”, propongo que dichos términos eran utilizados para definir un periodo en el cual los niños aún no habían llegado a la “adolescencia”, pero que ya tenían indicios de la misma.¹⁰

De cualquier forma, quizás cuando los niños alcanzaban una edad determinada (social o biológica), fueran nombrados con base en su género, igualmente, en el momento que ya supieran realizar algunas cosas por sí mismos, o sus actitudes para con el trabajo fueran óptimas, los padres conscientes de sus progresos podrían establecer que ya no eran niños pequeños y les atribuirían términos específicos adecuados a su nueva realidad.

La vestimenta y peinado

Aunado a lo anterior, otra de las características propias de este grupo de edad, era que a partir del mismo se comenzaban a realizar algunos cambios en cuanto a la manera en la cual tanto los niños como las niñas utilizaban peinados, a la par de nuevos vestidos, aunque esto último solo competía a los varones.

Como es sabido, para los nahuas antiguos la vestimenta, los adornos y el peinado eran utilizados como marcadores sociales que reflejaban el estatus del portador,¹¹ era por ello que en la sociedad, los cambios dentro de la condición social de los individuos se veía reflejado en su apariencia.

A este respecto, debe recordarse que durante los rituales de paso celebrados en la veintena de *Izcalli* los niños recibían el *máxtlatl*, prenda que como ya se ha dicho, era un indicador del cambio de concepción que se tenía de ellos, a la vez de ser un signo de virilidad. De igual forma, al horadárseles las orejas, se les permitía tanto a las niñas como a los niños comenzar a utilizar orejeras.

Por otro lado, durante el periodo en cuestión, a los varones se les iba preparando para el acto de la guerra, por lo cual se les dejaba crecer una mata de cabello hasta el cuello, a este respecto Sahagún registró: “...cuando eran pequeñuelos andaban motilados o atusada la cabeza. Y llegando diez años, dexábanle crecer una bedixa de cabellos en el cogote lo cual ellos

¹⁰ En la actualidad se reconoce en algunos estudios psicológicos un periodo intermedio entre la niñez y la adolescencia que aparece aproximadamente entre los once y trece años en el caso de los varones, y entre los 10 y 12 años en las muchachas, el cual es denominado como prepubertad o pre adolescencia. *Vid.* Canova, *Psicología evolutiva del adolescente*, Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2004, p.25

¹¹ Al respecto: Olko, “Traje y atributo del poder en el mundo azteca: Significados y funciones contextuales” en: *Anales del Museo de América*, Madrid, 14, 2006, p. 64.

llamaban *mocuexpaltía*.¹²

Dicha vedija a decir de Virve Piho era “una mata de pelo enredado y ensortijado, que cuesta trabajo el peinarla y desenredarla”,¹³ la cual debían conservar hasta cuando capturaran a algún enemigo en batalla, y en caso de no hacerlo, les crecía y era un signo de vergüenza. En la fiesta celebrada durante la veintena de *Huey Tozotli*, en la que participaban los muchachos del *Telpochcalli* y del *Calmecac*, en el momento en que las doncellas llevaban al templo de Chicomecoatl las mazorcas de maíz que serían semilla, si algún joven las molestaba burlándose de ellas, las mujeres le contestaban:

¿También puede hablar el que tiene vedija en la nuca? ¿Puedes hablar tú? Vedijudo, habrías de afligirte por ver en qué forma te desprendes de tu vedija. ¡Vedija apestosa! ¡Vedija maloliente! ¿No eres tú tan mujer como yo? En ninguna parte se quemó tu excremento.¹⁴

Según fue registrado por Sahagún, si el joven llegaba a los quince años sin haber capturado a algún contrario en batalla, sus compañeros le designaban como *cuexpalchicacpul*,¹⁵ expresión que resultaba ser un insulto muy humillante,¹⁶ motivo por el cual los jóvenes buscaban que al menos con ayuda de otros, consiguieran capturar enemigos.

En cuanto a las mujeres, éstas también sufrían una transformación en su peinado, por ejemplo, en la misma fiesta del mes de *Huey Tozotli* descrita arriba se menciona lo siguiente sobre las doncellas que cargaban a sus espaldas las semillas al templo de Chicomecoatl: “Alguna

¹² Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t.II, México, Conaculta, 2002, libro VIII, cap. XXI, p. 781. Véase también en: López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguninos*, México, IIA UNAM, 1985, pp.104-105.

¹³ En Wimmer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.) *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009.

¹⁴ Tomo aquí la traducción que hizo López Austin de los *Códices Matritenses* y *Florentino* en: López Austin, *op. cit.*, pp.183 y 185. En la *Historia General*, los informantes de Sahagún tradujeron de la siguiente manera: “y tu cobarde, ¿hablas, bisoño?, ¿tú habías de hablar? Piensa en cómo hagas alguna hazaña para que te quien la vedija de los cabellos que traes en el cogote, en señal de cobarde y de hombre para poco. Cobarde, bisoño, no habías tú de hablar aquí. Tan mujer eres como yo. Nunca has salido detrás el hugo (sic)”. Sahagún, *op. cit.*, libro II, cap. XXIII, p. 189.

¹⁵ Sahagún, *op. cit.*, libro VIII, cap. XXI, p. 781. No necesariamente se debió de tratar de una edad en concreto, sino en que había salido tres o cuatro veces a la batalla sin capturar enemigos.

¹⁶ Virbo Piho en Wimmer, *op. cit.*



Fig. 20. Grados militares. *Códice Florentino*, libro. VIII, Cap. 17, f.34r. Obsérvese en la parte superior los jóvenes con vedijas.

tenía guedejas laterales; alguna tenía los cabellos sueltos; alguna ya se había peinado los cabellos alrededor de la cabeza...¹⁷

En este caso, se describe la manera en que se utilizaba el cabello por parte de las mujeres, denotando con ello tres grupos de edad o de condición; las primeras llevan guedejas laterales, es decir que portan el *atzotzocolli*, del cual Molina registró que era el: “cabello largo que dexan alas moças al vn lado dela cabeça, quando las tresquilan”.¹⁸ Por su parte, las segundas traen el *tzonqueme* o cabello largo, utilizado por las mujeres que aún no habían contraído matrimonio,¹⁹ y el cual en el *Códice Mendocino* fue registrado en las niñas a partir de los doce años de edad.²⁰ Finalmente son mencionadas las mujeres con el cabello amarrado, correspondiendo en este caso a las casadas.

Resulta entonces que las niñas de este periodo, deberían de haber traído el mechón de cabello denominado como *atzotzocolli*, lamentablemente este tipo de corte, que sin duda era la contraparte de las vedijas de los niños, no se distingue en las láminas del *Códice Mendocino*,²¹ sin embargo, es importante resaltar el hecho de que al igual que con los varones de este grupo, las mujeres también mantenían cambios dentro de su apariencia.

¹⁷ López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos saháguninos*, México, IIA UNAM, 1985, p.183.

¹⁸ Molina, *op. cit.*, f.9r.

¹⁹ Vid. Olko, *Turquoise di adems and s taffs of office. E lite Costume and I nsignia of Power in Aztec and E arly Colonial Mexico*, Varsovia, Polish Society for Latin American Studies and Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw, Sowa, 2005, pp.107-108.

²⁰ Vid. Lám. 60.

²¹ Ya se ha mencionado que en los códices no he podido encontrar representaciones de niñas, excepto aquellas registradas en el *Códice Mendocino*.

La salida del conjunto habitacional

Cuando los niños eran pequeños, y pertenecían al grupo de edad anterior, comenzaban poco a poco a salir de la unidad doméstica en compañía de sus padres o de sus parientes mayores. Lo anterior ocurría con los varones, aunque no se puede descartar del todo que las niñas también salieran a realizar algunas actividades afuera de la casa, pues a pesar de que las labores socialmente determinadas para ellas incurrieran en la mayoría de los casos en el ámbito doméstico, todo parece indicar que participaban en conjunto con los niños más pequeños, en la recolecta de productos silvestres, cultivos, los procesos de intercambio en el mercado, entre otros.

En este sentido, es necesario aclarar que la existencia de espacios femeninos y masculinos, aunque marcaban en sí un ámbito de acción segmentada, no debió de ser tan rígida como se ha llegado a suponer. Aunque si bien, evidentemente la sociedad nahua daba preferencia jerárquica a las actividades masculinas como era el caso de la guerra, las mujeres en algunas ocasiones también podrían ejercer puestos importantes dentro de la sociedad.²²

Por lo tanto, como se mencionó, al esperarse que los niños y las niñas de este periodo aprendieran prácticamente todo lo que necesitarían saber para su vida adulta, la educación y enseñanza sobre las actividades cotidianas, se volvía más severa e implicaba el aumento del espacio al que estaban constreñidos durante el periodo anterior.

Era entonces que a partir de estos momentos se les comenzaba a enseñar formalmente²³ a los varones actividades como la agricultura, la pesca o la cacería, todas ellas realizadas en zonas externas a la unidad habitacional. En la lámina 59r del *Códice Mendocino* se registró que a los siete años de edad se les daba a los niños una *michmatlatl* o red para pescar, iniciándolos de esa manera en dicha labor, la cual practicaban posiblemente en las orillas de la laguna, pues es hasta los catorce años que en el mismo documento se representó a los jóvenes pescando en una canoa.

Seguramente los niños que incursionaban en la pesca, dedicaban su tiempo no solamente a tratar de atrapar peces, sino que al hacerse en las orillas de la laguna, debieron de ir practicando con la captura de otras especies como eran los axolotes, acociles y renacuajos, entre otros animales que vivían cerca de los bordes de la misma.

²² Vid. Rodríguez-Shadow, "Las relaciones de género en México prehispánico," en: María J. Rodríguez-Shadow (coord..) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, 2007.

²³ Recuérdese que algunas actividades ya habían comenzado a instruirse durante el periodo anterior, sin embargo, no se consideraba que los niños fueran del todo aptos para aprenderlas bien, sino hasta cuando sus habilidades cognitivas demostraran que ya estaban listos para adquirir el conocimiento y ser responsables con sus tareas.

Asimismo, en algunas regiones como fue el caso de Xochimilco, el buceo fue una de las actividades efectuadas por los hombres, y por lo que se puede inferir a partir de la presencia de patologías a nivel óseo, en concreto de la exostosis auditiva²⁴ en individuos subadultos, se cree que los niños desde corta edad iniciaban en dicha práctica.²⁵

Podemos suponer que durante los siguientes años de vida del niño, iba incrementando su participación en otro tipo de actividades, las cuales en gran medida dependían de las realizadas por su grupo parental, por ejemplo, si el padre se dedicaba a la agricultura o a la caza de aves en la laguna, los niños lo acompañarían en sus labores cotidianas.

Una actividad de importancia, tanto en las comunidades antiguas como en las contemporáneas fue la cacería, debido a que gracias a ella se complementaba la dieta de la comunidad. En la actualidad corresponde a un acto principalmente masculino, y en ocasiones es practicado únicamente por los hombres adultos.²⁶ Empero, existen comunidades en las que uno de los deberes del padre es enseñar a sus hijos a cazar, por ejemplo entre los mixtecos de Tilantongo: “Los padres les enseñan a cazar y como símbolo de hombría, pueden regalar un rifle al hijo de doce años”.²⁷

Sin duda, en el pasado prehispánico, los niños desde temprana edad y muy posiblemente dentro de cualquier condición social, debieron de haber sido instruidos en la cacería,²⁸ pues como se verá a continuación, dicho acto mantenía importantes funciones, no solamente aquellas pertenecientes a la organización económica del grupo. En la antigüedad, la cacería era un acto relacionado con la cosmovisión y formaba parte importante de la historia mítica de los pueblos, por ejemplo, recuérdese el papel de los gemelos cazadores en el *Popol-Vuj*. Para el caso nahua,

²⁴ “Excrecencia ósea que se forma en el canal auditivo como resultado de los cambios de presión y exposición al agua fría.” Hernández Espinoza, “Entre flores y chinampas: La salud de los antiguos habitantes de Xochimilco” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.343.

²⁵ Vid. Medrano, “Jardines flotantes y actividad ocupacional. Los chinamperos prehispánicos de San Gregorio Atlapulco” en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.379.

²⁶ Por ejemplo entre los zoque-popolocas de Veracruz. Vid. Félix-Báez, *Los zoque-popolucas*, México, INI, 1990, pp.102 y ss.

²⁷ Butterworth, *Tilantongo*, México, INI, 1990, p.117.

²⁸ Posiblemente era una práctica común en algunas sociedades, por ejemplo, en varios entierros infantiles procedentes de Cholula, los cuerpos se encontraron asociados con pequeñas bolas de barro, mismas que han sido consideradas como posibles proyectiles de cerbatana utilizados para cazar aves acuáticas o lagartijas. Al respecto McCafferty y McCafferty “Boys and girls interrupted. Mortuary Evidence of Children from Postclassic Cholula, Puebla” en: Tracy Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The social experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, p.42.

la cacería formaba parte también de algunos rituales elaborados en las fiestas de las veintenas, en los cuales, la presencia de la niñez era fundamental.

En la veintena de *Izcalli*, como se mencionó en el capítulo anterior, durante tres años continuos se realizaban dos rituales centrales relacionados con la cacería,²⁹ y en los que participaban los niños. La celebración era denominada como *Motlaxquiia in tota*, “Nuestro padre (el Fuego) tuesta para sí”,³⁰ y la primera parte de ella recibía por nombre el de *huauhquiltamalculiztli* literalmente “el acto de comer tamales hechos con la parte verde del amaranto”,³¹ realizada a los diez días de la veintena, la cual consistía en el ofrecimiento de tamales y animales obtenidos en la caza. En dicha ocasión, las mujeres velaban toda la noche anterior preparando los tamales que llevarían a ofrecer por la mañana a la imagen del dios del fuego. Asimismo, los niños dedicaban el día previo a la caza de animales:

A la mañana, en amaneciendo, venían todos los muchachos³² y mancebillos³³ trayendo todos la caza que habían tomado el día antes, y ordenábanse todos en recle, e iban en delante de los viejos que estaban allí junto a la casa de *calpulli*, donde estaba la estatua, y ofrecían las aves que traían cazadas, de todo género, y también peces y culebras y otras sabandijas del agua. Y recibiendo estas ofrendas los viejos, echábanlas en el fuego, que era grande y ardía delante de la estatua.³⁴

La segunda celebración era efectuada el último día de la veintena, y en ella nuevamente los niños ofrecían los animales que habían cazado:

También los muchachos y mancebillos puestos por orden traían su caza, y dábanla a los viejos, y los viejos echábanla en el huego (sic) que ardía delante de la estatua. Esta caza era de aves y culebras y otras sabandijas, y las pequeñas culebras y las pequeñas aves quemábanse del todo en el fuego, y las grandes culebras y las grandes aves, desde que estaba asadas, sacábanlas (...) Y después de que se templaban, comíanlas los viejos que se llamaban *calpuleque*. Y los muchachos, como iban ofreciendo, daban vuelta alrededor del fuego, y a la pasada daban a cada uno, uno de los panecillos que habían ofrecido, los cuales llamaban *macuextlaxcalli*.³⁵

²⁹ Es decir, en aquellos en los que no se realizaban los rituales de paso ya mencionados.

³⁰ Tena, *El calendario mexica y la cronología*, México, INAH, 2008, pp.20-21.

³¹ Sahagún, *Primeros memoriales*, paleografía de los textos en náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, p.66. También López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, IIA UNAM, 1996, p.172. Agradezco la corrección aportada por Andrea Rodríguez.

³² En el *Códice Florentino: In telpopochtli. Códice Florentino*, lib. II, Cap. 37, f.97r.

³³ En el *Códice Florentino: In pipiltotontli. Ibidem*.

³⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, t.I, México, Conaculta, 2002, libro. II, cap. XXXVII, p.261.

³⁵ Sahagún, *op.cit.*, libro II, cap. XXXVII, pp. 262-263.

En dichos rituales aparece una serie de dicotomías importantes, por un lado los niños se encargaban de ir a cazar animales para entregarlos “crudos” a los viejos, quienes a cambio les daban tamales “cocidos”, en este caso apareciendo el fuego como un elemento civilizatorio, y sobretodo, como el gran transformador; asimismo, se encuentran implícitos en el origen de los alimentos, la dualidad entre los productos del “monte” y los de origen “agrícola”, así como su relación con el dios del fuego, e igualmente, la dualidad anciano-niño cuyo simbolismo debió de ser central dentro de los rituales expuestos. A este respecto debe recordarse que los rituales de esta veintena se encontraban relacionados con la regeneración o rejuvenecimiento del tiempo, motivo por el cual la presencia de los niños en conjunto de su contraparte, los ancianos, tenía gran importancia.³⁶ Por otro lado, es posible que los mismos rituales, fungieran como una forma de iniciación a las labores de la cacería.

Además, en la misma festividad Sahagún registró que las madres y los padres de los niños cazaban culebras, ranas, peces, axolotes y aves, las cuales después de tostarlas se las daban a sus hijos.³⁷ Por consiguiente, es posible que la mención a las madres denote que también las mujeres, en determinadas ocasiones cazaban animales pequeños.

Se debe mencionar que según le fue relatado a Durán, ya cuando los niños o jóvenes estaban en los templos de educación, una de sus actividades primordiales era la de la cacería de animales como arañas, alacranes y víboras ponzoñosas que eran utilizadas en el templo:

Asi estos mochachos el tiempo que les bagaba andauan a caza destas savandixas mortíferas y si acaso yendo a otra cualquiera cossa auan alguna asi ponía el cuidado en cazalla como si fuera en éllo la vida de donde a venido a no temer estos indios a tratar estas sabandijas con la mano como si no fueran peligrasas y asquerosas.³⁸

La participación de la niñez en rituales de cacería también se evidencia en los efectuados durante la decimocuarta veintena *Quecholli*:

Otro día siguiente volvían con ellas (las saetas preparadas para la cacería) al patio de Huitzilopochtli, y venía toda la gente, chicos y grandes. No quedaba nadie. Y a todos los muchachos subíanlos al cu de Huitzilopochtli. Allí los hacían tañer con los caracoles y cornetas, y los hacían cortar las orejas, y sacaban sangre y untábanlo por las sienes y por los rostros. Llamábase este sacrificio *momazaizo*, porque le hacían en memoria de los ciervos que habían de ir a cazar.³⁹

³⁶ Al respecto: Graulich, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999, pp.253-264.

³⁷ Sahagún, *op. cit.*, libro I, cap. XIII, p. 88.

³⁸ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, 2002, cap. V, p.61.

³⁹ Sahagún, *op. cit.*, libro II, cap. XXXIII, p.242. (Sólo se retoma la versión castellana).

En dicha veintena se hacían diversos rituales de entrada para preparar la cacería, los cuales duraban varios días, al igual de lo que aún ocurre en las cacerías realizadas por grupos contemporáneos; a este respecto Félix-Báez registró que entre los zoque-popoloca, los cazadores cumplen con algunos preceptos durante los siete días previos a salir al monte, en los cuales, se prohíbe que toquen a sus mujeres, pues de lo contrario la cacería sería mala. Igualmente, la noche anterior, los cazadores velan y ahúman las armas, a los perros que les acompañarán y a sí mismos.⁴⁰

De la misma forma, en *Quecholli* existían prohibiciones severas, a los ancianos se les negaba consumir *octli*, y el día denominado como *tlacati in tlacochtli*, ninguno de los presentes, quienes eran los encargados de hacer las saetas que se utilizarían en la cacería,⁴¹ debía dormir con mujer.

Es importante mencionar que en el cuarto día denominado *calpan nemitilo*, se fabricaban flechas “para jugar con ellas”, y con las cuales se entrenaban en el “tiro al blanco”, utilizando para ello una penca de maguey.⁴² Probablemente en dicha actividad participaban también los niños, aunque ello no es mencionado.

En el sexto día, llamado *zacanpaquixoa*, las madres llevaban a sus hijos pequeños al templo de Mixcoatl y les entregaban cinco tamales dulces a unas mujeres ancianas que servían en el templo, posteriormente, le daban sus hijos a aquellas mujeres, quienes acto seguido tomaban a los niños y “brincábanle” en los brazos.⁴³

Finalmente, al onceavo día, se realizaba la cacería en el cerro Zacatépetl, ahí se reunían diversas personas procedentes de Cuauhtitlán, Cuauhnáhuac, Coyoacán y otros pueblos cercanos. Resulta interesante que los que obtenían buenas piezas recibían a cambio mantas, siendo en esta ocasión un acto equiparable con la captura de los enemigos en batalla.⁴⁴

Aunque Sahagún no refiera que los niños participaran en dicha cacería, no resultaría extraño que algunos de ellos lo hicieran. De cualquier forma, su presencia fue registrada en la lámina 31 del *Códice Borbónico* en la cual se representaron los actos de esta festividad, y en los

⁴⁰ Félix-Báez, *Los zoque-popolucas*, México, INI, 1990, p.103.

⁴¹ Según Graulich, dicha actividad podría tener un precedente mítico, debido a que los Huicholes cuentan que Venus-venado enseñó a los dioses a fabricar las flechas. Graulich, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999:182.

⁴² Sahagún, *op. cit.*, p.243

⁴³ *Ídem.*, p.244

⁴⁴ *Ibidem.*

que se puede observar a los niños pequeños siendo transportados por sus madres, quienes además portan un cesto con comida,⁴⁵ (Fig.22a) quizás se trate de las madres que llevaban a sus hijos con las mujeres del templo. Igualmente, es bastante probable que algunos de los cazadores en dicha escena, sean niños, debido sobre todo a que algunos de los personajes fueron registrados con un tamaño menor al de los demás (Fig.22b). Sobre este punto es importante señalar que no existe consenso con respecto al manejo de tamaño y perspectiva en dicho documento, sin embargo, tal como se puede apreciar en la Fig. 18 de la presente tesis, el *tlacuilo* sí representó el tamaño de los actores conforme a sus respectivos tamaños.⁴⁶ En este caso, tanto los niños presentes en la escena, al igual que mayores, portan la pintura facial de los mimixcoa, la bandera de sacrificio, y un bastón con un conejo atravesado.⁴⁷

Como se puede observar, la cacería que sin duda ocupó un papel más importante dentro de la sociedad nahua del que hasta la fecha se le ha dado,⁴⁸ fue una de las actividades realizadas por los niños, independientemente de su condición social, pero sobre todo debió de haber sido de mayor importancia entre los hijos de los comerciantes de carne, a este respecto Sahagún anotó la presencia de éstos en el mercado en conjunto con sus padres: “El que trata carne tiene ganado, caza y cría, y ansí vende carne de todo género, y la carne de animalejo que tienen sus hijos en una bolsa”.⁴⁹

En cuanto a las labores relacionadas con el cultivo, seguramente los niños de estas edades seguían aprendiendo de sus padres todo lo referente a dicha actividad, incluso con mayor intensidad que en la etapa anterior, sin embargo, la información sobre este tema no fue registrada en las fuentes.⁵⁰ A pesar de ello, no es difícil estimar que las ocupaciones efectuadas por los niños de la antigüedad difirieran en gran medida de las practicadas en las comunidades indígenas contemporáneas. Se debe considerar que en las etnografías se ha registrado cómo los niños acompañan a sus padres en las labores realizadas por éstos, por ejemplo, en la década de los

⁴⁵ Véase: Anders, Jansen y Reyes, *El libro de Cuaucoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque del l'Assemblée Nationale Francaise, Paris Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1991, p.220.

⁴⁶ Al respecto: Anders, Jansen y Reyes, *op. cit.*, p.32.

⁴⁷ Guilhem Olivier (Comunicación personal mayo de 2012)

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Sahagún, *op. cit.*, libro X, cap. XXII, p.909.

⁵⁰ Así, en el *Códice Mendocino*, como se verá más adelante, el *tlacuilo* prefirió representar los castigos a los que eran sometidos los niños entre los ocho y los trece años de edad. *Vid. Códice Mendocino* (láms.59r y 60r).

cuarenta del siglo pasado, en Tepoztlán, Oscar Lewis describió como todos los niños disfrutaban trabajar en el campo con sus padres a partir de que ya tenían edad para hacerlo.⁵¹

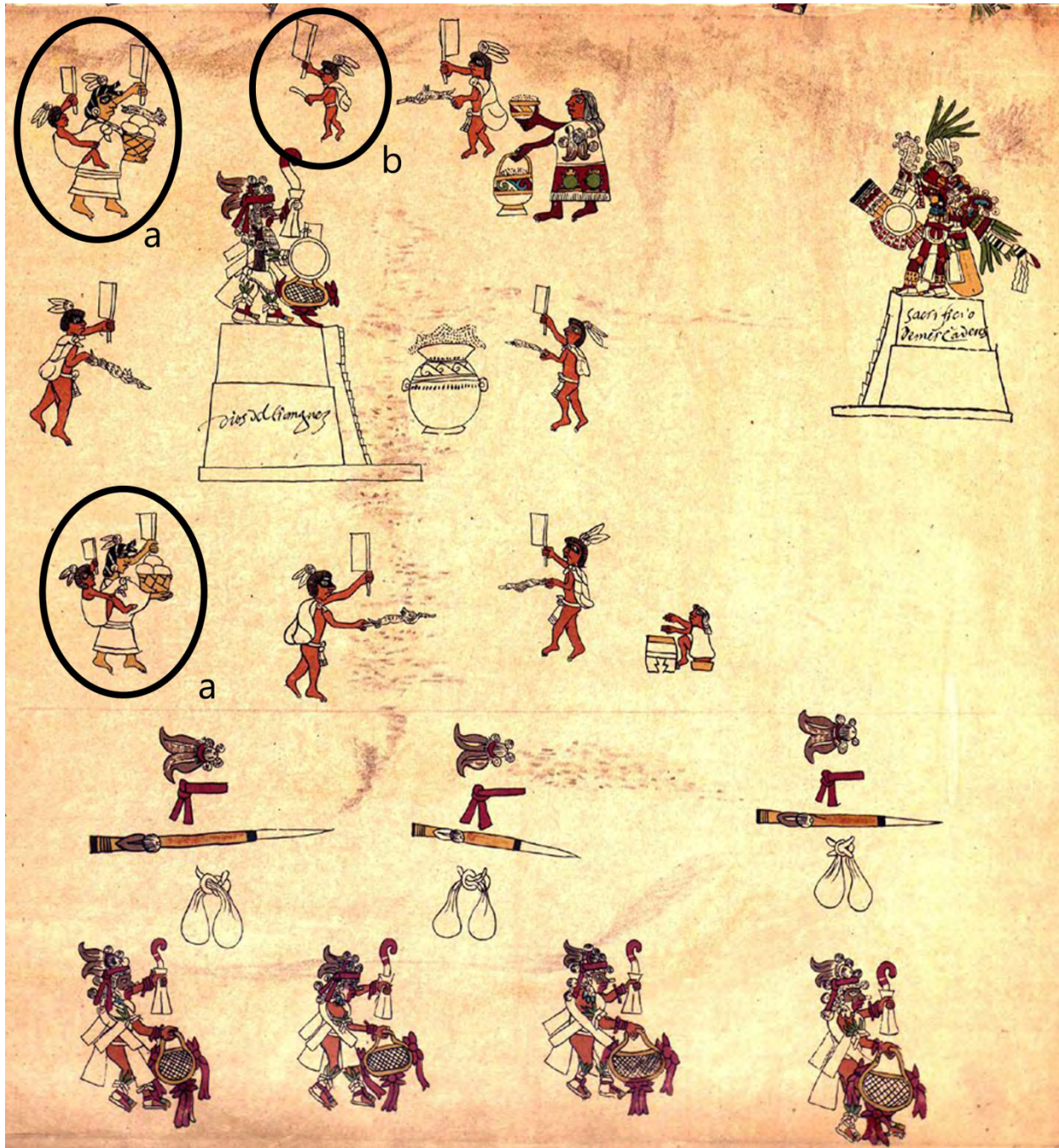


Fig. 22. Fiesta de *Quecholli*. *Códice Borbónico*, lám. 31. Se rotó la imagen para una mejor visualización. (a). Madres que transportan niños. (b) Posiblemente se trata de un niño.

⁵¹ Lewis, *Tepoztlán Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960, p.61.

La edad en la que los niños comienzan a ir al campo varía de comunidad a comunidad, y en muchos casos depende en gran medida de la incorporación del sistema educativo oficial en los pueblos, así en algunas regiones, como fue lo que vivió Oscar Lewis en su momento al visitar Tepoztlán diez años después de su primera estancia, los padres poco a poco fueron prefiriendo que sus hijos se incorporaran a la escuela.⁵²

En contraparte, existen regiones en donde las actividades escolares se tienen que adaptar a los ciclos de cultivo para evitar el ausentismo de los varones durante los periodos de siembra,⁵³ y de ambos sexos en los tiempos de cosecha. En estos casos, las escuelas trasladan los días de labor a aquellos en los cuales los padres pueden prescindir de la ayuda de sus hijos.⁵⁴

En varias comunidades nahuas es común que los niños comiencen a ayudar en el campo desde temprana edad, aunque en la mayoría de los casos acompañan a sus padres entre los ocho y los diez años,⁵⁵ o en ocasiones hasta que tienen doce y trece años.⁵⁶ En dichos casos, los niños y jóvenes apoyan en todo lo concerniente al cultivo, además son los encargados de llevar leña al hogar, y acarrear el agua, actividad esta última que también realizan las niñas.

Como se ha visto hasta aquí, las tareas de los varones durante este periodo, se hacían mayormente en espacios externos a la zona residencial, en donde iban aprendiendo las labores que ya de adultos desempeñarían, asimismo, como resultado de las mismas, es posible que empezaran a interactuar con otros miembros de su *tlaxilacalli* y *calpulli*, pero no sería hasta entrar en los templos de educación que su integración con el grueso del grupo se fuera completando.

Ahora bien, en el caso de los niños de origen noble, durante este periodo vivían acompañados de criados, quienes se encargaban de su educación, sobre todo en las cuestiones morales.⁵⁷ Por su parte los hijos de artesanos o especialistas, sin duda permanecían al igual que

⁵² Vid. Lewis, *op. cit.*

⁵³ Al respecto véase las reflexiones sobre la incorporación de la educación oficial en las zonas indígenas rurales, a partir de la década de los cuarenta del siglo XX en: de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, INI, 1990.

⁵⁴ Información recabada en la comunidad de Peña Blanca, Chiapas, en febrero de 2002.

⁵⁵ Vid. Nuttini e Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI, 1990. Lo mismo ha sido observado en otros grupos, véase por ejemplo entre los niños de Teopisca en Chiapas: Hotchkiss, "Infancia y conducta en una comunidad mexicana" en: Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps) *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, 1989, p.335. También entre los zoques-popoloca Felix-Baez, *op. cit.*, pp.108-109.

⁵⁶ Taggart, *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, México, INI, 1991, p.169.

⁵⁷ Sahagún, *op. cit.*, libro VIII, cap. XX, p.778.

en etapas anteriores aprendiendo las actividades de sus padres, mismas que irían desempeñando cada vez más.⁵⁸

Caso aparte parecen haber sido los hijos de los comerciantes *pochtécatl*, quienes a estas edades debían de instruirse en la elaboración de objetos y oficios, para en llegado el tiempo, comenzaran a acompañar a sus padres cuando éstos salían de la ciudad, o eran enviados con mercaderes experimentados, lo cual ocurría ya desde estas edades o un poco más adelante. A este respecto, Sahagún registró información sobre la primera vez que salían los niños, al hablar sobre el banquete ofrecido por el capitán de la expedición:

Pero el que había de ir por capitán de la compañía de los que iban, no solamente a los de su barrio, pero también a los que habían de ir con él, y algunos éstos eran nuevos en el oficio: eran **mancebillos** que nunca habían ido otro camino; éste era el primer camino que echaban a mercadear estos **mancebillos** mercaderes novelos. Sus padres y madres los encomendaban al capitán, rogándole mucho que mirase por ellos. Decíanle: ‘Vaya este **mozuelo** en vuestra compañía, porque sepa los caminos de los páramos y de los montes, donde se gana fama y honra, y donde se halla la experiencia y el saber, que allá se deprenden los trabajos y fatigas; allá se hará hombre y avisado en vuestra compañía, o muérase. ¿Qué ha de hacer, o qué le tengo de hacer aquí en casa? ¿Es por ventura mujer que le tengo de enseñar a hilar y a texer en casa Vaya a donde sea hombre?’.⁵⁹

Más adelante el fraile refiere las palabras que daban los padres a sus hijos:

Aquí estás, muy amado hijo nuestro. Estás angustiado porque te enviamos lexos tierra; pero mira que para eso te ha hecho Dios nuestro señor, para que trabaxes como hombre y no estés ocioso en casa. Vete en paz con aquellos con quien te enviamos, y deprende dellos cómo andan por los caminos, y de la manera que tratan, y cómo se ponen las escudillas y chiquihuites delante de los que comen, y cómo se da aguamos.⁶⁰

En cuanto a las niñas, se debe reconocer que ellas continuaban sus labores básicamente dentro del núcleo doméstico. Sin duda, al igual de lo ocurrido en las comunidades indígenas contemporáneas, a las niñas de este grupo de edad les correspondía el cuidado de sus hermanos o parientes menores, e igualmente, proseguían su aprendizaje en las labores relacionadas con la

⁵⁸ Cfr. Escalante, *Educación e ideología en el México Antiguo*, México, El caballito, SEP, 1985, p.16.

⁵⁹ Sahagún, *op. cit.*, libro IX, cap. III, p.802. En esta cita el fraile optó por utilizar los términos de mancebillo y mozuelo para denotar que se trataban de niños que aún no habían alcanzado la pubertad. Al respecto de dichos términos véase el Anexo I. Por su parte, en la columna en náhuatl correspondiente a dicho pasaje en el *Códice Florentino*, se consignaron los términos de *telpuchtepitoton* y *telpuchtontli*, ambos con la misma connotación. *Vid. Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t. II, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979, f.13v.

⁶⁰ Sahagún, *op. cit.*, libro IX, cap. III, pp.802-803. Véase también: libro. X, cap. XVII, pp.381-383.

industria textil, y la preparación de alimentos. En el *Códice Mendocino*, se representó como las niñas desde los siete años aún permanecían aprendiendo el hilado de sus madres, (Lám.3a) actividad que realizarían por lo menos hasta los diez años. A este respecto debe recordarse que el *tlacuilo* consignó los castigos que los niños recibían a partir de que éstos llegaban a la edad de ocho años, y por consiguiente no pintó elementos asociados al quehacer de los niños, (Véase Láms. 3b y c), empero, en el cuadro correspondiente a los diez años registró el castigo que recibía la niña, con la diferencia de que asentó también el hilado junta a ella (Lám.3d). Finalmente, en dicho documento, es hasta los trece años que se inscribió a las niñas preparando alimentos (Lám. 4c) y a los catorce ya utilizando el telar. (Lám. 4d).

En sí, las niñas permanecían sobre todo dentro del ámbito doméstico, aunque no resulta improbable que también realizaran otro tipo de actividades fuera del mismo, tal como era el acompañar a sus madres a la recolecta de alimentos, al tianguis, o inclusive a la cosecha de algunos productos agrícolas.

La severidad de los castigos

Una de las características del periodo en cuestión, era el incremento no solamente del trabajo que tanto niños como niñas tenían que realizar, sino también el aumento de los castigos y correcciones a los cuales eran sujetos. Recuérdese que cuando los niños eran aún muy pequeños, era poco lo que se hacía para educarlos de una manera formal, y por ello mismo, poco se les castigaba ante sus errores. A este respecto López Austin señalaba que “el niño era un ser de racionalidad en formación y con limitada responsabilidad de sus actos”.⁶¹

Todo parece indicar que a partir de los seis o siete años de edad aproximadamente, los padres comenzaban a regañarlos y en ocasiones a utilizar métodos de castigo cada vez más severos.⁶² En Tepoztlán, durante la década de los cuarenta, Oscar Lewis dio cuenta de que a los niños, aunque se les castigaba desde temprana edad, era entre los cinco y doce años cuando se les corregía constantemente.⁶³

⁶¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA UNAM, 1996, p.324.

⁶² Por ejemplo véase Modiano, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, pp.110 y 117.

⁶³ Lewis, *Tepoztlán Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960, p.61. Véase también las interesantes observaciones sobre el castigo que realizó Chamoux en la Sierra Puebla, en donde los castigos, además de no ser severos, sólo se aplican cuando los niños ya son mayores. Chamoux, “Aprendiendo de otro modo”, en: Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena, México, CIESAS, CEMCA, 1992, pp.81-83.

En las láminas 59r y 60r del *Códice Mendocino* el *tlacuilo* reprodujo los castigos que eran aplicados a las niñas y los niños, los cuales eran diferenciados acorde a la edad, e iban desde la amenaza de ser punzados con espinas de maguey a los ocho años, (Lám. 3b) cumpliéndoles el castigo al siguiente año (Lám. 4c). A los diez años se les golpeaba con un palo (Lám. 3d); a los once eran obligados a aspirar humo de chiles (Lám. 4a). A los doce a los varones se les castigaba acostándolos desnudos en la tierra húmeda, mientras que a las niñas se les obligaba a barrer durante toda la noche (Lám. 4b).

De los anteriores, el castigo que quizás más ha inundado cualquier escrito sobre la infancia prehispánica es aquel del humo de chiles, el cual al parecer aún se seguía practicando hasta por lo menos principios del siglo pasado, a este respecto los informantes tepoztecos de Oscar Lewis le refirieron que recordaban como antes (de la década de los cuarentas) se ataba a los niños desobedientes con una red y se les colgaba encima del humo de chiles, quedándoles como consecuencia una sensación de ahogo por lo menos dos días.⁶⁴ Por su parte, a Nancy Modiano se le refirió en la década de los setentas, que entre los grupos indígenas de Chiapas, una o dos generaciones atrás se colgaba a los niños sobre un fuego humeante, a veces con la cabeza hacia abajo, o se les obligaba a aspirar el humo de chiles quemados, asimismo, se les privaba de la comida, de la sal, o se les tallaba la boca con chile.⁶⁵

Regresando a las escenas del *Códice Mendocino*, los investigadores David Carrasco y Scott Sessions llegaron a suponer que aparentemente durante dicho periodo los niños comenzaban a “hacer de las suyas” y causar problemas en la familia.⁶⁶ Aunque si bien, existe la posibilidad de que los niños, sobre todo atendiendo a que no se les corrigiera con severidad en los años anteriores, pudieran ser “más traviesos” a dicha edad, no me parece acertada dicha suposición, atendiendo además a que independientemente de que las pautas de conducta y comportamiento son reguladas por la cultura y la educación, cualquiera que haya convivido con niños sabe de la inexistencia de tiempos o edades determinadas para sus travesuras.

Asimismo, en el libro X del *Códice Florentino*⁶⁷ se registró que los niños “malos” eran

⁶⁴ *Ídem.*, p. 60.

⁶⁵ Modiano, *op. cit.*, p.131.

⁶⁶ Carrasco, David y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs*, 2a ed., Santa Barbara, The Greenwood Press, 2011, p.107.

⁶⁷ Para algunos autores esta parte del código tiene una marcada influencia europea, sobretodo en cuanto a la forma en que fue redactada, quizás con en los compendios de vicios y virtudes europeos. *Vid.* Navarrete, “Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General de las cosas de Nueva España” en: *Arqueología Mexicana*, Raíces, México, v.VI, n. 36, 1999, p.34. Sin embargo, aunque es un aspecto a tomar en cuenta, las descripciones presentes en él se

traviosos, llorones, enojones, mentirosos, etcétera,⁶⁸ con lo cual se denota la presencia de malas conductas en los niños de diversas edades. Por consiguiente, las láminas en cuestión del *Códice Mendocino*, no registran “una edad de la indisciplina”, sino que demostraban por un lado el aumento de la severidad en cuanto a la instrucción que daban los padres, y por el otro, el cambio de concepción de la niñez, pues al verse a los niños capaces de “comprender”, se dejaba de tolerar la desobediencia.

Es importante señalar que si los niños no corregían con los castigos, podían ser vendidos como esclavos:

La tercera manera (de volverse esclavos) que si un padre de familias tenía muchos hijos é hijas y entre ellos había alguno ó alguna que fuesen incorregibles desobedientes desvergonzados disolutos y que no le aprovechaban consejos ni amonestaciones tenían por permisión de la ley que con licencia de los jueces y justicias le pudiese vender en público mercado para ejemplo y castigo de los malos hijos donde despues de una vez bendido por aquel caso no le podían tornar á rescatar.⁶⁹

El destino final de los niños así vendidos, posiblemente fue el altar de sacrificio, debido a que se acostumbraba comprar niños para dicha finalidad.⁷⁰ Cabe mencionar que a pesar de que en las fuentes fue registrado el sacrificio de niños de diversas edades, en cuanto a las evidencias arqueológicas y antropofísicas, la mayoría de niños hallados dentro de contextos sacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlán correspondían a un sector de edad de entre los cinco y los ocho años aproximadamente.⁷¹

pueden corroborar con otras partes del mismo código como son las presentes en el libro VI. Evidentemente, el fraile tenía la clara intención de presentar las virtudes y maldades del ser humano para permitir que sus cofrades tuvieran una herramienta adecuada para la evangelización, *Vid.* Romero Galván, “Paleografía y traducción del náhuatl al español del capítulo I del libro X el Código Florentino”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n. 43, 2012, p.203. Pero no por ello debe de ser una información que se tenga que descartar.

⁶⁸ Sahagún, *op. cit.*, t.III, libro X, cap. VI, p.867.

⁶⁹ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, Conaculta, 2002, p.188. Los paréntesis son míos. Véase también en Zorita, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, Segunda parte, cap. XII, p.373.

⁷⁰ *Vid.* Díaz Barriga, *Niños par a los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009, p.216.

⁷¹ *Vid.* Román, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, INAH, 1990.

Timotlachtia, macamo in tototl. El ingreso a los templos de educación y el final de la niñez.

Cuando se busca información concerniente a la niñez prehispánica, es habitual encontrar en las fuentes la mención sobre los templos de educación a los cuales habían sido prometidos al poco tiempo de su nacimiento. Sin embargo, como se ha mencionado, existen varias inconsistencias y contradicciones en cuanto al momento en el que niños y niñas ingresaban a dichos recintos.

Por lo general, los cronistas reportaron diversas edades en las cuales esto ocurría, las que iban a partir de los cinco años, hasta los doce o trece, es decir, en un periodo de tiempo que iría desde tiempos posteriores al destete, y hasta el inicio de la pubertad, correspondiendo prácticamente al grupo de edad estudiado durante este capítulo, o al final del mismo.

Por otro lado, la fuente que rompe con todas estas referencias es el *Códice Mendocino* en el cual se registró la entrada a estos lugares a los quince años para el caso de los varones. En este caso, llama la atención que en la lámina en cuestión, se reprodujo en la parte superior el ingreso de los jóvenes al *Calmecac* y al *Telpochcalli* (Lám.5a),⁷² mientras que en la inferior se representó el matrimonio (Lám. 5b), en este caso soy de la idea de que al igual que con lo ocurrido en las láminas anteriores, el *tlacuilo* dividió lo que pasaba con ambos sexos a la misma edad, es decir que a la par que los varones ingresaban a los templos, las doncellas contraían matrimonio.⁷³

Con base en lo anterior, resulta complicado poder discernir sobre la edad exacta en la cual los niños ingresaban a los templos, por tal motivo soy de la creencia de que en ocasiones los padres decidían enviarlos desde temprana edad, justo al momento de terminar su periodo de crianza, pero en la mayoría de los casos era algún tiempo después, quizás en los momentos en los cuales comenzaban a aparecer los primeros signos de la pubertad, pero sobre todo, cuando los padres veían que sus hijos ya tenían el conocimiento suficiente y ya eran prudentes.

Asimismo, es importante notar que al parecer algunos de los señores eran los que en ocasiones enviaban a sus hijos desde corta edad,⁷⁴ así es como el oidor Zorita, probablemente siguiendo en esto a Motolinía, registró: “En habiendo cinco años los hijos de los señores los

⁷² Se debe mencionar que las glosas en el documento refieren al *Calmecac* y el *Cuicacalli*, sin embargo, los dos personajes en la parte inferior portan elementos propios del *Telpochcalli*, tal como son la manta de maguey a manera de red llamada *chalcaáyatl*, utilizada por el joven, a la vez del peinado militar del maestro, me hacen sospechar que en realidad se trataba del *Telpochcalli* y no del *Cuicacalli* que consigna la glosa. A este respecto véase mi interpretación sobre la lámina 29 del *Códice Borbónico*, en el capítulo 3 de la presente tesis.

⁷³ En la lámina 69 se registró también a los varones que salían del recinto para casarse.

⁷⁴ Lo anterior no era la regla, véase más adelante.

mandaban llevar al templo a servir en él para que allí fuesen doctrinados y supiesen muy bien lo que tocaba al servicio de los dioses...”⁷⁵

En cuanto a las niñas el mismo cronista relata: “...y algunas y pocas veces las llevaban al templo por haberlas sus madres prometido en el parto o en alguna enfermedad”.⁷⁶ De esta forma, algunos niños pequeños ingresaban, es por ello que en las fuentes se menciona su presencia en dichos recintos desde pequeños, por ejemplo en el *Códice Florentino* se describe: “De ninguna manera es ardua la vida de los *telpochtin*, porque cuando (aún) son niñitos⁷⁷ duermen juntos allí, en el llamado *Telpochcalli*, allí están juntos. Y al que desaparecía, al que dormía en el *Telpochcalli*, lo castigaban...”⁷⁸

Sin embargo, en la mayoría de los casos, los padres enviaban a sus hijos cuando éstos ya eran mayores, pues tal como se ha mencionado a lo largo de la presente tesis, correspondía a los padres y a las madres la primera enseñanza, sobre todo debido la necesidad de que los niños aprendieran de sus progenitores las actividades que más tarde tendrían que realizar, asunto que no resulta probable se enseñara en los templos de educación, lugares en donde la instrucción se centraba en las actividades litúrgicas y en las militares. En este sentido, Sahagún registró:

*In oc conepil quioapaoa in inantzin, in itatzin, in oqui chpiltontli, i n c ioapiltontli. A uh i n i e vei: ni man c alaqui i n t eupan i n oquichpiltontli, c almeca c alaqui tlamaceoalizcali. In cioapiltontli in ie qualton: no c alaqui in c almecac i n v ncan onoque, i n vncan mopia ipihoan.*⁷⁹

Cuando todavía es niño(a)⁸⁰ lo cría su venerable madre, su venerable padre, al niño, a la niña. Y cuando ya es grande: luego entra en el templo el niño, al Calmecac, entra a la casa de la penitencia. La niña ya es mayor⁸¹ también entre al Calmecac ahí están, ahí se guardan sus hermanas mayores (ipihuan).

En el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia*, existe un pasaje bastante similar, el cual fue tachado en el documento y no fue transcrito al *Códice Florentino*, llama la atención de

⁷⁵ Zorita, *op. cit.*, Segunda parte, cap. XII, p.371.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ En la parte en náhuatl se consigna la frase: *ca in oc pipiltotontli* en este sentido se manifiesta que aún son niñitos.

⁷⁸ Tomo la traducción realizada por López Austin en: *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, México, IIIA UNAM, 1985, p.33. Los paréntesis son míos.

⁷⁹ *Códice Florentino, op. cit.*, libro VI, cap. XXXIX, f.177v.

⁸⁰ López Austin traduce como: Al niño pequeño, lo que corresponde al sentido de la frase, sin embargo, me parece pertinente aquí resaltar el hecho de que se está haciendo hincapié con el verbo *oc*, que todavía es un niño, perteneciente al grupo de edad anterior.

⁸¹ López Austin traduce como “ya es mayor”, también puede traducirse como de mayor talla, más grande. Véase Wimmer, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.) *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009.

que a pesar de que se ofrecen los mismos datos que en el caso arriba expuesto, se incorporan otros, los cuales sirven para ubicar las edades en las que se daba el ingreso:

Y al que tuvo buen nacimiento, sólo ellos, su venerable padre, su venerable madre, lo educan, lo enseñan, se ocupan mucho de él para que no obre mal. Lo golpean, le hacen aspirar el humo, le sajan las orejas, lo dirigen con el palo, con la piedra para que hable bien, para que respete a la gente.

Y ya grandecillo, luego lo meten allá, al calmecac o al telpochpan. Allí lo enseñaran cuando ya tenga diez años...⁸²

En la cita anterior, se destaca la enseñanza recibida por los niños de sus padres, misma que como se ha visto, a partir de que estos tenían seis o siete años de edad se volvía severa, con lo cual se incrementaban los castigos a los niños desobedientes. De esta forma, nuevamente el fraile ofrece datos que permiten reafirmar que los niños estaban con sus padres hasta años superiores.

Por regla general, en las fuentes sahoguntinas se marca el ingreso entre los diez y los doce años, lo cual se aplicaba para todos los grupos sociales, con excepción de los *pochtécatl*. En el libro octavo del *Códice Florentino*, se describe la manera en que se criaban los hijos de los señores y de la gente noble, en este registro, se aclaran muy bien los grupos de edad y las actividades que realizaban los niños:

La manera de criar sus hijos que tenían los señores y gente noble es que después que las madres o sus amas los habían criado por espacio de seis años o siete, ya que comenzaban a regocijarse, dábanlos unos o dos o tres pajes para que se regocijasen y borlasen con ellos, a los cuales avisaban la madre que no los consintiesen hacer ninguna fealdad o suciedad o deshonestidad cuando fuesen por camino o calle... Y cuando el niño llegaba a diez o doce o trece años, metíanle en la casa de recogimiento que se llamaba *calmécac*... Cuando ya llegaba a mancebillo a quince años, entonces comenzaba a aprender las cosas de la guerra. Y llegando a veinte años, llevábanle a la guerra.⁸³

En sí, la entrada a los templos dependía no tan sólo de la edad biológica de los niños, sino de sus capacidades y cualidades, es decir que se trataba de una edad social, determinada por los propios padres, quienes al ver que sus hijos ya se encontraban listos, los enviaban a los templos, por ejemplo, en el *Códice Florentino* se refiere que los niños iban a los recintos: *in i quac i e qualtoton, i n i e ac hi i xtlamati*,⁸⁴ es decir “Cuando ya eran mayores, es que ya eran poco

⁸² *Códice Matritense de la Real Academia de Historia* en López Austin, *op.cit.*, p.121.

⁸³ Sahagún, *op. cit.*, libro VIII, cap. XX, pp. 778-779.

⁸⁴ *Códice Florentino*, *op.cit.*, libro VI, cap. 39, f.176v. traducción propia.

prudentes”.

Los padres buscaban en sus hijos que estos fueran sensatos, que supieran escuchar, pero sobre todo que ya fueran capaces de entender, era entonces cuando les brindaban sermones para prepararlos, los cuales Sahagún interpretó como discursos dados a los niños y las niñas cuando estos “llegaban a la edad de la discreción”.

Tú, hija mía, preciosa como cuenta de oro y como pluma rica, salida de mis entrañas, a quien yo egendré, que eres mi sangre y mi imagen, que estás aquí presente, oye con atención lo que te quiero decir, porque ya tienes edad de discreción. Dios criador te ha dado uso de razón y de habilidades para entender.⁸⁵

En sí, estas eran las palabras que les brindaban cuando estaban por mandarlos a los templos de educación, mismas que como se puede observar, se realizaban precisamente cuando los niños y las niñas ya eran mayores, y habían demostrado tener la condición necesaria para ello. Era entonces cuando los padres, quienes se habían encargado hasta ese momento a abrirles los ojos y los oídos para que pudieran ver y escuchar, al denotar que sus hijos tenían la capacidad de “ver por sí mismos”, les hablaban y preparaban para dejar la unidad doméstica.⁸⁶

A partir de ese tiempo, los jóvenes adquirirían otra categoría, ya no eran considerados como niños, pasaban desde ese momento a ser *telpochtli*, *ichpochtli* o *tlamacazqui*,⁸⁷ y continuaban su vida dentro de los recintos, lugares en donde culminaría su capacitación para la vida adulta, y en donde terminaba su integración total a la sociedad. Era en aquel tiempo que la niñez culminaba.

Los jóvenes estarían en dichos recintos hasta el momento en el que sus padres vieran conveniente que se casaran, lo cual ocurriría entre los quince y veinte años, finalizando con ello el periodo de enseñanza y continuando con el ciclo de vida de la sociedad.

⁸⁵ Sahagún, *op. cit.*, libro VI, cap. XVIII, p.553.

⁸⁶ Véase el capítulo 2 de la presente tesis.

⁸⁷ Sobre este término, véase nota 29 del capítulo 1 en la presente tesis.

Comentarios finales

Los nahuas del pasado prehispánico concebían que el ciclo de vida de un individuo se encontraba dividido en cuatro grupos de edad, cada uno de los cuales tenía una duración aproximada de trece años, correspondiendo a la niñez; juventud temprana; edad madura y vejez. Lo anterior, tal como se ha visto, pudo ser resultado de una relación específica entre el calendario, en específico con el *Xiuhmopilli* de 52 años, y los ciclos de vida.

De esta forma, la niñez correspondía a un periodo que iba desde el nacimiento a los 13 años, aunque, tal como se mostró en la presente tesis, las categorías de edad eran flexibles, y correspondían más allá de criterios cronológicos a las habilidades, capacidades y desarrollo cognoscitivo de los niños, aspectos que eran percibidos como la manifestación de la presencia o aumento de las entidades anímicas, en particular de la fuerza *tonalli*.

Por otra parte, se ha visto que este periodo de vida se encontraba a su vez subdividido en tres etapas: la primera iba desde el nacimiento a los tres o cuatro años aproximadamente, finalizando en el momento en que se completaba el proceso de destete; la segunda de los 3 o 4 años, hasta los 7 y; finalmente la última iba de los 7 a los 12 o 13.

Cada uno de estos periodos tenía características específicas, por ejemplo, dentro del primero, el infante debió vivir bajo el cuidado de sus parientes mayores, y en un espacio fundamentalmente femenino. Igualmente era una temporalidad de peligro, y en la cual estaban más expuestos a problemas de índole físico y sobrenatural, es por ello que se les realizaban rituales específicos cuya finalidad era la de brindarles protección.

La mortalidad infantil en este periodo debió de ser muy alta, quizás por ello el sistema de creencias en torno a su muerte fue bastante diferente al de los adultos o niños mayores, ya que, en contraste, cuando un infante que no había consumido los alimentos de la tierra fenecía se consideraba que regresaría al árbol nodriza, y posteriormente retornaría a la tierra mediante un nuevo embarazo.¹

Seguía entonces un periodo en el cual los niños iniciaban poco a poco a realizar pequeñas labores de ayuda en su grupo, y empezaban a recibir la instrucción por parte de sus padres. A partir de que los niños dejaban de recibir la leche materna, y por ende la fuerza tonal de la madre,

¹ Al parecer existía una relación importante entre el consumo de los alimentos de la tierra y la mortandad de los hombres. Cfr. Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, F.C.E., 2004, p. 220. Se debe aclarar que en cuanto a la idea de la reencarnación, existen dudas acerca de que fuera un concepto ampliamente arraigado entre los nahuas antiguos, al respecto véase: Ragot, "Le Chichihualcuauhco, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque," *Journal de la Société des Américanistes*, t. 86, 2000, pp. 49-66.

a la par de que comenzaban a consumir el maíz (alimento que tenía un poder transformador), sufrían un cambio ontológico que les conllevaba a vivir una nueva realidad, e iniciar con ello, su papel activo dentro de la sociedad.

Los niños de estas edades además de iniciarse en las actividades cotidianas, tenían mayor libertad para el juego, y era también en dicho periodo que su educación no era tan rígida, pues se consideraba que aún no eran capaces de comprender del todo, ni de tener obligaciones.

Finalmente, el último periodo de la niñez correspondía al momento en el cual los niños culminaban su preparación en las labores cotidianas de su grupo doméstico y emprendían su interacción con los miembros de la comunidad. Durante dicho tiempo, los niños y las niñas comenzaban a utilizar la vestimenta de los adultos, así como a portar peinados y/o adornos respectivos a su calidad social y género, es decir que a partir de ese momento ya se encontraban ampliamente integrados en el mundo de los mayores.

Igualmente, era en esos momentos que comenzaban a realizar tareas fuera de la unidad doméstica y participaban con mayor presencia en las diferentes labores económicas y religiosas, debido a que habían adquirido más responsabilidades para con su grupo. Es por ello que la educación que recibían se volvía más rigurosa y por ende los castigos a los que eran sometidos los desobedientes eran mucho más severos.

La niñez culminaba cuando los padres así lo determinaban, y aunque lo anterior no ocurría en un momento cronológico determinado, debió de suceder cuando los niños tenían alrededor de los doce o trece años de edad, momento a partir del cual, en algunos casos, eran enviados a los templos de educación (aunque había quienes ingresaban a dichos recintos desde edades más tempranas). Era entonces, en dichos lugares, en donde se finalizaba la preparación de los jóvenes, quienes al salir podían contraer matrimonio y con ello continuar con el constante devenir de la sociedad.

En términos generales, para los nahuas antiguos, la niñez era, al igual que en la mayoría de las culturas, un periodo importante dentro de la vida de un ser humano, el cual tal como se ha visto a lo largo de la presente investigación, se conformaba por un momento de transición y preparación a la vida adulta. Como se puede observar a partir de los discursos y palabras que daban desde momentos previos al nacimiento, los niños eran un regalo divino, y es por ello que se les tenía en gran valor y estima.

La infancia era una etapa significativa, no únicamente porque en ella se iban instruyendo sistemas culturales en los niños y las niñas, sino porque dicho sector, aún desde los momentos previos a su nacimiento, ya formaba parte del mundo social, interactuando en éste de diversas formas, siendo ante todo concebidos como actores sociales, primeramente dentro de su grupo doméstico, y posteriormente en los diferentes niveles o estructuras sociales.

Un aspecto que se debe tener presente es que para el grupo en cuestión, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades occidentales, los niños se encontraban más integrados en la sociedad de los adultos y, por consecuencia, no existía para ellos un espacio específico. Dentro de las concepciones nahuas, la forma adecuada de educar a un hijo era a través de su participación directa en las labores cotidianas, es por ello que el “trabajo” y no el juego, era la actividad predominante de la niñez en esa época.

Los niños eran una parte importante dentro de diversos aspectos de la sociedad. Por un lado, era mediante su llegada que se categorizaban a los miembros del grupo, ya que gracias a su nacimiento, los padres adquirirían un nuevo estatus en la comunidad. Como se ha señalado, a partir de que la madre recibía “el regalo divino” y salía victoriosa de la batalla que representaba el acto de dar a luz, al igual que el guerrero que cautivaba a sus enemigos, ella obtenía la recompensa de presentar a su hijo como el fruto del combate. Era a partir de ese momento que dejaba de ser una joven para transformarse en mujer adulta. El padre también cambiaba de estado y recibía con ello una nueva categoría, en conjunto con obligaciones para con su grupo. Así, como parte regulada de la vida, ambos habían cumplido con el deber de engendrar, y con ello contribuían en el proceso cíclico de la vida.

Por otro lado, tal como se ha visto a lo largo de la investigación, ellos participaban en las labores económicas de su grupo parental y doméstico, aspecto que aunque en un principio posiblemente no era determinante, constituía en gran medida una ayuda significativa para la supervivencia del mismo, sobre todo a partir del momento en que eran mayores y su apoyo comenzaba a ser parte fundamental dentro de las labores de producción y recolecta de productos necesarios para la vida.

Igualmente, ellos formaban parte de las relaciones entre el grupo doméstico y las unidades sociales mayores, así como entre éstas y el propio Estado. Lo anterior ocurría, sobre todo a partir del momento en el que eran ingresados a los templos de educación (en específico aquellos que eran destinados al *Telpochcalli*), pues era a partir de ello que los padres “otorgaban”

a sus hijos, quienes tendrían que cumplir con el grupo a través de su participación en el trabajo colectivo para beneficiar a la comunidad en su conjunto.

En ocasiones también eran los encargados de la relación entre el grupo y las deidades, pues, aunque no fue el tema de esta investigación, mediante su sacrificio se restauraban las relaciones con las deidades de la lluvia y se regeneraban las plantas útiles para la vida, así como el tiempo cíclico anual.² Aunque en las fuentes no hay indicadores directos, es sumamente probable que su presencia en rituales agrícolas sirviera para dar una mayor fuerza al acto en sí, y con ello asegurar su efectividad.

La alta valorización de la niñez entre los nahuas antiguos respondía sin duda a los elementos antes mencionados, pero además, también correspondía, al igual que en diversas sociedades históricas, a que ellos y ellas eran la regeneración y la reproducción del grupo, con lo que se aseguraba la continuidad y prevalencia de su cultura.

Otro aspecto de gran interés que se abordó en la presente investigación fue la relación de la niñez con los aspectos relativos a la cosmovisión del grupo, tal como fue el análisis de los diversos rituales a que eran objeto, así como de aquellos en los cuales su presencia era fundamental.

En este rubro, fue de suma importancia analizar los rituales de paso o de agregación, como aquellos realizados a partir de su nacimiento, mediante el baño ritual, la imposición del nombre, la solicitud de las entidades anímicas y aquellos de incorporación a los templos de educación. Asimismo, se puede suponer la existencia de este tipo de actos rituales cuando se daba el cambio de alimentación materna por los frutos de la tierra, cerca de los tres o cuatro años de edad.

Sobre este tema, sin duda, una de las mayores consecuencias de esta investigación fue encontrar el ritual de paso entre la niñez y un periodo de transición entre la niñez y la juventud, el cual era realizado cada cuatro años durante *Izcalli*, la decimoctava veintena del ciclo anual, en la que se les realizaba una serie de actos rituales mediante los cuales los niños podían pasar a otra realidad. En dicha celebración, la perforación de las orejas a los niños era una manifestación

² Al respecto véanse mis trabajos: Díaz Barriga, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009, y Díaz Barriga, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica” en: *Estudios Mesoamericanos*, IIF UNAM, México, Nueva época, Año 7, n. 13, 2013, pp. 23-32, entre otros.

física del cambio ontológico que se operaba en ellos, aspecto que se puede comparar con otros rituales de paso en la sociedad nahua, tal como era el de entronización y de toma de poder.

Asimismo, llama la atención la gran borrachera con que culminaban las celebraciones, en la cual a todos los habitantes de la ciudad, incluyendo a los niños de cuna, se les permitía consumir *octli*, aspecto que debió ser un rito de marginación previo al renacimiento de los niños como entidades diferenciadas.

Es importante señalar que después de que los niños fueran sometidos a dichos actos rituales, iniciaban un periodo transitorio entre la niñez y la juventud, es decir, ya no eran considerados niños, pero aún no eran jóvenes, lo cual sólo ocurriría con la manifestación de las características sexuales secundarias.

Es por ello que a partir de ese momento se realizaban diversos giros en su vida, partiendo en principio de la transformación en la vestimenta y el peinado, como eran la incorporación del *máxtli* para los varones, la utilización de orejeras, o la presencia de las vedijas o madejas de cabello en ambos sexos, así como en el cambio en las actividades que realizaban, la educación que recibían y los severos castigos a los que eran sometidos.

En cada época de la historia han existido distintas concepciones sobre la infancia, habiendo en ocasiones más de una. Igualmente cada cultura define a la niñez con base en sus sistemas de estructuración, en consecuencia, la concepción sobre la infancia ha variado de acuerdo al contexto socio-cultural y temporal, sin separarse del saber o del sentido común y natural.

En este sentido, la niñez en determinada época, así como las categorías de edad y las características del ciclo de vida son constructos culturales. Es por ello que resulta indispensable investigar la concepción que cada sociedad crea de ellas, en lugar de asumirlas como algo inherente al desarrollo social.

En la actualidad, se considera a los niños como seres en un estado de indefensión, que requieren de amplios cuidados y de un espacio adecuado especialmente destinado a ellos. A lo largo de la historia se puede ir observando cómo a partir del siglo XVIII, mediante la Ilustración y con mayor fuerza en los siglos XIX y XX, la niñez en Occidente fue ocupando un lugar cada vez más considerado y diferenciado del mundo adulto.

Es así que se les comenzó a ver como el futuro promisorio, fundamental para el desarrollo de los nacientes Estados nacionales, aspecto que repercutiría en la creación de nuevas instituciones encaminadas a su salvaguarda y educación. Asimismo, fue durante estos siglos que nacieron diversas preocupaciones sobre la manera en que debían de vivir los niños, se les crearon espacios adecuados, juguetes, libros, ropas y un sinnúmero de elementos culturales destinados a su utilización (y por ende a su consumo).

Hoy en día, los niños son “los reyes del hogar”, tal como decía cierto presentador de programas infantiles, y se ha creado una inmensa industria para mantenerlos complacidos, a la par de que organismos internacionales abogan por su bienestar, postulando derechos de la infancia, con los que se aumenta la brecha entre el mundo adulto y el de la niñez.

En este contexto, queda, sin embargo, una mirada paternalista y tradicional en la cual se ve a los niños como entes pasivos, simples receptores de los modelos culturales, y tal como señala Susana Sosenski “víctimas de la explotación o dominados por papeles simbólicos como la pureza o la inocencia”.³

Así, podemos caer en la falsa creencia, tal como lo hicieron (y hacen) algunos investigadores, de que la historia de la infancia es la historia del terror, de la tristeza y del atropello, o simplemente como escribía Lloyd DeMause “La historia de la infancia es una pesadilla de la que hemos empezado a despertar hace muy poco”.⁴ Sin embargo, al reconocer a los niños como actores sociales, que tuvieron injerencia dentro de sus respectivas sociedades históricas, y quitar de nuestros ojos la venda sesgada de nuestras propias concepciones, podremos observar con mayor nitidez la presencia de los niños como agentes culturales.

Con lo anterior no pretendo decir que no hayan existido los abusos, las violaciones y las vejaciones, o que algunos castigos a los que habían sido sometidos eran indudablemente severos, empero, este tipo de situaciones, siguen siendo comunes en todo el mundo.

Es por ello que en la presente investigación he procurado mostrar la importancia que tenía la niñez dentro de la cultura nahua del Posclásico Tardío, demostrando a su vez su intervención dentro de la vida cotidiana de la sociedad, mediante el estudio de sus actividades, el papel que tenían dentro del grupo doméstico, y la relación que mantenían en el ámbito religioso,

³ Sosenski, *Niños en acción: el trabajo infantil en la Ciudad de México (1920-1934)*, México, Colmex, 2010, p.17.

⁴ DeMause, “La evolución de la infancia” en: Lloyd DeMause (coord.) *Historia de la Infancia*, Madrid, Alianza, 1982, p.15.

buscando verlos como fueron: actores sociales que de una manera u otra tuvieron injerencia dentro de su grupo.

Han pasado ya varios años desde que comencé con el estudio sobre los niños del pasado prehispánico, durante los cuales, a partir de las inquietudes que me surgieron sobre el sacrificio de infantes entre los grupos mesoamericanos, he intentado resolver algunas cuestiones relativas a la concepción que se tenía de ellos. Sin embargo, como en todos los procesos de investigación, aún quedan varios aspectos por averiguar.

A este respecto, debo reconocer que, a pesar de la propuesta que se ha dado sobre los cortes de edad en la sociedad nahua del Posclásico tardío, se debe continuar con la exploración de las distintas categorías de edad y concepciones que se encuentren en diversos grupos y temporalidades.

Dentro de este tema, como se ha podido observar en la presente tesis, el último grupo de edad relativo a la niñez, correspondiente a una edad aproximada de entre los siete u ocho años, hasta los doce o trece, al parecer ya se trataba de un momento específico, en el cual sus participantes ya no eran considerados cabalmente como niños, sino que, era una especie de “juventud social”, o como se ha mencionado varias veces, un periodo intermedio entre la niñez y la juventud o adolescencia.

Sobre lo anterior, algo que llamó mucho mi atención, durante los momentos finales de la elaboración de esta tesis, fue el hallazgo de concepciones similares en algunos grupos contemporáneos, por ejemplo, como se mencionó en el capítulo 1, en Juxtlahuaca, Oaxaca, un grupo de jóvenes refirió que la adolescencia iniciaba desde los siete u ocho años,⁵ mientras que los jóvenes de Ahuica Veracruz, describieron la existencia de un grupo de edad denominado como *konetlakatl*, (hombre-niño), conformado por individuos que trabajan, pero no tanto como los adolescentes que ya se encuentran casados.⁶

Estos dos casos, permiten suponer la existencia de un periodo de “madurez social”, bastante diferente a los modelos occidentales, en donde los actores de estas edades aún son considerados y tratados de manera opuesta a los adolescentes y adultos. Así, en esas

⁵ *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, México, CIESAS, UNICEF, p.97.

⁶ *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, México, CIESAS, UNICEF, p.75. Agradezco a Cristina Masferrer proporcionarme los datos expuestos.

comunidades, los jóvenes que se encuentran en dicha etapa comparten con sus padres las labores cotidianas, y participan en los diversos aspectos de la vida comunal.

De esta forma, me parece que sería interesante seguir buscando tanto en fuentes procedentes de otras regiones, como en las diversas comunidades indígenas contemporáneas, la presencia o ausencia de una concepción similar, la cual como hemos visto en la presente investigación, para el caso de los nahuas, podría ser una continuidad desde la época prehispánica.

En sí, con los datos expuestos en la presente tesis, tengo la creencia de que existen diversos datos que permiten suponer que en lo que se refiere a la niñez, probablemente existió un concepto con características comunes en diversos pueblos mesoamericanos, de las cuales en algunos casos han quedado algunas sobrevivencias.

Sin embargo, soy consciente de que aún es necesario indagar a más profundidad en otras regiones y/o comunidades, para poder afirmar o descartar lo anterior. A este respecto, se puede reflexionar que en la actualidad es posible considerar a la niñez en términos generales, por ejemplo, podemos ver a la niñez occidental con una serie de características comunes, tales como la escolaridad, las necesidades, los juegos, entre muchas otras. Por supuesto que en este caso, las generalidades se han dado como el resultado de un largo proceso histórico, ampliamente conocido, así como de la institucionalización de diversos elementos que han llevado a la creación de una concepción en común, sin embargo, no es lo mismo un niño de un país que de otro, así como tampoco lo son niños de diferentes colonias, o inclusive de barrios vecinos, es por ello que no se puede hablar de una única “niñez occidental” sino de una gran diversidad de “niñeces”.⁷

De igual forma, tanto en el pasado prehispánico, como en las comunidades indígenas contemporáneas, hay y debieron de haber grandes diferencias en cuanto a la niñez, pero también cuestiones es común, sin embargo, es aún necesario que se realicen más investigaciones al respecto, para con ello poder tener un mayor conocimiento que nos permita hablar cabalmente de los aspectos comunes, y de las diferentes particularidades.

Quizás una de las maneras a las que se podría comenzar este tipo de investigación, es en un principio, el estudio detallado y sistemático de las categorías de edad presentes en cada grupo (aspecto que sin duda ya ha comenzado a rendir frutos), utilizando para ello el estudio de las

⁷Cfr. Szulc, “Antropología de la niñez: de la omisión a las ‘culturas infantiles’” en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Buenos Aires, Editorial SB, 2006, p.33.

lenguas, en las cuales, tal como se demostró en este trabajo, pueden brindar excelentes resultados.

Otra de las inquietudes que me quedan tras la realización de esta investigación, es referente a la cuenta de los años de vida de un individuo, debido a que aún se desconoce de qué forma se llevaba. De esto, resulta interesante comentar que en la actualidad, en algunas comunidades indígenas los adultos no conocen su edad.⁸ Por ejemplo, sobre los nahuas de la Sierra de Puebla, Chamoux describió:

La edad exacta no tiene, dentro de la sociedad rural, la importancia que nosotros le otorgamos. Transcurridos el segundo o tercer año, la memoria colectiva de la edad de un individuo comienza a perder algo de su precisión para ir haciéndose cada vez más vaga en la edad adulta y hasta la vejez. Los propios individuos rara vez saben su edad y se la atribuyen de manera aproximativa...⁹

Contrariamente, en las fuentes coloniales, se hace mención a la edad, sobre todo de los ancianos, empero, surge la duda de si la gente llevaba la cuenta, o si esto era algo, como en el caso anterior, netamente aproximativo, correspondiente posiblemente a la percepción que se tenía sobre el aumento del *tonalli* en las personas.

Asimismo, valdría la pena preguntar que en el caso de llevar la cuenta de los años, ¿se consideraban años ya pasados o por venir?, es decir, se contaba a partir del 0 o a partir del uno. Igualmente, me parece aún necesario tratar de inquirir y profundizar sobre si en lo referente a la cuenta de los años de los individuos, se tomaba utilizaba el ciclo solar, tal como sospecho que era, o si acaso, tenía una mayor relevancia el ciclo del *tonalpohualli*. En otras palabras, ¿contaban los años como lo hacemos en la actualidad o se medían los años a partir de las vueltas cíclicas del calendario de 260 días? Evidentemente, estas inquietudes no han podido ser totalmente resueltas, debido sobre todo a que no existen sobre estos temas en las fuentes, aunque sin duda, me parece que son temas bastante interesantes que se podrían abordar en otros momentos.

Finalmente, deseo concluir el presente trabajo haciendo notar que aún es necesario que desde diferentes frentes académicos se avance en la investigación en torno a la niñez, pues a pesar de que ya no es un tema nuevo y cada día contamos con más especialistas enfocados a su

⁸ Vid. Rogoff, Barbara, *Developing Destinies. A Mayan Midwife and Town*, New York, Oxford University Press, 2011.

⁹ Chamoux, "Aprendiendo de otro modo", en: *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS, CEMCA, 1992, p.78.

estudio, sigue denotándose (por lo menos en el caso mexicano) una clara ausencia de trabajos que aborden estas temporalidades. Sobre esto cabe mencionar que en otras regiones se ha venido desarrollando la denominada arqueología de la infancia, disciplina de la que estoy seguro, se podrían obtener novedosos informes que contribuyan, en conjunto con los procedentes de la antropología física (disciplina que ya ha venido incursionando en la investigación de la niñez antigua),¹⁰ a dar una nueva perspectiva sobre lo que implicaba ser niño o niña en la antigüedad. Lamentablemente esta rama del conocimiento aún no ha hecho mella en nuestro país.

El descubrimiento de la niñez en las diferentes etapas históricas, es sin duda una labor interdisciplinaria que aunque ya comienza a rendir importantes resultados, aún requiere de un mayor trabajo y colaboración desde las diferentes disciplinas académicas que se enfocan al estudio de la humanidad.

¹⁰Véase por ejemplo: Márquez Morfín (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010.

Láminas

de los vicios

El infante trágico, que no car-
ra de su generosidad: es feo, des-
graciado, mal acondicionado, es
esfuerzo, y apasionado de diuer-
sas pasiones: manco de las pies
o de las manos, y locuquij

¶ El niño de cinco, o seis años
bonito y bien acondicionado, es
alegre, es risueño, es gracioso,
es regocijado, salta y corre.

El muchacho desta edad mal
acondicionado: llora, y encor-
jase, es encorajado, y en berra-
cado.



Capítulo quarto, de los
officis condiciones, y digni-
dades de personas nobles.

Persona de manera o estado,
generosa.

¶ La persona generosa, o de gran
linaje: es de gran estima, es
de gran precio, es digna de ser
reuerenciada, es digna de ser
temida, es persona que es pa-
ta, es digna de ser obedecida.
La persona generosa, bien acor-
dionada: es amorosa, es piulo-
la, es compasiva, es liberal,

y virtudes.

fo. 9

netontli hacemelle haōmonamic, te-
upoliuhqui, tenqua, xoco tonqui, ma-
tziul, hitla cauhqui, mococoa, tlana-
ui, miqui,

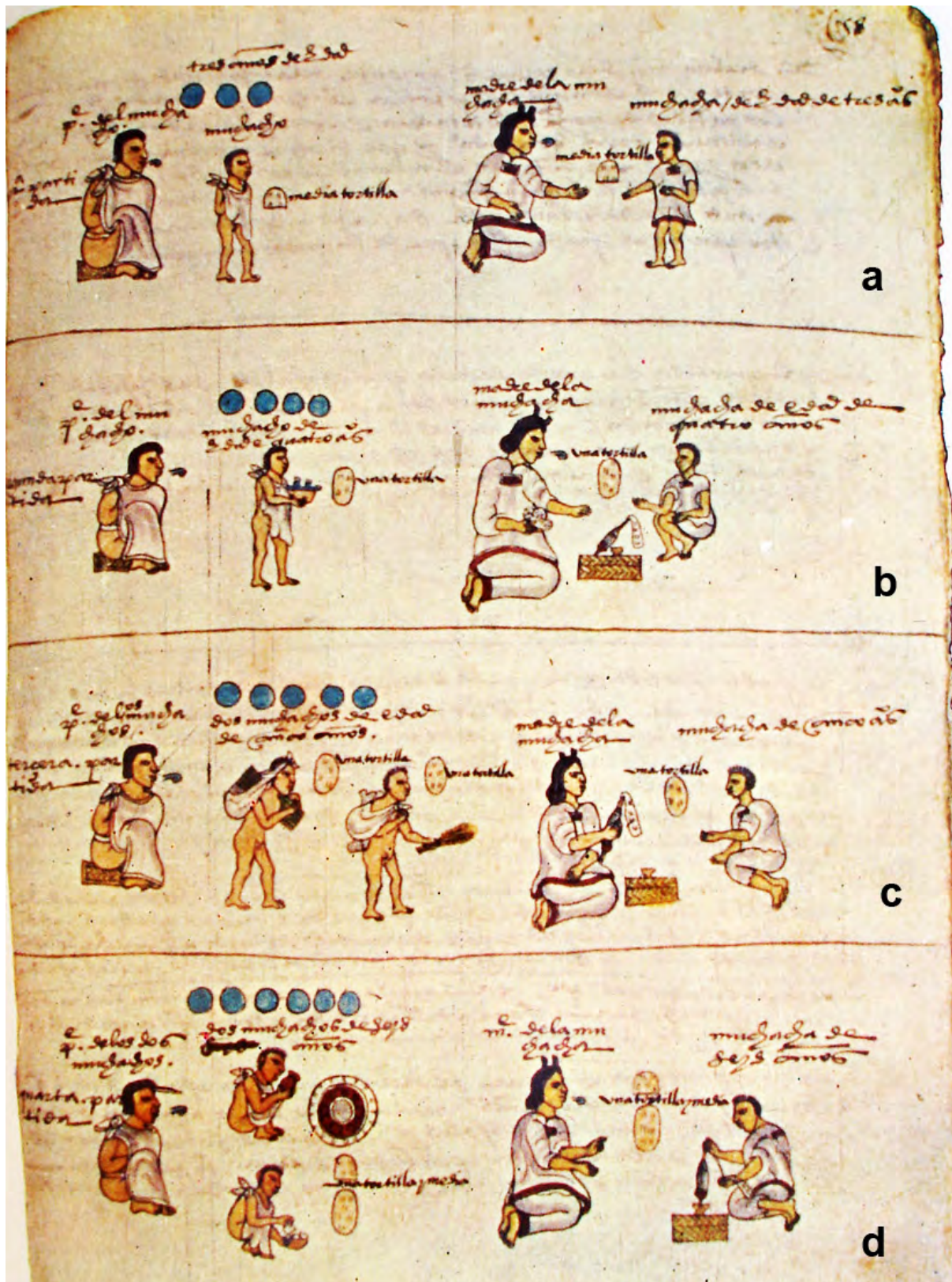
¶ Pipil, tepiton, Inqualli pipil, pa-
paquini ueuetzcani, ahauile, cecele-
papaqui ueuetzca, chocho loā, ahauia,
yaqui. Intlauelilocapil chucani, mo-
comani, iollo cocole, moçoma cho-
ca

¶ Conapil, in conepil, chucani, chichi-
ni. Inqualli conepil, tepapa quilti, a-
ahauile, chichi, motoma, mozcaltia. In-
aqualli conepil, tete quipacho, tetla-
oulti, mocaçaoatl, caoati, papalani.
¶ Conest, chichiltzintli atzintli, ano-
ço hititl

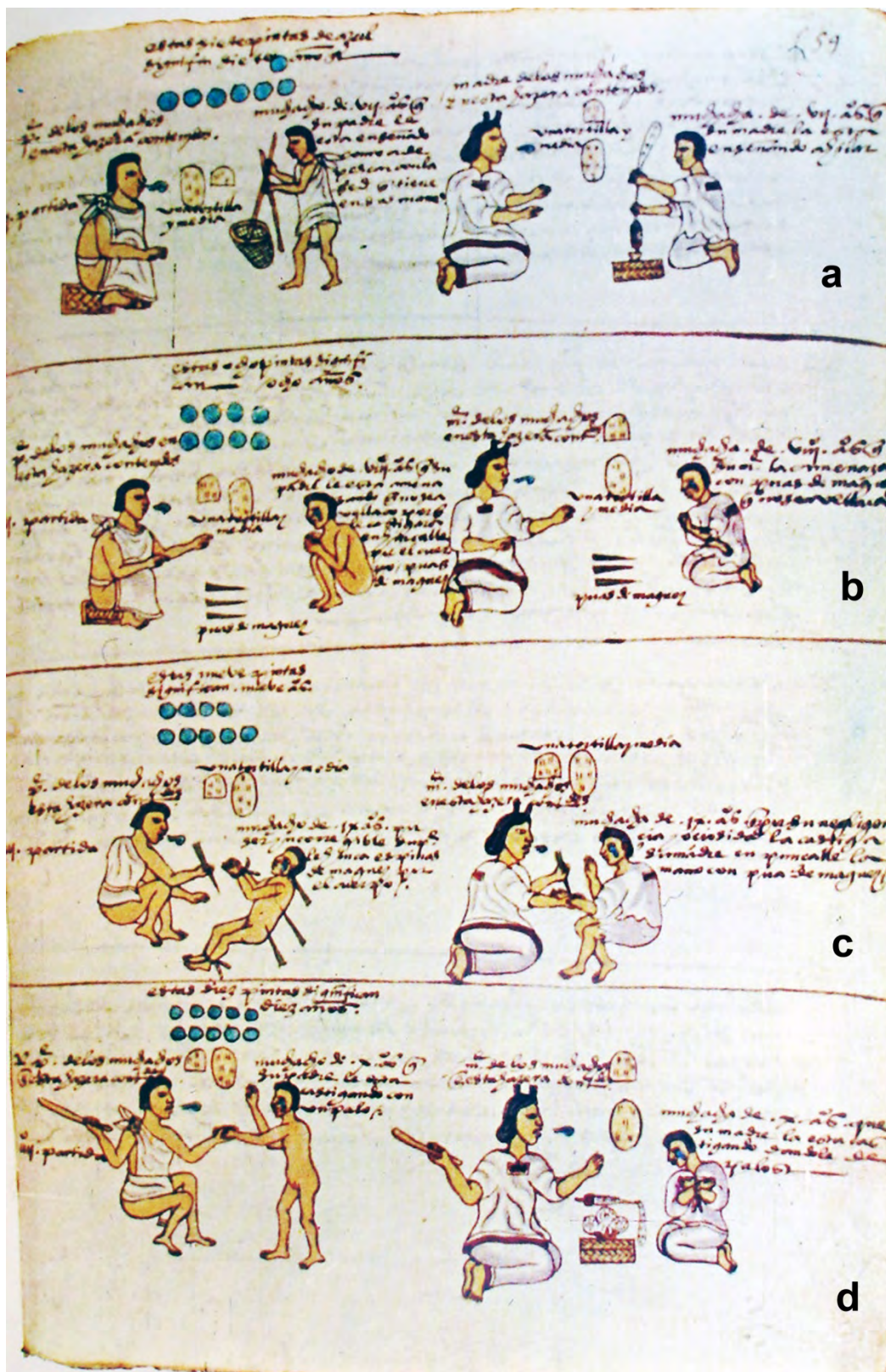
Inic nauica pitulo, uncan motene-
oā: inin tequiuh, ininteliz ioā inin
mauizio, inmauiztique tlaca.

¶ Tlacatl, intlacatl uei uecapan,
mauiztic, imacaxtli, tlamauhia,
tlacamachoni. Inqualli tlacatl, tetla-
cotlani, teicnoitlani, tlaocullo, tetla-
cotla, teienelia, tlamauhia. In amo-
qualli tlacatl tete quipacho, tema-
uhiti, imacaxtlaqui, tlauiuiōtza

//



Lám. 2. Lámina 58r. Códice Mendocino
Representación de las actividades realizadas por los niños y niñas de 3 a 6 años de edad.



Lám. 3. Lámina 59r. Códice Mendocino

Representación de las actividades realizadas por los niños y niñas de 7 a 10 años de edad.



Lám. 4. Lámina 60r. Códice Mendocino
Representación de las actividades y castigos de los niños y jóvenes de 11 a 14 años de edad.



Lám. 5. Lámina 61r. *Códice Mendocino*

Representación de las actividades a los 15 años. Los varones ingresan al templo de educación y las mujeres contraen matrimonio.

Anexos

Anexo I

Términos en castellano y latín relativos a la infancia, niñez y adolescencia desde el siglo V al XVIII

Términos	Isidoro de Sevilla, <i>Etimologías</i> . ¹ (Entre 627-630 d.C.)	A dictionary of Old Spanish Terms Defined in the Works of Alfonso X. Edited by Ivy A. Corfins ²	Diccionario medieval español ³ (Siglos X al XV)	Tratado de la comunidad (Biblioteca del Escorial MS. &-II-8) (Autor anónimo, siglo XV) ⁴	Tesoro de la lengua castellana o española. Sebastián de Covarrubias Orozco 1611 ⁵	Diccionario de Autoridades (s. XVIII) ⁶
Infancia <i>Infantia</i>	-Infancia, desde el momento en que el niño nace, hasta que cumple los siete años. Recibe la denominación de infante porque no sabe hablar (<i>infans</i>), es decir, no sabe articular palabras. No tiene aún desarrollados los dientes, menos aún posee la facultad del lenguaje.		(1. <i>infantia</i>). F. s. XIV y XV. Edad del niño desde que nace hasta los siete años	La primera edad es hasta los siete años, la qual es dicha infancia.		Propria (sic) y rigurosamente es la primera edad del hombre, mientras no habla; aunque algunos la extienden hasta la juventud. Es voz puramente Latina...
Infante			(1. <i>infants</i> , <i>-antis</i> , incapaz de hablar) m. s. XII al XV. Niño que aún no ha llegado a la edad de siete años		Infante, el niño pequeño q(ue) au(n) no tiene edad para hablar...	El niño pequeño que no tiene edad para hablar. Algunos lo extienden hasta la edad juvenil. Es del Latino <i>infans</i> , <i>tis</i> , que figura lo mismo...

¹ Sevilla, *Etimologías*, edición de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, t.II, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1983, libro XI, pp.39-42.

² Van Scoy, *A dictionary of Old Spanish Terms Defined in the works of Alfonso X*, editado por Ivy A. Corfins, Madison, 1986. Abreviaturas: General Estoria – G.E.; Estoria de España –E.E.; Lapidario –Lap.; Tratado de Ajedres – Ajed.; Siete Partidas –S.P.; Septenario –Sept.; Libros del saber de astronomía –Ast

³ Alonso, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, 2 tomos, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

⁴ Anónimo, *Tratado de la comunidad (Biblioteca del Escorial MS. &-II-8)*, Edición de Frank Anthony Ramírez, Londres, Tamemis bock Limited, 1988.

⁵ Covarrubias, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola> (consulta abril de 2012).

⁶ AA.VV. *Diccionario de Autoridades*, (1737), edición facsimilar, 6.t., Madrid, Real Academia Española, Gredos, 1990.

	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	Diccionario medieval español	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Infant o infante (hijo del Rey)		“infants llaman en España a los fijos de los reyes, ca ellos deben en si ser nobles [... et tomaron este nombre de infantes, que es palabra de latín que quier tanto decir como mozo menor de siete años.” S.P. II, 7, 1.	m. s. XIII. Infante, hijo de rey		Infante por excele(n)cia se dize tan solame(n)te el hijo del Rey fuera del primogenito, q(ue) ese llamamos Principe...	En lo antiguo se llamó assi el primogénito del Rey de Castilla, tomándolo del estilo de Inglaterra. Ahora se llaman assi los hijos del Rey, desde el segundo genito en adelante, y las hijas infantas <i>Vid.</i> También infante como milicia de soldados que sirven a pie y los niños que sirven en la iglesia
infanta			(de <i>infante</i>) f. s. XIV y XV. Niña que aún no ha llegado a los siete años de edad.			
nene						El niño pequeñito. Es voz festiva
pupilo	En su sentido estricto se llaman pupilos aquellos cuyos padres fallecieron antes de que tuvieran posibilidad de recibir de ellos un nombre. A todos los que están privados de padres se les denomina <<huérfanos>>, que viene a ser lo mismo que <<pupilo>>; lo que ocurre es que aquél es término griego, y éste otro, latino.				el muchacho huérfano que está debaxo del gobierno de su tutor. Lat. Popillus	El menor que necesita de tutor: que en el hombre es hasta la edad de catorce años, y en la mugér hasta los doce. Se dice también el muchacho, a quien sus padres o parientes ponen en alguna casa donde se aplique y aproveche en los estudios

	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	Diccionario medieval español	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Puericia <i>pueritia</i>	<p>-Niñez (pueritia), o etapa <<pura>> y aún no apta para la procreación; abarca hasta los catorce años.</p> <p>-Puer deriva de puritas, porque todavía es puro: aún no tiene bozo y conserva la tersura de sus mejillas. Se les llama efebos, nombre derivado de Febo, pues no son todavía varones completos, sino tiernos adolescentes. El término puer (niño) se emplea por tres razones: por el nacimiento; en este sentido dice Isaías (9,6): <<Un niño nos ha nacido>>; por la edad, como son los ocho, o los diez años; de donde aquello de: <<Y ya portada sobre su tierna cerviz el yugo de la niñez>>. Y, en fin, por la sumisión y pureza de su fe, como manifestó el Señor profeta (Jer 1,7): <<Tú eres mi niño: no temas>>, siendo así que Jeremías ya había rebasado, con mucho, los años de su niñez.</p>			<p>Segunda hedat es de los siete fasta los catorze, a ésta es dicha puricia.</p> <p><i>Vid infra</i> en Mozo</p>		<p>La edad del hombre, que media entre la infancia y adolescencia. Es voz Latina <i>Pueritia</i> (...) La segunda (edad) dura otros siete años hasta los catorce..... Esta se llama <i>Puericia</i>.</p> <p>PUERIL. Adj. De un term. Lo que toca ò pertenece a la puericia (...) Quando pequeños los entregan à Maestros y Preceptores, para entrenarlos y corregirlos, en tiempo que sus mayores males son <i>pueriles</i> travesuras.</p>

	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	Diccionario medieval español	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Puella niña	La niña (puella) es la pequeña, como si dijéramos pulla (pollita). De aquí que a los <<pupilos>> les apliquemos semejante nombre no en virtud de su condición, sino atendiendo a su edad pueril. En otro sentido denominamos así a los pupilos, como si dijéramos <<sin ojos>>, es decir, privados de padres.					
niñez	<i>Vid supra</i> , en pueritia					La edad de los niños hasta los siete años: y por el común modo de hablar se extiende hasta la juventud
niño			(de menino) adj. S. XIII al XV. Que se halla en la niñez NIÑUELO. s. XIII al XV. Niño pequeño	Por ende digo que los niños deven de ser castigados, que así como la cera rescibe la figura mientras que está blanda, e después que es dura guarda la figura, así faze el niño; que todo lo que le enseñaren aprenderá. E después que lo aprendiere, guardarlo ha; e quando fuer moço, retenerlo ha; e en todas las otras hedades siempre se le acordará...	Niño, Lat. Puer, infans. Es no(n)bre Hebreo de la palabra nin, que vale hijo: propio regalo del padre, pero estiendese en universal. Niña a el femenino... Niñeria, todo lo que es de niños y de poca consideración. Anñado, el que trata las cosas como niño	Que se aplica a el que no ha llegado a los siete años de edad: y le extiende en el común modo de hablar al que tiene pocos años. Se toma también por el que tiene poca experiencia en qualquier línea Se llama también al que obra con poca reflexión y advertencia y se le suele dar por desprecio

	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	<i>Diccionario medieval español</i>	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Párvulo						Lo mismo que pequeño. Tomase frecüentemente por el Niño. Methaphoricamente se toma por inocente, que sabe poco u es fácil de engañar. Se toma también por humilde, baxo u de poca utilidad
Mancebillo mancebilla mancebillo			s. XIII Mancebo pequeño, ñoño s. XIII manceba pequeña s. Mancebo pequeño			
Mancebo						El mozo ù joven que no passa de treinta o quarenta años...
Mocedad mocedat		“moçedat es quando sale de ninno et comiença a ser çoço et conprende las cosas quales son en sy et commo han nombre” sept. Esc. Ms., fol. 9d, 4-7	(de mozo) s. XIII-XV. Juventud; edad comprendida entre la pubertad y la edad adulta. En el modo común de hablar se suele extender hasta la vejez			El tiempo desde los catorce años, hasta la edad varonil. En el modo común de hablar se suele extender hasta llegar à la vejéz
Mochacho- cha			(de mocho) s. XIV y XV. Muchacho(de mochacho, y éste probablemente de mocho, esquilado) s. XIII al XV. Niño o niña que mama		Mochacho, este vocablo tiene el mesmo origen que el pasado (mozo); conviene a saber, mocho, mutilus, porque no ha crecido todo lo q(ue) ha de	En su riguroso sentido vale el niño que mama; aunque comúnmente se extiende à significar el que no ha llegado a la edad adulta. Sale del Arábigo <i>Muchetche</i> , que significa la teta.

					crecer. Mochacha, mochacherria, la niñería.	
	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	<i>Diccionario medieval español</i>	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Mozuelo						El que es pequeño ù de poca edad
Mozo			(de origen incierto; tal vez, lo mismo que muchacho, significó primitivamente rapado; acaso del 1. Musteus). Adj. S. XIII al XV. Joven 2.- s. XIII. Reciente, nuevo 3.- s. XIII. Gente joven	Enseñados deven ser los mocos, los cuales son en el segundo grado de las edades que es dicha puricia, que es de los siete fasta los xiiii°. Especialmente que se guarden de pecar, que en aquella hedat comienca regnar luxuria...	esta palabra significa (sic) ordinariamente la edad juvenil, Ñat. Adolescens. Algunas vezes la condicion de la misma edad que con la poca esperiencia y mucha confiança, suelen hazer algunas cosas fuera de razón: y estas llamamo mocedades. Parece averse dicho moço quasimocho, porq(ue) es como una planta, q(ue) aun no ha crecido todo lo que ha de crecer seg(un) su naturaleza... trasquilado, à mutilus, trasquilado. Moço se toma algunas vezes por que aun no fecha casado.	Lo mismo que joven Se llama también al criado que sirve en las casas en los ministerios de trabajo, aunque tenga mucha edad: porque regularmente se eligen mozos... Llaman en algunos paráges al que estar por casar, aunque tenga mucha edad

	Isidoro de Sevilla	A dictionary of Old Spanish	<i>Diccionario medieval español</i>	Tratado de la comunidad	Tesoro de la lengua castellana	Diccionario de Autoridades
Moza			(de mozo) s. XIV-XV. Criada que sirve en menesteres humildes de tráfago 2.- S. XIII Criada 3.- s. XIII Niña o mujer joven		Llamamos moços y moças a los q(ue) sirven amos, porq(ue) para ello ha(n) de ser libres, que no dependan de otro, y juntamente con fuerças y vigor para servir. Puedo traer este nombre origen de la le(n)gua Griega...	Llaman las lavanderas que apelean la ropa, especialmente la gruessa...
Púberes	Denominamos a los púberes así derivado el vocablo pubes, es decir, de las partes pudendas del cuerpo, que entonces comienzan a cubrirse se vello. Hay quienes opinan que la pubertad comienza a partir de unos años determinados; es decir: consideran que es púber el que ha cumplido los catorce años, aunque la pubertad puede desarrollarse mucho más tarde. No cabe duda (p.41) de que es el púber el que por su desarrollo corporal muestra su pubertad y está ya capacitado para engendrar. Son puérperas las que dan a luz en sus años pueriles.					PUBERTAD. La edad de catorce años en el varon y de doce en la muger...

Anexo II

Términos en náhuatl relativos a la infancia, niñez.¹

		Molina I	Molina II	BNF 361	Rincón	Carochi	BNF 362	Cortés y Zedeño	Libro X, <i>Códice Florentino</i>
	Niñez	Pillotl coneyotl					Pipiyotl Cooneyotl pillotl		
Infancia (0-3 años +/-)	Recién nacidos								Atzin
	Niños o niñas pequeños	Conetontli piltontli		Piltzintli			piltzintli		Conetl
	Niño o niña que aún no habla	Conechichilli Conetontli Ocatl xochitic	xochitic	Ocatl					
	Niños de teta	Occhichi Oc tototl Piltontli piltzintli	Occhichi piltontli	Occhichi Octototl Piltontli Piltzintli					Chichil-tzintli
Niñez (3-7 años +/-)	Niños o niñas		Cocone conetl		conetl	conetl	conetl	conet	Conepil Conetotnli
	Niño destetado		Tlachichualca- ualtilli						
	Niño		Oquichpiltzintli						Conepil
Niñez tardía (7 -12 0 13 años)	niño		Piltontli Piltzintli		pilli				Piltontli

¹ Todos fueron tomados del Gran Diccionario Náhuatl (GDN) 2009.

		Molina I	Molina II	BNF 361	Rincón	Carochi	BNF 362	Cortés y Zedeño	Libro X, <i>Códice Florentino</i>
Específicos	Niño que llora mucho	aitechmaxtilani		Aitechmaxtilani					
	Niño que llora mucho	chinequitzli	Chinequitzli						
	Niño o niña como yo	Ocatl	nopilpo						
	Niño o pupilo, criado en casa		tlacazcaltilli						
	Niño arrollado, o adormecido		tlacochtectli						

Anexo III. Tabla comparativa de términos mayas referentes a la niñez¹

	Infancia, niñez, pequeñez, mocedad	<i>Palil</i> Niñez (1, 8, 12) Juventud (1, 9) Mocedad (4) Juventud (9)
		<i>Chichanil</i> Pequeñez, niñez (8)
		<i>Paalil</i> Niñez, juventud, mocedad
		<i>Kelem</i> Mocedad (10)
Primera infancia (0-3 años +/-)	Recién nacido y niños de cuna	<i>kub-an</i> (entregado) Niño en cuna (1)
		<i>Heleben paal</i> (Diferente muchacho). Muchacho de hoy, que nació hoy (2)
		<i>Lik zih-il-il paal</i> (Recién nacido muchacho). Niño recién nacido (2 y 5)
	Niños de teta o muy pequeños	<i>Chac u-en</i> (muy de meses) Muchacho o niño de teta (1, 3)
		<i>Chan chan paal</i> (pequeño, pequeño muchacho) Niño o niña pequeño (2)
		<i>Chuch-ul paal</i> (teta muchacho) Niño de teta (2, 4)
		<i>Chan chan</i> Chiquillo (6)
		<i>ch'uch'uplal pal tuni tun</i> muchachuelo (7)
	Niños de teta, que aún no andan	<i>Ch'oo</i> (Pequeño) Niño pequeño, mozo para mandados, alcahuete y rufián. 1, 3
		<i>Ch'o</i> Niño que mama (9)

¹Todos los términos fueron tomados del Diccionario Maya Cordemex y del Diccionario de Cristina Álvarez, se consigna abajo las fuentes que dichos documentos refieren.

- (1) Diccionario de Motul, edit. Por Domingo Paredes, 1929, Mérida Yucatán
- (2) Diccionario de Motul, español-maya de la colección de John Carter Brown
- (3) Diccionario de Motul, maya-español de la colección de John Carter Brown
- (4) Diccionario de la lengua maya, Juan Pío Pérez, 1866-1877, Mérida Yucatán, México
- (5) Diccionario de Viena, español maya
- (6) Diccionario de San Francisco Maya español
- (7) Diccionario de San Francisco Español maya
- (8) Diccionario de Ticul
- (9) Arte de Pedro Beltrán de Santa Rosa
- (10) Diccionario de elementos del maya yucateco colonial compuesto por M. Swadesh, M. Cristina Álvarez y J. Ramón Bastarrachea
- (11) Diccionario español-maya por el dr. Emilio Solís Alcalá
- (12) Descripción estructural del maya Itzá del Petén Otto Shummann

Infancia	Niños de teta, que aún no andan	<i>(ah) ch'u'uic pal</i> Niño(11)
		<i>Ah ch'oo</i> (pequeño) Niño que mama (1, 3, 6)
		<i>Chu'chul</i> Niño que mama (9)
		<i>ch'uch'upal</i> niño (10)
		<i>Ix ch'oo</i> (pequeña). Niña que mama (1, 3)
	Niños que se sientan solos	<i>Cum-pul ben paal</i> (Sentado está el muchacho). Niño que ya se sienta así (1, 3)
		<i>Cum-pulyen</i> Niño que se sienta (2)
		<i>Cun-pul yen pal</i> (Sentado está el muchacho). Niño que se sienta solo (4)
		<i>Kumpulye'n pal</i> Muchacho que empieza a sentarse (5, 7, 8)
	Niños que gatean	<i>Balam xac</i> (andar a gatas). Niño que anda a gatas (1, 2, 3)
		<i>Alak paal</i> (Criado muchacho) Muchacho que anda a sentadillas (1)
		<i>Cum-pul ximbal</i> Andar a sentadillas (1, 3)
		<i>ah hom paal</i> (Sentado, caminar, caído, ?, muchacho). Muchacho que anda a sentadillas y lleva una pierna delante (1, 3)
		<i>Ah kuk paal</i> Niño que anda a sentadillas o arrastrado (1, 3)
		<i>Huk</i> (Desviado ?, muchacho, desviar). Andar los niños a sentadillas (5)
<i>Xac-lac paal</i> (reptar muchacho). Niño que anda a gatas (2)		
<i>Xac-al be</i> (reptar camino). Gatear, andar a gatas (2)		
Niñez	Niño pequeño	<i>Baac</i> (Niño) (1, 3, 4, 9)
		<i>Xib pal</i> (Varón muchacho) Muchacho niño (5) Muchacho, Niño, Joven, mancebo (4, 12)
		<i>xi'pal</i> muchacho(9)
		<i>Xipal</i> Chamaco chicuelo (12)
		<i>Xeen baak</i> Niño (8)

Niñez	Niño pequeño	<i>ah bak</i> niño (12)
		<i>nene</i> niño (13)
		<i>Ah bac</i> (niño) Niño o muchacho pequeño (1, 2, 3)
		<i>mo' nok paal</i> niño (13)
		<i>Ix baac</i> (niña) Niña 1 <i>Ix bac</i> (niña) Muchachuelo, muchachuela (2, 3)
		<i>Ix dze paal</i> (pequeña muchacha) Niña (1)
		<i>Mehen paal</i> (pequeño muchacho) Niño o niña pequeña (2)
		<i>Dze-dze-c paal</i> (Pequeño [pequeño] muchacho) Niño o niña (1, 3)
		Niñez tardía
<i>Pal yol</i> Niño en sus cosas (2, 7) Mozo que no es casado, mozo, mancebo, joven, muchacho, niño. Ser niño en sus producciones (3, 4, 8, 9) chamaco, chicuelo (11)		
<i>Paalal</i> Muchachos en plural, o mozos de poca edad (3)		
<i>Paal ol, paal püksik'al</i> Muchacho, niño o mozo en la condición y seso y sus cosas (3, 9) Hijo (13)		
<i>Paal a wole'x ti'hunk'ul</i> Mozos y niños sois en vuestras cosas, ciertamente (3)		
<i>Pal u t'an</i> Niño en sus cosas (8)		
<i>Paal beel</i> Mozo, muchacho y niño en sus obras (3)		
<i>Paal a beele'x</i> Mancebillo (2, 3, 7)		
<i>Papal</i> Muchacho mediano (2) <i>Papaal</i> Muchachón, mocetón mediano (3, 7)		

Juventud	Haciendo referencia a la edad (12-14 años) y a la posibilidad de contraer matrimonio	<i>Ah poo u</i> El que es de doce a trece años ya casadero (1)
		<i>Toop'zakab</i> ³ Mozo casadero como de catorce años (3)
		<i>Top'zakah yen</i> Varón de doce a catorce años, varón casadero (4)
		<i>Ix tan pam</i> (medio hermosa mujer). Muchacha de doce años (4)
	Muchacho, mancebillo, mancebo de poca edad, doncella	<i>Ch'up-im</i> (muchacha) Muchacha (1,3)
		<i>Ch'up-lal</i> Mujer mocetona (doncella). Muchacha, joven doncella (1, 4)
		<i>Paal tan celem</i> (muchacho medio joven). Mancebillo (2)
		<i>Pa-paal</i> (muchacho). Mancebo de poca edad (5)
		<i>Papal</i> Muchacho mediano. Joven Nuevo (6)
		<i>pa-pal tan celem</i> (muchacho medio joven). Mancebo de poca edad (5)
		<i>Mun pal</i> (tierno muchacho). Tierno muchacho, muy joven (4)
		<i>Ix ch'up im</i> (muchacha). Muchacha (3)
		<i>Tep-cakabil</i> Mancebillo
		<i>Tan kelem</i> Mancebillo. Mozuelo (2, 7, 11)
	Haciendo referencia a crecimiento y cambios físicos	<i>Ah p'u-cal</i> (el que hace buches ¿) Mozo que muda la voz (1)
		<i>Box tan yen</i> (calabacita tiene). Mozuela a quien le crece el pecho (4)
		<i>Ah tzotzom</i> (Barbeando) Mancebo que comienza a barbar (5)
		<i>Cul-el-cul y-im-ob</i> (asentados sus pechos) Con las tetas formadas. Mozuela de quince años (4)

² En 1, 2, y 4, se continúa utilizando los términos de *baac*, *ah bac*, y *pal* para el joven no casado.

³ En 3 se define como *Toop'zakab-il* a la edad de casar tanto los hombres como las mujeres.

Anexo IV. Juguetes de niños en el maya yucateco¹

Término	significado	explicación
<i>Al nok</i>	Hijo trapo	Muñeco de trapo (4)
<i>Al che</i>	Hijo madera	Muñeco de niña (4)
<i>Bax-al</i>	jugar	Juguete (1,3)
<i>Baax-al</i>	jugar	Retozar, jugar los niños, chancearse, dar bromas (4)
<i>u-al nok</i>	Su hijo trapo	Muñeco de niñas para jugar (4)
<i>Chi-chi</i>	Boca-boca	Pito (4)
<i>Chi chi kab</i>	Boca boca mano	Pitar con la mano
<i>Choh-yah</i>		Menear la cabeza con pepitas adentro (2)
<i>Halab che</i>	Carretilla madera	Carretilla en que sientan a los niños a divertirse (4)
<i>Hek oc</i>	Separar pie	Horcajar los niños poniéndolos a horcajadas sobre caderas (5)
<i>hitzmoc</i>	cascabeles	Cascabeles que traen los niños en los pies, es nombre genérico (1,4)
<i>Kok ché</i>	Golpear madera	La matraca (4)
<i>Kok-ol ché</i>	<i>ib</i>	<i>Ib</i>
<i>Tacun-tin-kul</i>	Guardar en su nido ζ	Juego de niños que se sientan en fila con las manos en la rabadilla en disposición de recibir lo que les dan para guardar cerrando la mano, otro jugador que está parado frente a la fila pide por cálculo la cosa guardada y si atina con el guardador da a éste lo guardado y sale a ocupar el lugar del peticionario, y éste pasa a dar reservadamente pasando por todas las manos las suyas hasta encomendar la cosa que se guarda (4)
<i>Takal</i>	alborotar	Jugar, retozar; anticuado. Retozar con mujeres y niños, anticuado (1,4). Jugar con mujeres aunque no sea retozándolas y jugar así los niños y hacer llorar a los niños (3)
<i>Taakal</i>	alborotar	Jugar con mujeres aunque no sea retozándolas y jugar así los niños y hacer llorar a los niños (3)
<i>Tuch</i>	calabaza	Especia de calabazas silvestres, no comestibles, son juguetes de muchachos (3)
<i>Tuch'</i>	calabaza	Una especie de calabacilla de cuello muy largo y delgado. Sonaja (1,4). No se comen son juguete de muchachos (1)
<i>X tuch'</i>	calabaza	Calabaza de cuello largo y delgado; sonaja de niño (4),

¹ Todos los términos fueron tomados del Diccionario Maya Cordemex y del Diccionario de Cristina Álvarez, se consigna abajo las fuentes que dichos documentos refieren.

(1) Diccionario de Motul, edit. Por Domingo Paredes, 1929, Mérida Yucatán

(2) Diccionario de Motul, español-maya de la colección de John Carter Brown

(3) Diccionario de Motul, maya-español, *ibid.*

(4) Diccionario de la lengua maya, Juan Pío Pérez, 1866-1877, Mérida Yucatán, México

(5) Diccionario de Viena, español maya

(6) Ethno-Botany of the maya, Ralph L. Roys, 1931, The Tulane University of Louisiana, New Orleans, USA.

		maniquí, espantajo, muñeco (4)
<i>Uen-ac</i>	espantajo	Maniquí, espantajo, muñeco (4)
<i>Palach can</i>	Muchachos hablar	Niñerías y muchacherías de burla y risa y contarlas (3)
<i>Palach t'an</i>	Muchachos hablar	<i>Ib</i>

Anexo V

Tabla comparativa de términos relativos a la infancia y niñez en algunas lenguas indígenas mesoamericanas.

		Náhuatl	Maya yucateco	Tzotzil tzinacantan	Tzotzil	Tzeltal	Tzeltal colonial	Zoques de Chiapas (división lunar)	Zoques de Chiapas (división por sexo)
Infancia (0-3 años +/-)	Recién nacido y niños de cuna	celicone	<i>kub-an</i> <i>Heleben paal</i> <i>Lik z ih-il-il paal</i> <i>Chuch-ul paal</i>	Ch'abal to x ch'ulel "aún no tiene ch'ulel" (0-4 meses)	nené	alal	Achunil alal; Chic bec alal; chic becto	Poyamina (luna tierna) Tumo mina (gente tierna)	Trelo "nene"
	Niños de teta o muy pequeños	Conetontli Piltontli Piltzintli	<i>Chac u-en</i> <i>Chan c han paal</i> <i>Chan chan</i> <i>ch'uch'uplal</i> <i>pal tuni tun</i> <i>Ch'o</i> <i>Chu'chul</i> <i>Ah ch'oo</i>	Xtal xa xch'ulel' "ya viene su ch'ulel" (4-8 meses) Oy xa ch'ulel "ya tiene ch'ulel" (18 meses-4 años)			Chuunelal; mealalon, Meneneon; nene		
	Niño o niña que aún no habla	Conechichilli Conetontli Ocatl xochitic							
	Niños de teta, que aún no andan	Occhichi Occhichi piltontli Oc tototl Piltontli piltzintli	<i>Ch'oo</i> <i>(ah) c h'u'uic</i> <i>pal</i> <i>Ah ch'oo</i> <i>ch'uch'upal</i> <i>Ix ch'oo</i>						

		Náhuatl	Maya yucateco	Tzotzil tzinacantan	Tzotzil	Tzeltal	Tzeltal colonial	Zoques de Chiapas (división lunar)	Zoques de Chiapas (división por sexo)
Infancia (0-3 años +/-)	Niños que se sientan solos		<i>Cum-pul be n paal</i> <i>Cum-pulyen</i> <i>Cum-pul be n paal</i> <i>Cun-pul yen pal</i> <i>Kumpulye'n pal</i>						
	Niños que gatean		<i>Balam xac</i> <i>Alak paal</i> <i>Cum-pul ximbal</i> <i>ah hom paal</i> <i>Ah kuk paal</i> <i>Huk</i> <i>Xac-lac paal</i> <i>Xac-al be</i>						
	Niños que comienza a caminar					Olol unén			
Niñez (3-7 años +/-)	Niño pequeño	Cocone conetl Oquichpilt zintli	<i>Baac</i> <i>Ah bac</i> <i>Xib pal</i> <i>Xeen baac</i> <i>Ix baac</i> <i>Ix dze paal</i> <i>Mehen paal</i> <i>Dze-dze-c paal</i>		Tseb muchacho	Kerem muchacho Achix muchacha	Unin	Poyasoka (luna creciente) Tumo sokaba (gente verde) (de 3 a 13 años)	Une "niño" Yomo une "niña" (3-8 años)
	Niño destetado	Tlachichiu alcaualtilli							

		Náhuatl	Maya yucateco	Tzotzil tzinacantan	Tzotzil	Tzeltal	Tzeltal colonial	Zoques de Chiapas (división lunar)	Zoques de Chiapas (división por sexo)
Niñez tardía 7-12 o 13 años		Piltontli Piltzintli pilli	<i>Paal</i> <i>Pal yol</i> <i>Pal</i> <i>Paal ol , p aal</i> <i>puksik'al</i> <i>Paal a w ole'x</i> <i>ti'hunk'ul</i> <i>Paal a beele'x</i> <i>Paal beel</i> <i>Papal</i>	Tzeb “niña” Kerem “niño”	Tseb “muchacha” El niño o niña que ya empieza a ocuparse de algo Muk'tah kerem “muchacho grande” Muk'tah tseb “muchacha grande” A partir de los 10 u 11 años, cuando ya son capaces de realizar sus labores con efectividad	Mukul karem “muchacho grande” Mukul achix “muchacha grande” A partir de los 10 u 11 años, cuando ya son capaces de realizar sus labores con efectividad	Untic Unen Unin Contepi yalquelem		Soka “niño grande” (8-14 años) Yomo une muja “niña grande (de 8 a 13 años)

Anexo VI

Los rituales asociados a la infancia presentes en tres códices del grupo Borgia. La lectura del *tonalpuhualli* a los recién nacidos.

En los Códices *Borgia*, *Féjerváry-Mayer* y *Vaticano B*, se encuentra una sección que ha sido denominada como “los patronos de los nacimientos”.¹ Se tratan de un grupo de láminas o cuadretes a los que se les ha atribuido una relación directa con rituales del nacimiento: Apertura de los ojos, presentación, lactancia, y sujeción por medio del cordón umbilical.

Antes de continuar, se hace necesario mencionar en un principio, que en las láminas de dichos códices en las que se representaron los rituales antes mencionados, se encuentran amplias diferencias. Además, es importante señalar que la representación gráfica de la infancia en las láminas es bastante ambigua, y de hecho, propongo que no todos los individuos registrados son niños, (por lo menos no recién nacidos), sino que en algunos casos se representaron a adultos pintados con un tamaño inferior al de las deidades, o en caso contrario, a niños mayores. Lo anterior es común en todos los códices del grupo Borgia, y de otros documentos como se puede notar en la primera parte del *Códice Borbónico*. A este respecto, debe tenerse en consideración, que el estilo de estos códices no es naturalista, y se nota una marcada tendencia a reducir las figuras a estereotipos.²

Son varios argumentos que apoyan dicha propuesta, en un primer lugar, y tal como se verá, en la mayoría de los casos, los supuestos niños fueron registrados con orejeras,³ las cuales, por lo menos para el caso nahua del Posclásico Tardío, según se infiere de los rituales de paso realizados cada cuatro años durante el mes de *Izcalli*, a los infantes se les otorgaban hasta una edad aproximada de seis o siete años. Por lo tanto, no se puede tratar de infantes “recién nacidos” como se ha llegado a suponer.

Lo anterior se puede constatar al observar cómo fueron plasmados los niños en otras partes de algunos códices, por ejemplo, en las láminas 27 y 29 del *Códice Laúd*, se representaron a dos niños posiblemente destinados al sacrificio, en estos casos resulta evidente que son infantes

¹ Batalla, *El Códice Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana, Testimonio Compañía Editorial, 2008, p.361.

² Escalante, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México, F.C.E., 2010, p.47.

³ Llama la atención de que los “niños” sujetos por el cordón umbilical registrados en el *Códice Borgia*, en ocasiones no portan orejeras, sin embargo, los que atraviesan los otros rituales relacionados, si las usan. *Vid infra*.

debido a que se les registró desnudos y sin ningún tipo de atributo,⁴ e igualmente sirve para su identificación la proporción corporal con la que fueron pintados, en contraste con la de los personajes del resto de la escena. Por otro lado, en la lámina 58 del *Códice Borgia* se pueden observar a una serie de parejas, algunas de las cuales cargan niños, con los mismos rasgos distintivos arriba señalados.⁵

En conclusión, lo que se registró en las series referidas, no es propiamente a los niños, sino a los individuos, independientemente de su edad cronológica. Lo anterior pudiera parecer poco relevante, toda vez que (hasta este momento), poco cambia el significado de dichas escenas, sin embargo, soy de la creencia de que la preferencia del *tlacuilo* por representar adultos, en los momentos en que lo hace, en lugar de niños, tiene diferentes implicaciones que sirven para comprender algunos elementos sobre la concepción de la infancia, además de mostrar otros valores dignos de interpretarse.

⁴ No quiero con esto decir que en todos los casos en los que haya ausencia de las orejeras se trate de niños, aunque como he señalado en otros lugares, la falta de atributos es uno de los elementos a considerar dentro de la identificación de la niñez en los registros gráficos mesoamericanos. Vid. Díaz Barriga, “Przedstawienia dzieciństwa w kulturze Meszików w kodeksach Centralnego Płaskowyżu Mezoameryki, en: Ewa Kubiak (edit.), *Studia o sztuceprekolumbijskiej i iberoamerykańskiej*, t.I., Varsovia, Polskie Stowarzyszenie Sztuki Orientu, 2011, pp. 47-68 y Díaz Barriga, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI” en: Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, IIH UNAM, pp.19-58. 2012. Igualmente, la desnudez es un factor que puede identificar al recién nacido, quién aún no ha pasado por los rituales de paso que le confieren otro estatus. En general, a los individuos que estaban por ser iniciados mediante los rituales, por ejemplo, los que delimitaban una etapa y otra de la niñez, eran presentados desnudos con la finalidad de representar su nuevo nacimiento. Aspectos similares se observan también en los ritos de entronización. Al respecto véase: Olivier, Guilhem, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana” en: Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIH, IIA UNAM, 2008, p.273. Contrario a lo anterior, en el *Códice Borbónico*, en las láminas correspondientes a las veintenas de *Quecholli* y *Xocotl Huetzi*, (Fig.18 y 22) los niños aparecen portando diversos atributos, relacionados con las deidades de la cacería en la primera, y con los vestidos del *tepochcalli* en la segunda.

⁵ En general son varios documentos en los que se registraron niños, los cuales aparecen siempre sin ningún tipo de atributo, por ejemplo, véase a los infantes que son amamantados en las láminas posteriores del *Códice Porfirio Díaz*, así como la famosa imagen del nacimiento de un niño en el *Códice Nutall*. Debo mencionar que en los códices mixtos realizados en tiempos coloniales, debido a la influencia del arte europeo, las representaciones gráficas de la infancia, comienzan a denotar signos específicos de los grupos de edad, cómo son la desnudez, la vestimenta sencilla, la diferencia de peinados, y/o cortes de cabello, además de la presencia de los adultos en conjunto con los niños, con un manejo diferenciado de actitud, porte y tamaño, por lo cual, la identificación de infantes en dichos documentos es más sencilla, y puede presentar elementos a utilizar dentro de la búsqueda de la niñez en los registros gráficos prehispánicos, pues como señalara Urcid, por medio de la comparación de glifos es posible observar los rangos de variación en la forma de representarlos, a la vez que se permite hacer clasificaciones o agrupaciones más refinadas. Urcid, “Monte Albán y la escritura zapoteca”, en: Marcus Winter (ed.), *Monte Albán: estudios recientes*, Oaxaca, INAH, 1994, p.79.

En la siguiente tabla mostramos las principales diferencias presentes en los códices en cuestión, haciendo también hincapié en la existencia o ausencia de orejeras.

	Borgia	Féjerváry	Vaticano B
Creación	-Cuerpo completo - desnudos -sin orejeras	- Se representó sólo la cabeza, excepto la quinta en la que se trata del cuerpo completo, con orejeras ¿lo presenta? -En el caso de Ehécatl-Quetzalcóatl se trata de una cabeza cercenada de la que brota sangre, el color del cabello es diferente y porta orejeras.	- Se representó sólo la cabeza, sin orejeras.
Presentación	-Salvo un caso, todos portan orejeras, y los que llevan atributos de Mixcoatl portan nariguera.	-Todos portan orejeras.	-Únicamente los que llevan atributos de Mixcoatl portan orejeras de algodón.
Cordón	-Todos portan orejeras de algodón. -En la escena dos el personaje descansa sobre una piedra sacrificial.	-Tres portan orejeras.	-Ninguno porta orejeras - Todos son registrados recostados con los ojos cerrados (muertos) -En la escena dos el personaje se encuentra recostado sobre una piedra de sacrificios.
Amamantamiento	-Todos los niños portan orejeras. - En la primera escena la diosa da el pecho a un pez.	-Dos portan orejeras, el que aparece con Mictlancihuatl la lleva de algodón.	- En la primera escena se representó en lugar de una diosa amamantado, el monte sagrado y su interior. -con Mictlancihuatl es una mujer en lugar de un niño. -en las otras tres escenas son niños sin orejeras.

En los tres códices se consignan las veintenas de los días, siendo en el *Borgia*, el único en el que se registraron todos sus signos calendáricos, mientras que en los otros dos documentos sólo se consignó el signo inicial de un grupo de cuatro. Conforman en total 80 días subdivididos en 20 imágenes.

Ahora bien, en cuanto al orden en el que aparecen los rituales dentro de estos códices, es necesario mencionar que inician en lo que Anders y Jansen, denominaron como “apertura de los ojos a los niños,”⁶ seguidos por los rituales de “presentación del niño”; “el dominio o sujeción del cordón umbilical” y “la lactancia.”

La “apertura de los ojos” comprende cinco escenas o cuadretes, los cuales forman parte de las láminas 15 y 16 y la franja superior de la 17 del *Códice Borgia*;⁷ la parte superior de las láminas 23 y 24 del *Códice Fejérváry*; e igualmente, las 33, 34 y 35 del *Códice Vaticano B*. Es importante notar que dichas escenas se presentan en un orden de lectura de derecha a izquierda, salvo el caso del *Vaticano B*, que va en orden inverso (Fig. 1). Igualmente, se debe mencionar que en el *Códice Fejérváry*, hay un cambio en el orden, debido a que comienza la lectura con el signo lagarto, y el dios Xochipilli, quien ocupa el lugar de Cinteotl.⁸ En las láminas I del presente Anexo se presentan los cuadretes comparativos de esta serie.

En los tres códices, cinco deidades (Cinteotl o Xochipilli, Cipactonal, Mictlantecuhtli, Ehécatl-Quetzalcoatl, y Macuilxochitl-Xochipilli),⁹ realizan una punción con un hueso de autosacrificio en los rostros de los individuos. Se debe señalar que dentro de las diferencias más notables entre los tres documentos, se encuentra que en el *Códice Borgia* se registraron a los personajes de cuerpo completo, mientras que en los otros dos casos, (exceptuando el cuadro superior izquierdo del *Fejérváry*) se representó únicamente las cabezas. En este caso, la mayoría de los niños, salvo dos presentes en el *Fejérváry*, fueron registrados sin orejas.

La punción que realizan las deidades, por lo general, se hace en los ojos, aspecto que fue interpretado por Anders, Jansen y Pérez como un ritual realizado con la finalidad de “enseñar a ver, conocer, razonar y vivir” y sospechan de que se trata de una metáfora del acto de dar vida.¹⁰

⁶ Anders y Jansen, *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B. Codex Vaticanus 3773*. Biblioteca Apostólica Vaticana, México, F.C.E., Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1993, pp.240-241.

⁷ Recuérdese que el orden de lectura de este códice es de bustrofedon. Batalla, *op. cit.*, p.361.

⁸ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, F.C.E., 2006, p. 57.

⁹ *Vid.* Batalla, *op. cit.*, pp.363-364.

¹⁰ Anders, Jansen y Pérez, *El libro de Tezcatlipoca señor de l t iempo. Libro e xplicativo de l l llamado C ódice Fejérváry-Mayer. M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra, México, F.C.E., Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994, p.251.*

Aunque lo anterior se basa, sin duda, en las concepciones prehispánicas sobre la visión y las habilidades cognitivas, como se verá, en realidad considero que su sospecha es más acertada que su hipótesis.

En este sentido, la supuesta apertura de ojos, no se aplica en todos los casos, por ejemplo, en la lámina 23 (derecha) del *Féjerváry*, Xochipilli (dios de la danza), punza la boca del personaje, de la cual surge una vírgula que termina en flor, siendo en este caso, la creación del canto o de un individuo destinado ha dicho acto.¹¹ Por otro lado, en el mismo documento Ehécatl-Quetzalcóatl realiza el acto en una cabeza cercenada, y de la que brota un chorro de sangre, siendo el caso de que es la única que porta orejeras circulares.

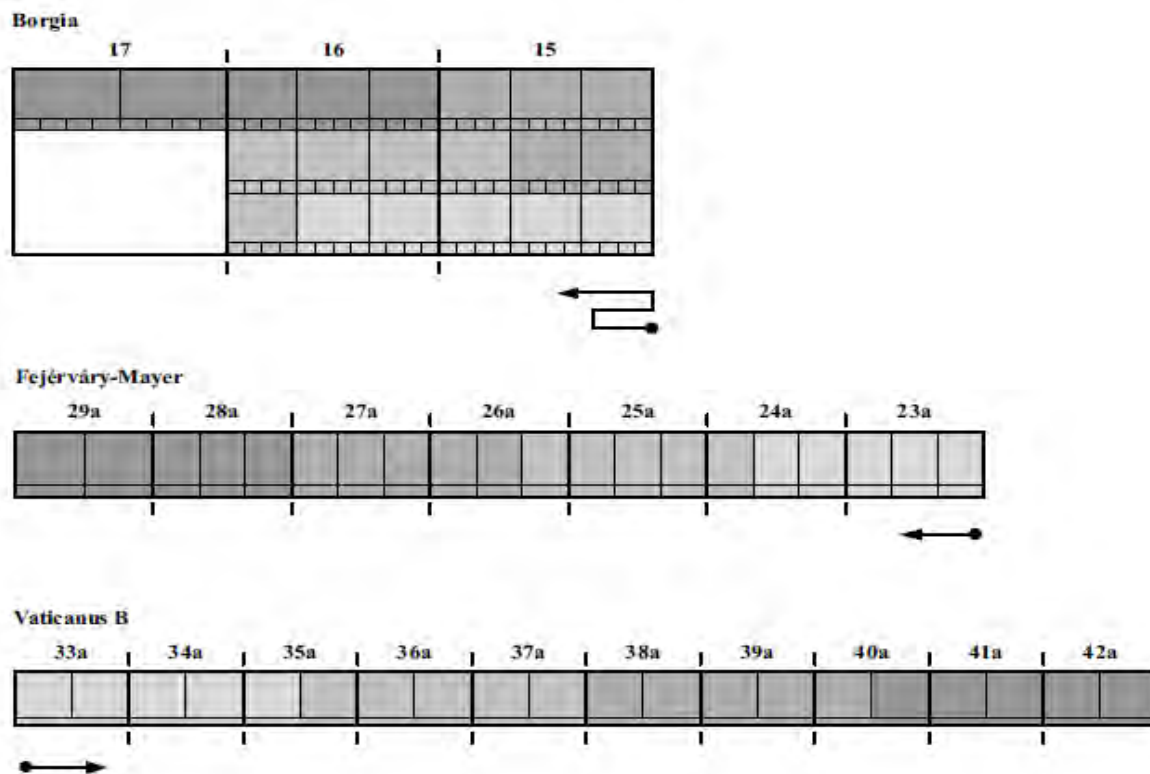


Fig. 1. Estructura de las láminas referentes a la lectura de los destinos a los recién nacidos. Tomada de: Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007, p.141.

¹¹ Anders, Jansen, y Pérez, *op. cit.*, proponen que se trata de una mazorca, puede que estén en lo correcto, pero la parte superior de la maza, me permite sospechar que se trata en efecto de una flor. En este sentido debe considerarse que en la imagen correspondiente a dicha deidad en el *Códice Borgia*, la deidad aparece asociada a un elemento indefinible del que nace una flor. Batalla, *op. cit.*, p. 364.

Me parece oportuno aquí, antes de adentrarme a las características de cada escena, proponer otra interpretación sobre los rituales expuestos. Tal como se ha mencionado, Anders, Pérez y Jansen postularon que en estas escenas se registraron los rituales de apertura de los ojos, lo anterior, aunque es plausible, no explica las divergencias como es el caso de la ya mencionada vírgula de canto.¹²

En este sentido, propongo que el acto en cuestión era algo realizado antes del nacimiento, de hecho, la ausencia de orejeras en todos los individuos, salvo los que ya se han mencionado, es significativo para denotar lo anterior. Asimismo, el hecho de que se trate del primer ritual referente al destino de los individuos o niños, podría estar relacionado con la creación de los mismos, pero no en el sentido de la llegada de las entidades como supone Boone, sino de manera en que son las mismas deidades las que crean al individuo.

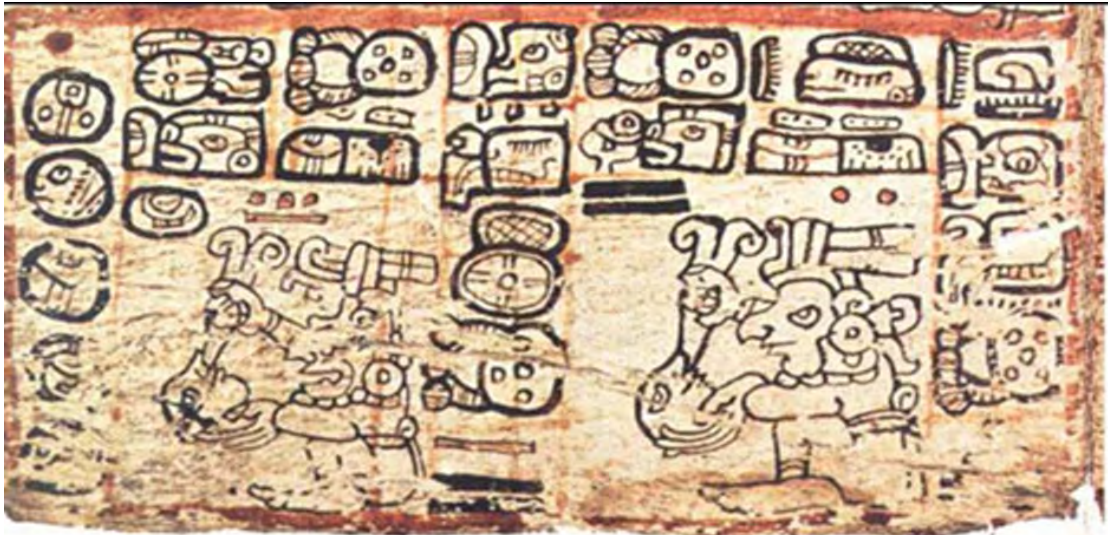
Para argumentar lo anterior, me basé en la comparación con otros documentos procedentes de otras regiones, en el caso concreto con el *Códice Madrid* y algunas vasijas de la colección Kerr.¹³ Comencemos entonces con el *Códice Madrid*, en dicho documento, en la sección correspondiente a las láminas 89-102, relacionada con la diosa Ixchel, patrona de los partos, la medicina y la adivinación,¹⁴ se representaron a las deidades Chaac, Kinich Ahau y Cauil elaborando o tallando “sus máscaras”, lo cual realizan con hachas, punzones, y en algunos casos con un punzón de hueso, como se puede apreciar en la lámina 99d (*Vid. Fig. 2*).¹⁵

¹² Es necesario decir que Elizabeth H. Boone propuso sobre el mismo grupo de escenas que se trata de una metáfora sobre el doloroso nacimiento, y la llegada de las entidades anímicas. Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007, p.140.

¹³ Existen diversas comparaciones entre los códices del grupo Borgia y el *Códice Madrid*, partiendo desde las realizadas por Eduard Seler, quien creía que estas escenas eran representaciones de los cinco guardianes de Venuas, y se encontraban relacionadas con el sacrificio humano. *Vid. Seler, Codex F e j é r v á r y - M a y e r. A n O l d M e x i c a n P i c t u r e M a n u s c r i p t i n t h e L i v e r p o o l F r e e P u b l i c M u s e u m s*, Berlín, Londres, 1901-1902, pp.92-95. Sobre comparativas generales entre dichos documentos consúltese la tercera parte del libro editado por Gabrielle Vail y Anthony Aveni, en donde Bryan R. Just, Christine Hernández, Victoria R. Bricker y John M. D. Pohl analizan las similitudes, y dan por postura general, que el *Códice Madrid*, se trata de una copia o traducción de las concepciones presentes en el grupo Borgia al sistema maya. *Vid. Vail y Aveni (ed.), The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp.255-320 y 367-413. Por su parte, en lo referente a las escenas mencionadas, Boone también sugiere que son superficialmente similares a las representaciones de los dioses tallando ídolos y máscaras usando hachas y huesos presentes en el *Códice Madrid*. Boone, *op. cit.*, p.140.

¹⁴ Escalante Hernández, *Códice Madrid. Tro-Cortesiano*, México, Museo Amparo, 1992, p.76.

¹⁵ Según Gabrielle Vail se tratan de escenas correspondientes a un almanaque ritual relacionado con los ciclos del *haab*, y que en este caso concreto respondían a las descripciones de Landa sobre el mes *Mol*, tiempo en el que se tallaban imágenes de los dioses en madera. Vail, “A Reinterpretation of *Tzolk'in* Almanacs in the Madrid Codex” en: Vail y Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp.216 y 231; Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Dastin, Madrid, 2003, p.155-156.

Fig.2 *Códice Madrid*, lám. 99d

Es significativo el hecho de que en ambos casos se utilice como herramienta para tallar un hueso, como si de un punzón se tratara, y con lo cual se encuentra una similitud interesante con los códices del grupo Borgia y también con una escultura de la colección de Stavenhagen¹⁶ (Fig.3). Regresando al *Códice Madrid*, en otras escenas se registraron a dioses y sacerdotes realizando actos similares, en los cuales en lugar de un punzón de hueso, utilizan otros instrumentos como son hachas, o pinceles. Aspectos similares de estos últimos, se pueden encontrar en algunos vasos de la colección Kerr, en los cuales se representaron a los dioses escribas creando a los seis primeros hombres (Fig. 4).¹⁷

En estos casos, es evidente que nos encontramos ante actos de creación, y aunque si bien, distan mucho, sobretodo estos últimos de ser similares a las escenas sobre la “apertura de los ojos”, existen ciertos aspectos que permiten suponer la posibilidad de que en los códices del grupo Borgia, se hayan registrado, al igual que en este caso, la creación de los individuos, los

¹⁶ La escena anterior es muy similar a la que se encuentra presente en una escultura de origen mexicana, de la colección de Stavenhagen, y en la que según las interpretación de Westheim, se representó al dios de la fecundidad tallando la cabeza del joven dios del maíz, sin embargo, tengo mis dudas sobre la autenticidad de la pieza, debido a que no existen datos de su procedencia y/o contexto arqueológico, además, la forma de representación iconográfica resulta extraña, e igualmente no hay ningún glifo asociado a la imagen. Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México, Ediciones Era, 1972, p.83.

¹⁷ Guillermo Bernal (Comunicación personal octubre 2012). Al respecto de los dioses escribas y los dioses mono, presentes en otras vasijas, en ocasiones también sosteniendo máscaras o cabezas véase: Robicsek y Hales, *The Maya Book Of Dead The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*, Virginia, University of Virginia Art Museum, 1981, pp.53-63.

cuales son tallados, a la manera que hacen los escribanos, conformándolos de esta forma, a la par de que se les asignaban la influencia de su dios patrono o tutelar.

Por último, regresando al orden en el que se establecían estos actos rituales, no resultaría extraño que el rito de creación fuera el primero en aparecer registrado, y que los demás se encontraran vinculados con diferentes momentos del desarrollo de los infantes, o individuos; en otros términos, propongo un orden un tanto diferente: creación, nacimiento, sujeción o fortuna y finalmente, lactancia. Reconozco que es indispensable aún realizar un estudio de mayor profundidad sobre este tema para poder asegurar o descartar lo anterior, sin embargo, me parece que a pesar de las grandes diferencias, las similitudes pueden proporcionar otras ideas dignas de ser evaluadas.



Fig. 3. Colección Stavenhagen “Dios de la fecundidad labrando el rostros del Dios del Maíz”



Fig. 4 Dioses escribas creando a los primeros seis hombres K0717. Cortesía de Guillermo Bernal.

Regresando a las escenas que aquí nos ocupan, atendiendo a la importancia de la lectura del *tonalpuhualli*, los signos que aparecen en esta serie son los siguientes:

	Signos	Deidad ¹⁸		
		Féjerváry	Vaticano B	Borgia
Escena 1	Lagarto, Viento, Casa, y Lagartija	Xochipilli Abundancia, no faltará comida	Cinteotl	Cinteotl
Escena 2	Serpiente, Muerte, Venado y Conejo	Cipactonal	Cipactonal	Cipactonal
Escena 3	Agua, Perro, Mono, y Hierba	Mictlantecuhtli	Mictlantecuhtli	Mictlantecuhtli
Escena 4	Caña, Jaguar, Águila, y Zopilote	Quetzalcoatl ¹⁹	Quetzalcoatl	Quetzalcoatl Autosacrificio y ayuno
Escena 5	Movimiento, Pedernal, Lluvia, y Flor	Macuilxochitl, o Tecciztecatl-Meztli. Según Spranz es Cinteotl sacrificio	Macuilxochitl	Macuilxochitl Sacrificio de la vida

Referente a la fortuna de dichos días, Sahagún registró lo siguiente (se aplica para los 80 signos de días):²⁰

Lagarto	Los nacidos en dicha trecena, si eran hijos de nobles, serían señores y poseerían riquezas, mientras que los macehuales tendrían valor, honradez, y que serían acatados por todos. En general era un signo considerado como bueno.	Bueno
Viento	Mal afortunado. Si era noble sería embajador, nigromántico, maléfico. El macehual sería hechicero, lo mismo las mujeres.	Malo
Casa	Los nacidos en este signo habrían de morir de mala muerte. Serían ladrones o grandes jugadores, y pobres. Las mujeres serían bobas, soberbias, gritonas, chismosas, difamadoras, holgazanas...	Malo
Lagartija	Serían nerviosos, sanos, grandes trabajadores y ganarían buenas riquezas.	Bueno
Serpiente	Era de buena fortuna, y los nacidos en ella tendrían suerte, prosperidad y felicidad, y era un signo asociado a los mercaderes.	Bueno
Muerte	Era bueno y en parte malo. Decían que era malo a aquellos a quienes Tezcatlipoca había dado riquezas luego se las quitaba por algún desagrado o	Bueno Malo

¹⁸ Se retoman los vaticinios propuestos por Batalla y Anders, Jansen y Pérez respectivamente. No en todos los casos aparece comentario.

¹⁹ Llama la atención de que en el *Códice Féjerváry*, la deidad punza los ojos de una cabeza cercenada, de la cual brotan chorros de sangre, en este caso, la explicación de la divergencia se encuentra en las escenas paralelas presentes en los otros documentos, en las que se pintaron objetos de autosacrificio (pedernal, espina de maguey y hueso afilado, atados con una soga de penitencia). Resulta entonces que el *tlacuilo* del *Féjerváry*, dio prioridad a la función sacrificial (o sacerdotal) atribuida a la deidad.

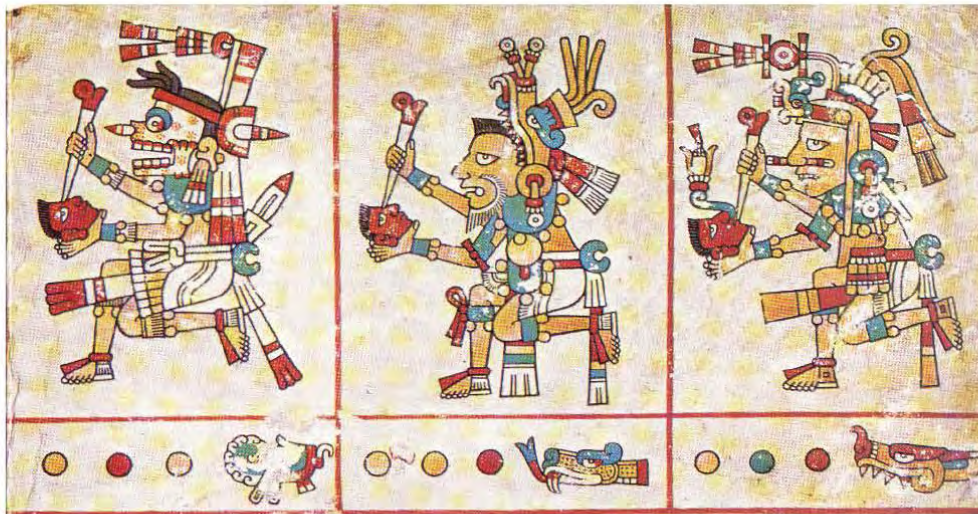
²⁰ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, 3 t., México, Conaculta, 2002, lib. IV, cap. I-XXXIII, pp. 349.409. Para esta tabla sólo se consideran los referentes al día uno de cada signo. En algunas ocasiones Sahagún refiere a la forma de remediar los males de los signos negativos.

	soberbia. Era bueno porque los nacidos en él si eran devotos, serían afortunados.	
Venado	Eran bienafortunados. Los hijos de los nobles serían señores, tendrían riquezas. Los macehuales serían hombres de guerra. Serían temerosos.	Bueno
Conejo	Serían borrachos.	Malo
Agua	De mal presagio, ya que la mayoría de los nacidos en él eran desafortunados y sufrían una mala muerte.	Malo
Perro	Era bien afortunado.	Bueno
Mono	Bueno, serían amables, placenteros e inclinados a la música y oficios mecánicos, cantadores, bailarines o pintores.	Bueno
Hierba	Muy malo, le temían como a bestia fiera. Los nacidos en el tenían mala ventura, les nacían muchos hijos y todos se les morían.	Malo
Caña	Era de mala fortuna. Vivirían desafortunados y todas sus cosas se las llevaría el aire.	Malo
Jaguar	Era de mala fortuna, cualquiera que naciera en dicho día sería cautivo en la guerra. Y en todo había de ser desdichado, vicioso y dado a las mujeres. La que nacía en este signo, igual sería mal afortunada, si era principal iba a ser adúltera o no se casaría bien.	Malo
Zopilote	Bien afortunado, los nacidos en el vivían mucho y eran dichos, aunque muchos morían pronto.	Bueno
Movimiento	Día considerado como indiferente, quedando el destino de los nacidos en dicho día, a merced de la crianza que recibieran por parte de sus padres.	indiferente
Pedernal	Los que nacían en este signo, si eran hombres serían valientes, honrados y ricos; y las mujeres serían hábiles, bien habladas, y buenas para muchas cosas.	Bueno
Lluvia	Era malo, asociado a las diosas cihuateteo. Los nacidos en él serían nigromantes, nahuales.	Malo
Flor	Era de mala fortuna e indiferente. Sería truhán, chocarrero y hablador. La mujer sería labradora, pero para ello tendría que ser muy devota y hacer penitencia todos los días. También era prostituta.	Malo

Láminas I. (Rito de apertura de ojos, o de creación)



Códice Borgia. Lámina 15. Lectura de derecha a izquierda (Lagarto, serpiente, agua)



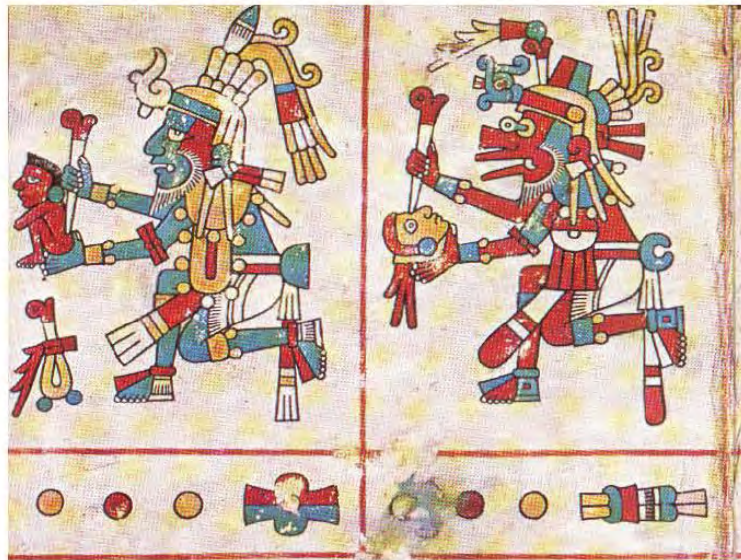
Códice Fejérváry-Mayer. Láminas 23 supra. Lectura de derecha a izquierda (Lagarto, serpiente, agua)



Códice Vaticano B. Láminas 33-34. Lectura de izquierda a derecha (Lagarto, serpiente, agua)



Códice Borgia. Lámina 16. Lectura derecha a izquierda (Caña, Movimiento)



Códice Fejérváry-Mayer. Lámina 24 supra. Lectura de derecha a izquierda (Caña, Movimiento)



Códice Vaticano B. Láminas 34-35 supra. Lectura de izquierda a derecha (Caña, Movimiento)

Presentación

El siguiente ritual que aparece en los códices es el de la “presentación del niño”, según Anders, Jansen y Reyes se trata de hacerlos nacer, relacionándolos con las deidades con los cuales comparte sus atavíos y adornos.²¹ Son los patronos del nacimiento que regalan el niño a sus padres y le dan la vida.²² Por su parte Elizabeth Boone refiere que se trata de un acto paralelo al realizado por la partera, después del baño ritual, cuando levanta al niño cuatro veces.²³ Las escenas respectivas corresponden a las láminas 15 y 16 del *Códice Borgia*; las 24, 25 y 26 del *Féjerváry-Mayer* y las 35, 36 y 37 del *Vaticano B*. Véanse Láminas II del presente Anexo.

En las escenas aparecen las deidades presentando a los niños, y en algunos casos se les relaciona con una imagen adosada. Nuevamente en el *Códice Féjerváry*, en el primer cuadro, quizás debido a algún error del *tlacuilo*, se pintó a Xochipilli sujetando al niño por el cordón umbilical.²⁴

La primera escena corresponde a la trecena Uno Lagarto, y a la diosa Xochiquetzal salvo en el caso del *Féjerváry* como ya ha sido mencionado; en el *Borgia*, y el *Vaticano B* la diosa entrega al niño en conjunto con una sarta de piedras preciosas, y enfrente de ellos se plasmaron objetos de autosacrificio. Posteriormente, en el cuadro siguiente corresponde a la trecena Uno Serpiente y a Tláloc. Solamente se encuentran diferencias en el *Borgia*, en el cual el niño está asociado con una nube.²⁵

Continúa la trecena Uno Agua, correspondiente en este caso a Mictlantecuhtli, a la que le sigue la correspondiente a Uno Caña, regida por el dios Tlahuizcalpantecuhtli, quien entrega a un niño con los atributos de los Mimixcoas, asociado a dos banderas que denotan su condición sacrificial. A diferencia de lo anterior, en el *Códice Vaticano B*, el niño no cuenta con la pintura de Mimixcoatl, ni se le asocia a las banderas, sin embargo, porta orejeras de algodón, las cuales pueden mostrar su carácter sacrificial. Finalmente, Mimixcoatl aparece en la última escena en los

²¹ Anders, Jansen y Reyes, *El libro de Cuacoatl. Homenaje para el año de l Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque del l'Assemblée Nationale Francaise, París Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1994, p.111.

²² Anders, Jansen, y Pérez, *El libro de Tezcatlipoca señor de l tiempo. Libro explicativo de l llamado Códice Féjerváry-Mayer. M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1994, p.253.*

²³ Boone, *op. cit.*, p.141.

²⁴ *Cfr.* Anders, Jansen, y Pérez, *op. cit.*, p.251.

²⁵ Batalla, *op. cit.*, p. 364.

códices *Borgia* y *Vaticano B*, mientras que en el *Féjerváry* se representó a Mixcoatl como huasteco.²⁶

La relación es la siguiente:

	Signos	Deidad		
		Féjerváry	Vaticano B	Borgia
Escena 1	Lagarto, Viento, Casa, y Lagartija	Cinteotl Penitencia y sacrificio	Xochiquetzal	Xochiquetzal Autosacrificio
Escena 2	Serpiente, Muerte, Venado y Conejo	Tláloc Abundancia de comida	Tláloc	Tláloc
Escena 3	Agua, Perro, Mono, y Hierba	Mictlantecuhtli Penitencia y sacrificio, aflicción	Mictlantecuhtli	Mictlantecuhtli
Escena 4	Caña, Jaguar, Águila, y Zopilote	Tlahuizcalpantecuhtli Batalla, posiblemente sacrificio	Tlahuizcalpantecuhtli	Tlahuizcalpantecuhtli sacrificio
Escena 5	Movimiento, Pedernal, Lluvia y Flor	Mixcoatl Tendrá capacidad como cazador o guerrero	Mixcoatl	Mixcoatl

²⁶ Vid. Olivier, "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, IIA, 2008, p. 271.

Láminas II. Presentación del niño



Códice Borgia. Lámina 6. Lectura de izquierda a derecha (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Fejérváry-Mayer. Láminas 24-25 supra. Lectura de derecha a izquierda (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Vaticano B. Láminas 35-36. Lectura de izquierda a derecha (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Borgia. Láminas 15 y 16. Lectura izquierda a derecha. (Caña, Movimiento)



Códice Fejérváry-Mayer. Láminas 25 y 26. Lectura de derecha a izquierda. (Caña, Movimiento)



Códice Vaticano B. Láminas 37 y 38. Lectura de izquierda a derecha. (Caña, Movimiento)

La “sujeción del cordón umbilical”

Es importante señalar que el cordón umbilical era considerado como el vínculo con el pasado, lo precioso y tal vez el cielo,²⁷ a lo que habría que agregar el destino. Asimismo, el cordón mantenía diversas atribuciones dentro de la cosmovisión mesoamericana, y su presencia iconográfica se puede atestiguar desde el periodo Preclásico, como es el caso de la estela 50 de Izapa, Chiapas, en la que se representó surgiendo de un esqueleto, transformándose en una serpiente, de la cual se sostiene un personaje alado. Según Martha Iliá Nájera, lo anterior representa a la muerte que otorga la vida.²⁸

Igualmente, fue registrado en varios códices procedentes de diversas regiones y temporalidades, con diferentes significados, por ejemplo, en la página 19 del *Códice París* aparece como el vínculo entre los hombres y los dioses,²⁹ mientras que en los códices de tradición mixteca se le registró relacionado con el origen divino y el linaje de los personajes históricos, tal parece ser el caso de la lámina 1 del *Códice Selden*, en la que se encuentra ligado a una flecha encajada en un cerro (enviada por las deidades celestes), y el señor 11 Agua, juego de pelota humeante;³⁰ y también en la lámina 16 del lado dos del *Códice Nutall*, en donde aparece vinculando a la señora 3 Pedernal con su hija recién nacida.

No debe olvidarse que cuando un niño nacía, tal como se ha señalado en el capítulo 2 de la presente tesis, que la asociación del destino del recién nacido con su cordón umbilical, se puede denotar mediante la disposición final del mismo, pues en caso de que fuera de un varón se enterraba en algún campo de batalla debido a que el niño estaría destinado a la guerra, y en el caso de una niña era enterrado bajo el hogar, ya que ella se encontraba destinada a las labores de la casa.

Por otro lado, como se verá adelante, en algunas escenas de los códices del grupo Borgia se representaron a algunas deidades sujetando a una serie de supuestos niños mediante el cordón umbilical, posiblemente relacionando a los individuos con su destino y con las deidades tutelares.

²⁷ Cfr. Matos Moctezuma y Vargas, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, en: *Anales de Antropología*, IIA UNAM, México, v. X, 1973, p.305.

²⁸ Nájera, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, IIF UNAM, 2000, p.166.

²⁹ *Ídem.*, p.67.

³⁰ Rosell y Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003, pp.37-38. Véase Fig. 6 de la tesis.

Para Anders, Jansen y Reyes, se trata de una metáfora de “hacer dificultades” y “determinar el destino”, y dan cuenta de que el dios que se queda con el ombligo es el que influye en la vida.³¹ Debido a que en las láminas del *Féjerváry* las deidades portan un cuchillo, se ha propuesto que se trataba de un acto relacionado con el corte del cordón.³²

Las láminas en cuestión forman parte de la lámina 15 del *Códice Borgia*; la parte superior de las láminas 26 y 27 del *Códice Féjerváry-Mayer*; e igualmente, las 38, 39 y 40 del *Códice Vaticano B*. Es importante notar que dichas escenas se presentan en distintos órdenes de lectura, por ejemplo, el *Borgia*, se comienza del centro de la lámina de izquierda a derecha, y después en la parte superior en sentido contrario, por su parte, en el *Códice Féjerváry*, se va de derecha a izquierda, y en el caso del *Vaticano B*, en orden inverso. Véanse Láminas III del presente Anexo.

Como norma general, en las cinco escenas de los tres códices se representaron a los individuos sujetos con el cuerpo completo, y desnudos, sin embargo, llama la atención los colores utilizados para representarlos en el *Códice Féjerváry*, y más aún, la representación del *Vaticano B*, en la cual, ninguno de los individuos porta orejeras, y en todos los casos, se les presenta recostados con los ojos cerrados, posiblemente muertos, además, en la segunda escena correspondiente a la trecena Uno Serpiente, el individuo aparece recostado sobre una piedra de sacrificio, lo mismo ocurre con su pasaje paralelo en el *Códice Borgia*. (Véase en las láminas II de la presente tesis).

La primera escena es regida por el dios Xochipilli,³³ y se confina a la trecena Uno Lagarto. En el *Códice Borgia*, según interpreta Batalla Rosado, la deidad sujeta al “niño” cuyo cordón umbilical termina en un recipiente con granos de maíz y joyas preciosas, denotando con ello un futuro de riquezas.³⁴ Sin embargo, no es muy claro lo que el autor propone, siendo que en todos los casos de dicho códice sólo se pueden identificar plumas y piedras preciosas, relacionadas posiblemente con lo sagrado, o quizás como lo sugiere Olivier, con los propios niños.³⁵ Por su parte, Martha Ilia Nájera menciona que se trata del concepto del cordón

³¹ Anders, Jansen y Reyes, *El libro de Cuacoatl. Homenaje para el año de l Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque del l'Assemblée Nationale Francaise, Paris Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1994, p.113.

³² Vid. Anders, Jansen y Pérez, *op. cit.*, p.252.

³³ Spranz, *op. cit.*, p.380.

³⁴ Batalla, *op.cit.*, p. 365.

³⁵ Guilhem Olivier (Comunicación personal, mayo de 2012). Recuérdese que a los niños se les asignaban metáforas relacionadas con las plumas y piedras preciosas. Véase Díaz Barriga, “La representación social de la infancia

germinado, que florece.³⁶ Conviene destacar también que en el *Códice Vaticano B* el cordón umbilical fue adornado con estrellas, posiblemente debido a un error del *tlacuilo* al copiar los signos de jade presentes en el *Borgia*.³⁷

La relación es la siguiente:

	Signos	Deidad		
		Féjerváry	Vaticano B	Borgia
Escena 1	Lagarto, Viento, Casa, y Lagartija	Xochipilli-Macuilxochitl Riqueza y bienestar	Xochipilli-Macuilxochitl	Xochipilli-Macuilxochitl riqueza
Escena 2	Serpiente, Muerte, Venado y Conejo	Tonatiuh	Tonatiuh	Tonatiuh. Será sacrificado
Escena 3	Agua, Perro, Mono, y Hierba	Itztlacoliuhqui Muerte, oscuridad	Itztlacoliuhqui	Itztlacoliuhqui Será ciego, ejecución. ³⁸
Escena 4	Caña, Jaguar, Águila, y Zopilote	Xipe-Totec fiesta, liviandad, alegría	Xipe-Totec	Xipe-Totec riqueza
Escena 5	Movimiento, Pedernal, Lluvia y Flor	Tezcatlipoca Será sacerdote. Cautiverio y sacrificio	Tezcatlipoca	Tezcatlipoca riqueza y alegrías

mexica a principios del siglo XVI” en: Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, IIH-UNAM, 2012, pp.19-58.

³⁶ Nájera, *op. cit.*, p.170.

³⁷ Cfr. Anders y Jansen, *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B. Codex Vaticanus 3773. Biblioteca Apostólica Vaticana*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1993, p.243

³⁸ Lo retoma de Anders y Jansen, sin embargo, aunque no tengo una propuesta plausible al respecto, no estoy de acuerdo con esta interpretación. *Vid.* Batalla, *op.cit.*, p. 365. Es importante que para este caso en concreto se analice el papel o función de la dios Iztlacoliuqui como posible deidad punitiva, así como su relación con la obsidiana y las actividades asociadas con esta, como son la adivinación, el autosacrificio y la expiación de los pecados. Al respecto: Olivier, “Dios del maíz o dios del hielo?. ¿Señor del pecado o señor de la justicia?. Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuqui”, en: Constanza Vega (Coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, México, INAH, 2000, pp.335-353.

Láminas III. Sujeción del cordón umbilical



Códice Borgia. Láminas 15 y 16. Lectura de derecha a izquierda. (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Fejérváry-Mayer. Láminas 26 y 27. Lectura de derecha a izquierda (Lagarto, Serpiente, Agua)



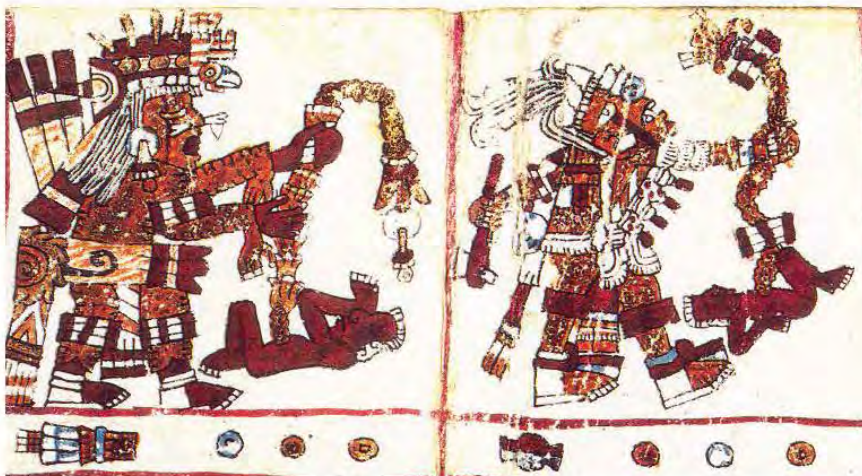
Códice Vaticano B. Láminas 39-40. Lectura de izquierda a derecha. (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Borgia. Lámina 15. Lectura de izquierda a derecha. (Caña, Movimiento)



Códice Fejérváry-Mayer. Lámina 27. Lectura de derecha a izquierda. (Caña, Movimiento)



Códice Vaticano B. Láminas 39-40. Lectura de izquierda a derecha. (Caña, Movimiento)

Lactancia

Finalmente el último grupo de escenas sobre la infancia, es referente a la lactancia, mismo que según Anders y Jansen podría tratarse de un pronóstico para el día de la primera leche, añadiendo que en los periodos señalados las diosas que aparecen registradas son alas que supervisan la nutrición del niño y es a ellas a las que se les debe de invocar en caso de cualquier problema.³⁹

Sin duda, el grupo en cuestión resultan de difícil interpretación, y llama mucho la atención que en la primera escena, correspondiente a los días Lagarto, Viento, Casa y Lagartija, procedente del *Códice Vaticano B* (Fig. 5), el *tlacuilo* registró en lugar de la diosa Mayahuel, un maguay precioso, con un árbol florido en su cima, y con un pez en su interior. En contraparte en los otros dos códices se registró a la diosa, con la particularidad de que en el *Borgia* amamanta a un pez (Fig. 6).



Fig. 5. *Códice Vaticano B*



Fig. 6. *Códice Borgia*

Con respecto a la forma de representación en el *Vaticano B* es interesante señalar las similitudes que mantiene con el registro del Monte Sagrado presente en una olla mixteca procedente de Nochixtlán (Fig.7), en donde se pintó el Monte abierto, de cuya cima surge un árbol florido y en su interior, al igual que con la escena mencionada, se encuentra un pez, al respecto López Austin y López Lujan refieren:

³⁹ Anders y Jansen, *op. cit.*, p. 245.

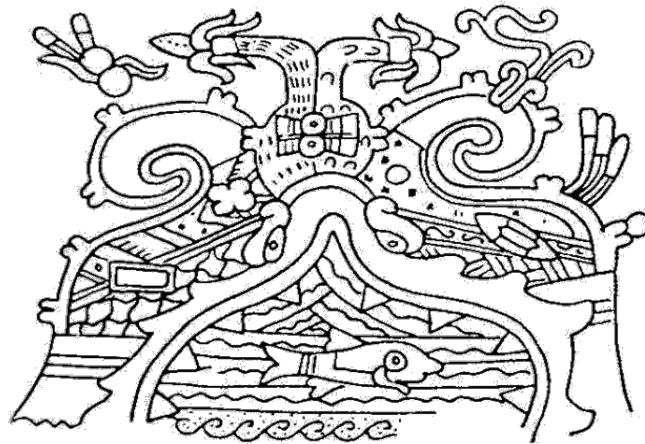


Fig. 7. Monte sagrado pintado en la olla de Nochixtan. Tomado de: López Austin y López Luján, *Monte sagrado Templo Mayor*, México, IIA UNAM/INAH, 2011, p.49

Algunas pinturas y esculturas antiguas muestran, a través de la boca de la cueva del Monte Sagrado, el mundo acuático de riquezas subterráneas, a veces representado por un pez. Esta alusión a la riqueza de su interior tiene correspondencia entre los antiguos nahuas, que llamaban a la gran cueva Michatlahco (“En la barranca de los peces”) o Chalchimmichhuacan (“Lugar de los que tienen peces de piedra verde preciosa”).⁴⁰

Es interesante señalar que el pez dentro de la cavidad de la tierra ha sido relacionado por Karl Taube con el maíz, y con los ancestros aún no nacidos, y también de cierta manera con la concepción y nacimiento de un niño, y propone que las cuevas debajo de la pirámide del sol en Teotihuacán, se encuentran relacionadas con un mito de origen ancestral mediante el cual la gente emergió como pez desde cuatro series de inframundos.⁴¹

La presencia del pez en la boca de una cueva es de origen remoto, y se encuentra extendida en diversos sitios mesoamericanos, por ejemplo, aparece en las Estelas, 1, 22 y 67 de Izapa,⁴² así como en el Edificio H-Sub de Uaxactun.⁴³ Por otro lado, cerros maguey, con árboles

⁴⁰ López Austin y López Luján, *Monte sagrado Templo Mayor*, México, IIA UNAM/INAH, 2011, p.52.

⁴¹ Taube, *The Teotihuacan cave of origin. The iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and the American Southwest*, Res, n.12, pp.53 y 76.

⁴² López Austin y López Luján, *op. cit.*, p.53.

⁴³ *Ibid.* También: Saturno, *et. al.*, “Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 1: El mural del norte”, en *Ancient America*, Center for American Studies, n. 7., 2005, p.18. Aquí es interesante señalar que los autores analizan los murales de San Bartolo, en dónde se registró un cerro florido, o Montaña de la Flor, que se encuentra justo al lado de una escena en la cual se pintó el nacimiento de cinco infantes de unos huajes.

floridos en su cúpula también han sido registrados en los paneles 5 y 6 del juego de pelota sur de Tajín.⁴⁴

Ahora bien, es importante notar que en estos casos, las representaciones del Monte Sagrado y su interior, refleja las concepciones que se tenían acerca del mismo y de lo que en él se guardaba. A este respecto, López Austin sostiene que era en su interior en dónde se almacenaban todas las riquezas, los poderes de germinación y crecimiento, así como las semillas-corazones de los animales y los seres humanos.⁴⁵

Las semillas-corazones provienen del Lugar de los Muertos. Son la parte divina de las criaturas que fueron destruidas en el mundo por el paso del tiempo. Del Lugar de la Muerte pasan a la gran bodega del Monte Sagrado, y de la bodega suben por el tronco del Árbol Florido para convertirse en los frutos que se derraman, de nuevo, sobre la superficie terrestre.⁴⁶

Así, la representación del maguey como cerro florido en el *Códice Vaticano B*, podría estar haciendo referencia, tal como se ha visto, a la riqueza interior del mismo, representada por un pez precioso, y a su vez, quizás haga alusión a los mantenimientos de los seres humanos. Por otra parte, la diosa Mayahuel, relacionada con Ayopechtli patrona de los partos, a decir de María de los Ángeles Ojeda era identificada como la gran madre, nutricia y fecunda.⁴⁷ Al respecto en el *Códice Vaticano A* se dice: "...era una señora que tenía 400 tetas, y que, por ser tan fructífera, la convirtieron los dioses en maguey...".⁴⁸

Con base en lo expuesto hasta aquí, se puede proponer que en las escenas referentes a la lactancia se está haciendo alusión a los mantenimientos de la humanidad, que en este caso se destinan a los recién nacidos, y por ende a los individuos en su totalidad. Son las diosas, las que están encargadas de suministrar el pecho, lo nutricio al cuerpo de los hombres, o en caso contrario, son ellas mismas las encargadas de devorar el sustento, al hombre mismo.

Respecto a las características que fueron plasmadas en los códices, es notorio que en el *Códice Borgia* todos los niños portan orejeras de algodón denotando así su condición sacrificial, lo mismo ocurre con el personaje que aparece con Mictlancihuatl en el *Féjerváry*, quien a su vez fue pintado siendo devorado por la diosa en medio de un manchón de sangre. La correspondencia

⁴⁴Taube, The Teotihuacan cave of origin. The iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and the American Southwest", Res, n.12, pp.54-55.

⁴⁵ López Austin y López Luján, *Monte sagrado Templo Mayor*, México, IIA UNAM/INAH, 2011, p.53.

⁴⁶ López Austin, *Dioses del Norte...*, México, Era, 2008, p.56.

⁴⁷ Rosell y Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los Códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003, p.133.

⁴⁸ Anders y Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A...*, México, F.C.E., 1996, p.139

de dicha escena en el *Vaticano B* es interesante, ya que en ella el personaje que acompaña a la diosa es una mujer adulta, quien porta un tocado de serpiente, y con la mano toma la esencia del númen, siendo significativo en este caso que en lugar de niños, el tlacuilo haya optado por representar a un adulto, demostrando con ello nuevamente que en las láminas en cuestión se registraron individuos y no propiamente a infantes. Las escenas corresponden a las láminas 16 y 17 del *Borgia*; 40, 41 y 42 del *Vaticano B*, así como las 28 y 29 del *Féjerváry*. Véanse las Láminas IV del presente Anexo.

La relación es la que sigue:

	Signos	Deidad		
		Féjerváry	Vaticano B	Borgia
Escena 1	Lagarto, Viento, Casa, y Lagartija	Mayahuel Flores fiesta y alegría.	Monte sagrado / Mayahuel	Mayahuel Alimenta a un pez
Escena 2	Serpiente, Muerte, Venado y Conejo	Tlazolteotl Cautiverio, castigo y ejecución	Tlazolteotl	Tlazolteotl
Escena 3	Agua, Perro, Mono, y Hierba	Mictlancihuatl Autosacrificio, aflicción	Mictlancihuatl	Mictlancihuatl muerte
Escena 4	Caña, Jaguar, Águila, y Zopilote	Chalchiuhtlicue sacrificio	Chalchiuhtlicue	Chalchiuhtlicue riqueza
Escena 5	Movimiento, Pedernal, Lluvia y Flor	Xochiquetzal Riqueza y alegría con base en los sacrificios	Xochiquetzal	Xochiquetzal

Láminas IV. Sujeción del cordón umbilical



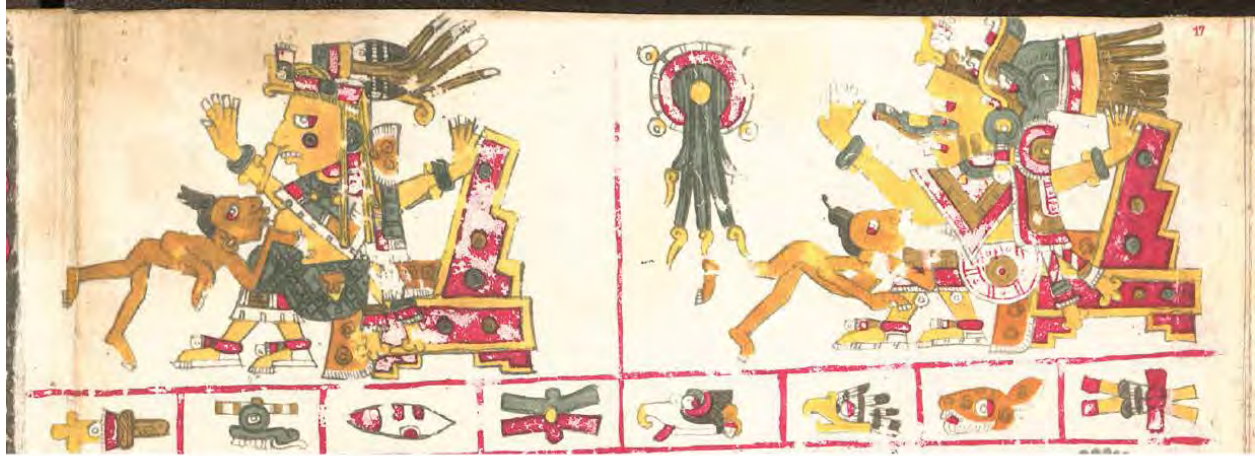
Códice Borgia. Lámina 16. Lectura de derecha a izquierda. (Lagarto, Serpiente, Agua)



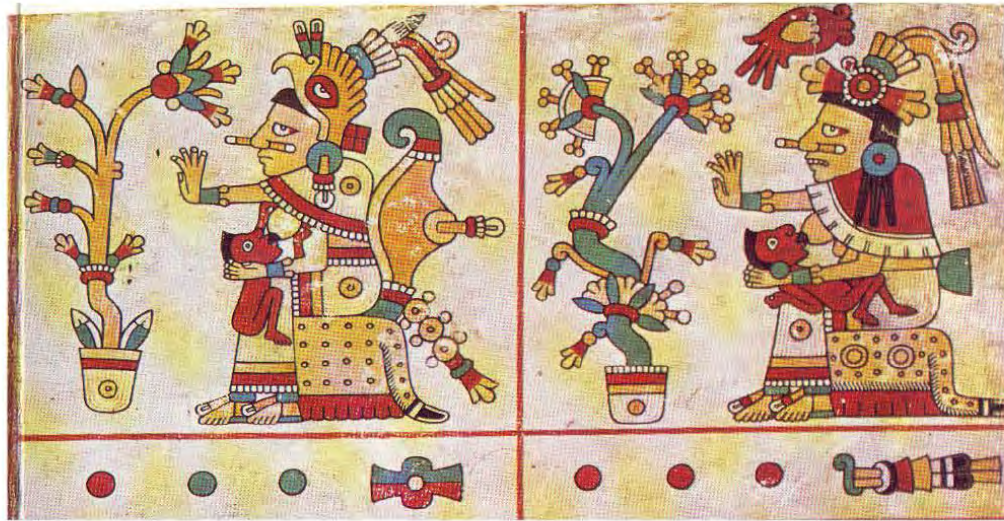
Códice Fejérváry-Mayer. Lámina 28 supra. Lectura de derecha a izquierda. (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Vaticano B. Láminas 40-41. Lectura de izquierda a derecha. (Lagarto, Serpiente, Agua)



Códice Borgia. Lámina 17. Lectura de derecha a izquierda (Caña, Movimiento)



Códice Fejérváry-Mayer. Lámina 29. Lectura de derecha a izquierda. (Caña, Movimiento)



Códice Vaticano B. . Lámina 42. Lectura de izquierda a derecha. (Caña, Movimiento)

Todas estas escenas conformaban parte importante de la lectura de los destinos que les realizaban a los recién nacidos, con la finalidad, tal como se ha señalado, de buscar en ellas el futuro del infante, y prepara la mejor manera de hacer frente a él. Al respecto Sahagún registró:

Estos naturales de toda Nueva España tuvieron y tienen en gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona para adivinar las condiciones, de vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban *tonalpouhque*, a los cuales acudían como a profetas cualquiera que le nacía hijo, hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte. Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se la dexó Quetzalcóatl, la cual contiene veinte caracteres multiplicados trece veces...⁴⁹

Así, el niño que naciera en un día de signo Uno Lagarto, si seguía con diligencia las penitencias que a su signo correspondían, su vida habría de ser afortunada, si eran hijos de nobles, serían señores y poseerían riquezas, mientras que los macehuales tendrían valor, y honradez.⁵⁰ Su creación correspondía a los dioses Centeotl o Xochipilli, la diosa Xochiquetzal lo presentaría y su destino sería regido por Xochipilli o por Macuilxochitl, a la vez que sus mantenimientos correrían a cargo de la diosa Mayahuel.⁵¹

Por norma general, la carga del día en que el niño nacía, dependía tanto del signo calendárico, el numeral y la presencia de la deidad o deidades tutelares, y con dicha base, el especialista consideraba si los augurios eran buenos, malos o indiferentes. Es por ello que en ocasiones, cuando las predicciones eran malas, que se procuraba esperar a otro día con mejor carga para realizar el baño ritual y con ello fijar la fuerza *tonalli* al recién nacido.⁵²

De esta manera, el destino del niño quedaba fijado, a este respecto debe recordarse que el niño recibía el nombre del día de su nacimiento, o del momento en que se realizaba el baño ritual, con lo cual la fuerza del día influiría en la futura ocupación del niño, e inclusive determinaría su personalidad.⁵³

En cuanto a las escenas arriba descritas, eran sin duda una guía utilizada por el *tonalpouhque* para determinar el destino del recién nacido, sin embargo, el especialista

⁴⁹ Sahagún, *op. cit.*, Lib. IV, Prólogo, p.345.

⁵⁰ *Ídem.*, Cap. I, p.350

⁵¹ *Cfr.* Boone, *op. cit.*, p.141.

⁵² Véase capítulo 2 de la presente tesis.

⁵³ *Ídem.*, p.29.

seguramente debía consultar otros documentos, y realizar diversos actos rituales con la finalidad de poder tener la información que se requería.

Finalmente, las láminas descritas contienen muchos elementos que aún no son del todo claros, y es necesario seguir reflexionando sobre ellas para poder tener una idea más precisa sobre sus significados. He propuesto aquí un vínculo entre las imágenes correspondientes a la “punción en los ojos”, relacionándolas con rituales de creación, e igualmente mencioné la posibilidad de que la última parte referente a la lactancia se pueda ver en términos más generales, correspondiendo dichos actos al otorgamiento de los mantenimientos, ambos aspectos de los que me parece, se puede seguir profundizando en un futuro.

Anexo VII

Traducción de la fiesta de Pilquixtiliztli. Primeros Memoriales, f. 253r.

Inic	mo-chihua-ya		pil-quix-ti-liztli		ompa	mochin-tin
Det.	Ref-verb-imp		Sus-verb-caus-acto		part.	Part-pl
De esta manera	se hacía	niño-sacar-fiesta		allá	todos	
De esta manera se hacía sacar a los niños allá (a) todos						

Qui-huica-ya	in	i-teopa[n]	in	Diablo	in	pipil-to-ton-
tli						
3a-verb-imp	det.	pos-sust.	Det	sust	det	sust-
red-dim-abs						
los llevaban	a	su templo	del	Diablo	los	niños
los llevaban a su temple del Dios a los niños						

huel	mochin-ti(n)	ompa	qui-m-ito-tia-ya		ioa[n]	qui[n]- tlahuan-tia-ya
Dir	Part-pl	part.	3ª-refl-verb-caus-imp		part	3apl-verb-aplic-imp
allá	todos	allá	se lo bailaban		y	los emborrachaban
allá le bailaban y los emborrachaban						

ynic	mo-tenehua	pil-quix-ti-lo	ca	mochin-tin
part	refl-verb	sust-verb-caus-pas	gen	part-pl
de esta manera	se llama	sacar niño	a	todos
Por ello se llamaba sacar a los niños porque a todos				

qui-hual-quix-tia	in	Pipil-to-ton-tli	in	diablo	y-cha[n]
3a-dir-verb-aplic	det	Sust- red- dim-abs	det	sust	pos-sust.
los sacaba allá	los	niños		el	Diablo su casa
los niños los sacaba allá en la casa del dios					

Bibliografía

Siglas y acrónimos

Archivo General de la Nación (AGN)

Centro de Estudios Mayas (CEM)

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

Colegio de México (Colmex)

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

Escuela Nacional de Estudios Profesionales (ENEP)

Facultad de Estudios Superiores (FES)

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Fondo de Cultura Económica (F.C.E.)

Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)

Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE)

Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)

Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)

Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM)

Instituto Nacional Indigenista (INI)

Programa para el Mejoramiento del Profesorado (Promep)

Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec)

Secretaría de Educación Pública (S.E.P.)

Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena)

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)

Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco (UAM-I)

University of California, Los Ángeles (UCLA)

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

AA.VV, *Diccionario de Autoridades* (1737), ed. facs., 6 t., Madrid, Real Academia Española, Gredos, 1990.

-----, *Diccionario de la Real Academia Española*, 21a. ed., Madrid, Real Academia Española, 2001, en: <http://www.rae.es/rae.html> (consulta julio 2013)

Alcantara Gallegos, Alejandro, “Los barrios de Tenochtitlán. Topografía, organización interna tipología de sus predios” en: Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, F.C.E., Colmex, 2006, ils. y mapas, t. I, p.167-198.

Alcántara Rojas, Berenice, “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico”, *Estudios Mesoamericanos*, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, n.2., Julio-Diciembre, 2000, p. 37-48.

Alcubierre, Beatriz y Tania Carreño, *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México, 1910-1920*, México, Secretaría de Gobernación, INEHRM, 1997.

Alonso Pedraz, Martín, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, 2 t., Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

Álvarez, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del idioma yucateco colonial*, México, UNAM, 1987.

Anales de Cuauhtitlán Anales de Cuauhtitlán. Noticia histórica de México y sus contornos, trad. de Faustino Galicia Chimalpopoca, Gumersindo Mendoza y Felipe Sánchez Solís, en: *Anales del Museo Nacional*, t. III, 1a época, México, Museo Nacional, Imprenta de Ignacio Escalante, 1885, p.1- 84.

Anders Ferninand y Maarten Jansen, *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B . C odex V aticanus 3773. B iblioteca A postólica V aticana*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1993, (Códices Mexicanos, IV).

-----, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A . C odex V atic. Lat. 3788 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1996, (Códices Mexicanos, XII).

Anders Ferninand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez, *El libro de Tezcatlipoca señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Féjerváry-Mayer. M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1994, (Códices Mexicanos, VII).

Anders Ferninand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro de Cuicatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, París Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1991, (Códices Mexicanos, III).

Anónimo, *Tratado de la comunidad (Biblioteca de l Escorial MS. &-II-8)*, edición de Frank Anthony Ramírez, Londres, Tamemis bock Limited, 1988.

Aramoni, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan n ana: nuestras raíces*, México, Conaculta, 1990, (Colección Regiones).

Ardren, Traci y Scott R. Hutson (edit.), *The social experience of childhood in ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006.

Arias Pérez, Jacinto, *El mundo Numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México, SEP, 1975. (SepSetentas).

Ariel de Vidas, Anath, “El rito de nacimiento teenek ¿Reminiscencias de una práctica maya?”, en Mario Humberto Cruz, Maricela Ayala, Ana Luisa Izquierdo, Ma. Del Carmen León, Tomás Pérez y Ma. Del Carmen Valverde (edit.), *Cuarto Congreso Internacional de Mayistas. Memoria*, México, UNAM, IIF, CEM, 2003, p. 642-643.

Ariès, Phillippe, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, trad. Naty García Guadilla, Madrid, Taurus, 1987 .

Aristóteles, *Política*, Edición digital, [s. p. i.].

Ávila Cisneros, Ignacio, Francisco Padrón, Silvestre Frenk y Mario Rodríguez (coords.), *Historia de la pediatría en México*, México, F.C.E., 1997.

Bale, J., *Didáctica de la geografía en la escuela primaria*, Madrid, Ediciones Morata, 1989, (Colección Pedagogía: Educación infantil y primaria)

Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español, Madrid, Real Academia Española, en: <http://www.rae.es> (Consulta mayo de 2011)

Barba de Piña Chán, Beatriz, “Las *cihuapiltin*, sublimación de la muerte por parto”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, IIA, 1993, p.31-55.

Barrera, Alfredo (director), *Diccionario Maya Cordemex; Maya-Español, Español-Maya*, Mérida, Ediciones Cordemex, 1980.

Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, t.III, México, INI, 1990, (Presencias, 3).

Batalla Rosado, Juan José, *El Códice Tudela o Códice de l Museo de América y el grupo Magliabechiano*, v. 2, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1999.

-----, *El Códice Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana, Testimonio Compañía Editorial, 2008.

Baxter, Jane Eva, *The Archeology of Childhood: Children, Gender, and Material Culture*, Walnut Creek, Altamira Press, 2005 .

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición de Claudio Esteva Febregat, Barcelona, Dastin, 2003, (Crónicas de América, 17).

Benitez, Fernando, *Los indios de México*. 2a. ed., t. II, México, Era, 1971.

Boone, Elizabeth H., *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.

Broda, Johanna, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: Los sacrificios de los niños” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski e Ismael Arturo Montero García (coords.), *Montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH, UNAM, IIH, 2001, p.295-317.

Buenaventura Delgado, Criado, *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Fundación Santa María, Ediciones SM, 1992.

Butterworth, Douglas, *Tilantongo*, México, INI, 1990, (Presencias, 32).

Cabrera, Isabel, “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico” en: Mercedes de la Garza y Ma. Carmen Valverde (Coords.), *Teoría e historia de las religiones*, México, UNAM, FFyL, 1998, p.15-30.

Cajiga Sánchez, Aline, *Breve historia de la infancia en el mundo nahua*, tesina de licenciatura en Historia, México, UNAM, FFyL, 2008.

Campbell Leaper y Carly Kay Friedman, “The socialization of gender” en: Joan E. Grusec (edit.) *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Nueva York, The Guilford Press, 2007, p.561-587.

Campbell, R. Joe, *Spanish-Nahuatl Vocabulary*, 1996, en <http://www2.potsdam.edu/schwaljf/Nahuatl/span-nah.htm>, (consulta, abril de 2012).

Canova, Francisco, *Psicología evolutiva del adolescente*, Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2004.

Carochi, Horacio, *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della (1645)*, en *Anales del Museo Nacional*, México, Museo Nacional, 1892.

Carrasco, David, y Scott Sessions, *Daily life of the Aztecs*, 2a ed., Santa Barba, The Greenwood Press, 2011.

Carrasco, Pedro, “Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI”, en *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, UNAM, México, v.18, 1982, p.127-154.

Castorina, José Antonio y Caterina Viviana Kaplan, “Las representaciones sociales: problemas teóricos y desafíos educativos,” en José Antonio Castorina (comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 9 -28, (Colección psicología cognitiva, cultura y educación).

Castillo, Víctor, “El bisiesto náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n. 9, 1971, p. 75-104.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética hi storia s umaria*, Sic Editorial, edición digital en: <http://www.ellibrototal.com> [s.a] (consulta mayo de 2012).

Caso, Alfonso, *Interpretación de l C ódice Se lden 3135 (A.2)*, ed. fasc, y estudio, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

-----, “Notas sobre juegos antiguos” en *Obras. El México antiguo (Nahuas)*, v. 6, México, El Colegio Nacional, 2006, p.93-99

-----, “El pueblo del sol”, en *Obras. El México antiguo*, v.7, México, El Colegio Nacional, 2007, p.167-310.

Cervera Montejano, María Dolores, “La construcción cultural de los niños mayas de Yucatán” en: Jesús J. Lizama (coord.) *Escuela y proceso cultural. Ensayos sobre el sistema de educación formal dirigido a los mayas*, México, CIESAS, 2008, p.57-88.

-----, “Así como amanece así van teniendo entendimiento los niños mayas”, en *Memorias del 53 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio Niños y niñas indígenas de América: continuidades y transformaciones*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, [s.p.]

Chamoux, Marie-Nöelle, “Aprendiendo de otro modo”, en: *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS, CEMCA, 1992, pp.73-94.

-----, “El saber-hacer técnicos y su apropiación: el caso de los nahuas de México” en: *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS, CEMCA, 1992, pp.15-38.

Chávez, Gabriel de, “Relación geográfica de Meztitlán [1579]” en Rene Acuña (editor) *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, México, UNAM, 1986, p.51-75.

Chávez Balderas, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 2007, (Colección Premios INAH).

Cline, S. L., *The book of tributes. Early Sixteenth-Century Nahuatl Censuses from Morelos*, Los Ángeles, UCLA, 1993, (Nahuatl Studies Series, 4).

Clastres, Pierre, *Crónica de los indios Guayaquis. Lo que saben los aché cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Alta Fulla, 1986, (Colección Altaïr, 2).

Clendinnen, Inga, *Aztecs. An interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

Códice A zcatitlan. Codex A zcatitlan F acsímil y c omentario, ed. fasc., preparada por Michel Graulich, Leonardo López Lujan y Dominique Michelet, Paris, Bibliotheque Nationale de France y Societe des Americanistes, 1995.

Códice B orbónico. El libro de l C iuacoatl. H omenaje par a el año de l fuego nue vo, ed.facs., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1993, (Códices Mexicanos. III)

Códice Borgia, Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia, ed. facs., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1993, (Códices Mexicanos, V).

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y la Leyenda de los soles, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1975.

Códices Cuicatecos. Porfirio Díaz y Fernández Leal, ed. fasc., estudio y edición preparada por Sebastián van Doesburg, México, Porrúa, 2001.

Códice Fejérváry Mayer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo, ed. facs., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1994, (Códices Mexicanos, VII).

Códice Florentino, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, 3 t, México, AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, 1979.

Códice Laúd. La pintura de la muerte y de los destinos, ed. fasc., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1994, (Códices Mexicanos, VI).

Códice Mendocino, ó, Colección de M endoza: m anuscrito m exicano de l s iglo X VI que s e conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, ed. fasc., edición preparada por José Ignacio Echegaray, México, San Ángel ediciones, 1979.

Códice Magliabechiano, Libro de la vida. Libro explicativo del códice Magliabechiano cl.xiii.3 (b.r. 232), ed.facs., estudio y edición preparada por Anders Ferdinand, Maarten Jansen, Jesica Davilar y Anuschka Van't Hooft, México-Viena, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1996, (Códices Mexicanos, XII).

Códice N utall. C rónica M ixteca. E l r ey 8 V enado, G arra d e Jaguar y l a di nastía d e Teozacualco-Zaachila, ed. fasc., preparada por por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1992 (Códices Mexicanos, II).

Códice Selden. Véase Caso, Alfonso.

Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript, ed. fasc., estudio y edición preparada por Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.

Códice Tudela, y el grupo Magliabechiano. Tradición medieval europea de copia de códices en América, ed. fasc, estudio y edición preparada por Juan José Batalla Rosado, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2002, (Colección tesoros de América).

Códice Vaticano A . Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la biblioteca Apostólica Vaticana, ed. fasc. preparada por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Viena-México, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1996, (Códices Mexicanos, XII).

Códice Vaticano B. Manual de la divino. Libro explicativo de l Códice Vaticano B, ed. fasc., preparada por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Madrid-México-Viena, Sociedad estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt y F.C.E., 1993, (Códices Mexicanos, IV).

Códice Veytia, ed. fasc., estudio y edición preparada por Alcina Franch, Madrid, Editorial Testimonio y Patrimonio Cultural, 1986, (Colección Tabula Americae).

Contel, José, “Tlálloc, el cerro, la olla y el chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico”, en: Itinerarios, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Varsovia, v.8, 2008, pp.153-183.

Córdoba O., Francisco R., “Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas (ed.), *Los zoques de Chiapas*, México, INI, 1990, p. 189-216. (Colección Presencias, 30).

Corsaro, William A., *The sociology of childhood*, 2a. ed., Thousand Oaks, Sage Publications, 2005.

Cortes, Hernán, *Cartas de Relación*, en Carlos Martínez Marín (ed.), *Clásicos de la literatura Mexicana. Los Cronistas: Conquista y colonia*, México, Promexa, pp.39-221.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611, en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola> (consulta abril de 2012).

Cutipa Flores, Sabino Orlando, “Conozco todos los animales que cría mi padre. El niño y la biodiversidad en Platería. Puno”, en: *Niños y Crianza de la Biodiversidad en la Chacra*, Lima, Terres des hommes-Alemania, 2000, p.55-74.

Dakin, Karen, *La evolución fonológica del protonáhuatl*, México, UNAM, IIF, 1982.

-----, “Composición yotoazteca en el náhuatl: algunas etimología”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n.23, 1993, p.47-51.

De la Fuente, Julio, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, INI, 1990, (Presencias, 5).

DeMause, Lloyd (Coord.), *Historia de la Infancia*, Madrid, Alianza, 1982.

Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, “La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena?” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, IIE, México, v. XXXI, n. 95, 2009, p.5-44.

Díaz Infante, Fernando, *La educación de los Aztecas*, México, Sedena, Universidad del Ejército, 1983, (Biblioteca del oficial mexicano).

Díaz Barriga Cuevas, A. Alejandro, *El sacrificio de infantes: percepción de la niñez en la cuenca de México a finales del postclásico tardío*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 2008.

-----, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2009, (Colección Etnohistoria, 1).

-----, “Przedstawienia dzieciństwa w kulturze Meksyków w kodeksach Centralnego Płaskowyzu Mezoameryki / La representación de la infancia mexicana en los códices del Altiplano Central mesoamericano” en Ewa Kubiak (edit.), *Studia o sztuce prekolumbijskiej i iberoamerykańskiej*, t. I, Varsovia, Polskie Stowarzyszenie Sztuki Orientu, 2011, p.47-70.

-----, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI”, en Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, UNAM, IIH, 2012, p.19-58.

-----, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas”, *Estudios Mesoamericanos*, UNAM, IIF, FFyL, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Nueva época, año 7, n. 13, 2013, p. 23-32.

Díaz Cántora, Salvador, *Oraciones, Adagios, Adivinanzas y Metáforas: Libro Sexto Del Códice Florentino*, México, UNAM, 1995.

Díez de Velasco, Francisco, *Introducción a la historia de las religiones*, 3a ed., Madrid, 2002.

Diccionario de la náhuatl y el español de México, Carlos Montemayor (coord.), México, Gobierno de la Ciudad de México, UNAM, 2007.

Dodds Pennock, Caroline, *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, (Early Modern History: Society and Culture).

- Dominic J. y Aillón, S., “Ser niño-wawa en el mundo andino”, en: *Culturas e infancias*, Lima, Terre des hommes-Germany, 2001, p.125-155.
- Durán, Diego de (fray), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Carmelo y José Rubén Romero, t II, México, Conaculta, 2002, (Cien de México).
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, [s.a.]
- Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, F.C.E., 1993.
- Echeverría García, Jaime, *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM, FFyL, 2012.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, *Educación e ideología en el México Antiguo*, México, El caballito, SEP, 1985.
- , *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México, F.C.E., 2010, (Antropología).
- Escalante Hernández, Roberto, *Códice Madrid. Tro-Cortesiano*, México, Museo Amparo, 1992.
- Félix-Báez, Jorge, *Los zoque-popolucas*, México, INI, 1990, (Presencias, 25).
- Frazer, James George, *La rama dorada*, 2a ed., México, F.C.E., 1981.
- García Quintana, Josefina, “El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n.8, 1969, p.189-213.
- Garduño Rubio, Tere y María Elena Guerra y Sánchez, *Una educación basada en competencias*, México, ediciones SM, 2008, (Aula Nueva).
- Garibay K., Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, IIH, 1958.
- Garvey, Catherine, *El juego*, Madrid, Morata, 1956.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*, México, UNAM, IIF, 2012.
- Garza Tarazona, Silvia, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991.
- Gaskins, Suzane, “La vida cotidiana de los niños en un pueblo maya: un estudio monográfico de los roles y actividades construidos culturalmente”, en Lourdes del León Pasquel (coord.) *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*, México, CIESAS, 2010, p.37-76, (Publicaciones de la casa Chata).

Glockner Fagetti, Valentina, *De la montaña a la frontera: Identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*, Tesis de licenciatura en Antropología Cultural, Puebla, Universidad de las Américas, 2006.

Goldsmith, Mary, "El trabajo doméstico en la sociedad mexicana," en María Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán, (eds.), *Chalchihuite, Homenaje a Doris Heyden*, México, INAH, 1999, (Colección científica, 387).

Good, Catherine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero" *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n. 36, 2005, p. 87-113.

-----, "Trabajando juntos como uno: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona", en David Robichaux (Comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p.275-294.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *El Humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP/El caballito, 1985.

-----, *Introducción a la vida cotidiana*, México, Colmex, 2006.

Gossen, Gary H., *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*, Prospect Heights, Waveland Press, 1984.

Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999, (Fiestas de los pueblos indígenas).

Greenfield, Patricia, "Children, Material culture and weaving: Historical change and developmental change", en Joanna Sofaer Derevenski (edit) *Children and Material Culture*, Londres, Routledge, 2000, p.53-71.

Grimaldo, Rengifo V., *Niñez y ayllu en la cosmovisión andino-amazónica*, Lima, PRATEC, 2002.

Grusec Joan E. y Maayan Davidov, "Socialization in the Family: The Roles of Parents", en Joan E. Grusec (edit.) *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Nueva York, The Guilford Press, 2007, p.284-308.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los pe ligros de l al ma. Visión de l Mundo de un T zotzil*, México, F.C.E., 1965.

Gutierre, Tibón, *La t riade pr enatal: c ordón, placenta, am nios: s upervivencia d e l a m agia paleolítica*, México, F.C.E., 1981.

Haller, Albertus de, *Hippocratis Opera Vera*, t. IV, Lausannae, Imprenta de Julii Henrici Pott, 1784, en: <http://books.google.com>. (Consulta mayo de 2012).

Heller, Ágnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.

Hernández, Christine y Victoria R. Bricker, “The Inauguration of Planting in the Borgia and Madrid Codices” en: Vail y Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp. 277-320.

Hernández Espinoza, Patricia Olga, “Entre flores y chinampas: La salud de los antiguos habitantes de Xochimilco”, en Lourdes Márquez Morfín y Patricia Hernández (coords.) *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH, ENAH, 2006, p.327-366. (Promep)

Hernández Espinoza, Patricia Olga y Rubén Eduardo López Mendiola, “Los niños y las niñas del antiguo Xochimilco... primeros resultados”, en Lourdes Márquez Morfín (coord.) *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, INAH, ENAH, 2010, p.75-96, (Promep).

Hinz, Eike, “Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.14, 1980, pp. 203-224

Histoire du Mechiqúe, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, 2011, Conaculta, p.115-168, (Cien de México).

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p.15-114, (Cien de México).

Historia Tolteca-Chichimeca, edición de Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena, México, INAH, 1976.

Hotchkiss, Jhon C., “Infancia y conducta en una comunidad mexicana”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, 1989, p.325-344. (Presencias, 7).

Hubert, Henri y Marcel Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 143-262.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, IIH, 1975.

Jahoda, Gustav, “A psychologist’s perspective”, en Phillip Mayer (edit.), *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, Londres, Routledge, 2004, p.33-50.

Johansson, Patrick, “La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH UNAM, México, n. 32, 2001, pp.69-124.

-----, “Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, 2004, p.109-147. (Serie Divulgación, 5).

- Joyce, Rosemary A., "Girling the Girl and Boying the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica", *World Archaeology*, Oxfordshire, v.31, n.3, 2000, p. 473-483.
- , "Where we all begin" en: Tracy Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The social experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, p.283-301.
- Just, Bryan J., "In Extenso Almanacs in the Madrid Codex" en: Vail y Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp.255-276.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Austin Press, 1983.
- Kellogg, Susan, "Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación", en David Robichaux (Comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 101-138.
- Koch-Grünberg, Theodor, *Dos años entre los indios. Viajes por el Noroeste brasileño 1903/1905*, 1 v., Bogotá, Universidad Nacional, 1995.
- Kramer, Karen L., *Maya Children. Helpers at the farm*, Londres, Harvard University Press, 2005.
- Landa, Diego de (fray), *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin, Madrid, 2003, (Crónicas de América, 26).
- Lavrín, Asunción, "La niñez en México e Hispanoamérica: Rutas de exploración", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (Comps.), *La familia en el mundo Iberoamericano*, México, UNAM, IIS, 1994, p. 41-69.
- Lastra de Suárez, Yolanda, *El náhuatl de Tezcoco en la actualidad*, México, UNAM, IIIA, 1980.
- León Pasquel, Lourdes de, *La llegada del alma: Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS, INAH, 2005, (Publicaciones de la Casa Chata).
- León-Portilla, Miguel, "La institución de la familia náhuatl prehispánica", *Cuadernos americanos*, México, UNAM, año XXVI, v. CLIV, septiembre-octubre, 1967, p.145-161.
- Leyendas de los soles*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p.169-205, (Colección Cien de México).
- Lewis, Oscar, *Tepoztlan Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960.
- Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, Conaculta, 1990, (Colección Regiones).

-----, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n. 32, 2001, p. 51-68.

Lipsset-Rivera, Sonya, “Model Children and Models for Children in Early Mexico”, en Tobias Hecht (edit.), *Minor Omissions. Children in Latin American History and Society*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2002, p.52-71.

Lockhart, James, *The nahuas after de Conquest: A social and cultural history of the indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

-----, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, F.C.E. 1999.

Lopiparo, Jane, “Crafting Children: Materiality, Social Memory, and the Reproduction of Terminal Classic House Societies in the Ulúa Valley, Honduras”, en Traci Ardren y Scott R. Hutson (ed.), *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, The University Press of Colorado, 2006, p. 133-168.

López Alonso, Sergio, Zaid lagunas y Carlos Serrano, *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, México, UNAM, IIA, 2002.

López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos ahágunos*, México, UNAM, IIA, 1985, (Serie Antropológica, 68).

-----, *La educación de los antiguos nahuas*, 2. t., México, Ediciones el Caballito, S.E.P., 1985.

-----, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2a ed., t. I, México, UNAM, IIA, 1996. (Serie antropológica, 39).

-----, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1998, (Serie de Cultura Náhuatl, 15).

-----, *Tamoachan, y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000.

-----, *Dioses del norte y dioses del sur*, México, Era, 2008.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Montes agrado Templo Mayor*, México, UNAM, IIA, INAH, 2011.

López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria, 2012.

Lorente Fernández, David, “Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del Centro de México” en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXVII, No.2, 2012, p.431-452.

Magazine, Roger y Martha Areli Ramírez Sánchez, “Continuity and Change in San Pedro Tlacuapan, Mexico” en: Jennifer Cole y Deborah Durham (ed.) *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp.52-73.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1984.

Marion, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI, 1994, (Fiestas de los pueblos indígenas).

-----, *El poder de las hijas de la luna*, México, Conaculta-INAH, Plaza y Valdés, 1999.

Márquez Morfín, Lourdes y Ernesto González (coords.), *Paradigmas y retos de la bioarqueología mexicana*, México, ENAH, 2009, (Promep).

Márquez Morfín, Lourdes (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010, (Promep).

-----, “La socialización de los niños en el pasado”, en Lourdes Márquez (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, ENAH, 2010, p.51-74, (Promep).

Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, IIH-UNAM, 2011. (Serie Natropológica, 19).

Martínez Pérez, Margarita, *Socialización lingüística infantil en tzotzil huixteco: k'ucha'alchich'k' 'elel, k'oponel, xchiuktojobtasel ti mantal ti ololetike*, Tesis en maestría en lingüística indoeuropea, México, CIESAS, 2008.

Masferrer León, Cristina, *Familia, niñez e identidad social entre los esclavos de origen africano de la Ciudad de México, en la primera mitad del Siglo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 2009.

Mayer, Phillip, (edit.), *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, Londres, Routledge, 2004.

Máynez, Pilar, “‘Chamaco, chilpayate y escuinclé’ en el habla familiar de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, n.31, 2000, pp.394-401.

-----, *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*, México, UNAM, ENEP-Acatlán, F.C.E., 2002.

Matos Moctezuma, Eduardo y Luis A. Vargas, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, *Anales de Antropología*, UNAM, IIA, México, v. X, 1973, p.297-310.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Tenochtitlán*, México, Colmex, F.C.E., 2006, (Fideicomiso Historia de América).

McCaa, Robert, “Matrimonio infantil *cemithualtin* (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua”, *Historia Mexicana*, Colmex, México, XLVI, n. 1, 1996, p.3-70.

McCafferty Geoffrey G. y Sharisse D. McCafferty “ Boys and girls interrupted. Mortuary Evidence of Children from Postclassic Cholula, Puebla” en: Tracy Ardren y Scott R. Hutson (ed.) *The social experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, University Press of Colorado, 2006, pp.37-39.

Medina, Andrés, *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzeltal*. México, Gob. del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, (Nuestros pueblos).

Medrano Enríquez, Angélica María, “Jardines flotantes y actividad ocupacional. Los chinamperos prehispánicos de San Gregorio Atlapulco”, en Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.), *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.367-394, (Promep).

Mendieta, Gerónimo de (fray), *Historia eclesiástica indiana*, edición de Antonio Rubial García, t. 1., México, Conaculta, 2002, (Cien de México).

Mintz, Steven, “Reflections on age as a category of historical analysis” en *Journal of the History of Childhood and Youth*, The Johns Hopkins University Press, v. 1, n. 1, 2008, p.91-94.

Modiano, Nancy, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1974, (Serie de Antropología Social, 29).

Molina, Alonso de (fray), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5a ed., México, Porrúa, 2004, (Biblioteca Porrúa, 44).

Montemayor, Carlos (ver Diccionario del náhuatl en el español de México).

Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.

Moore, Jeany y Eleanor Scott (edit.), *Invisible People and Processes: Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, Londres-Nueva York, Leicester University Press, 1997.

Moreno, José G., Minucias del lenguaje, en: <http://www.fondodeculturaeconomica.com/obras/suma/r3/> (Consulta 5 de diciembre de 2013).

Moscovici, Serge, “Foreword,” en C. Herzlich, *Health and Illness: a social psychological analysis*, Londres, Academic Press, 1973, p. IX-XIV.

Murillo Rodríguez, Silvia, “Sociedad y salud en la isla de Xico, México”, en Lourdes Márquez y Patricia Hernández (coords.), *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-ENAH, 2006, p.129-150, (Promep).

-----, *La vida a través de la muerte: estudio biocultural de las costumbres funerarias en el Temascaltepec Prehispánico*, México, INAH, Plaza y Valdés, 2002.

Murúa, Martín de (fray), *Historia General del Perú*, edición de Manuel Ballesteros, Madrid, Dastin, 2001. (Crónicas de América, 20)

Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, UNAM, IIF, CEM, 1987.

-----, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, UNAM, IIF, 2000.

-----, “Rituales y hombres religiosos”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 115-138, (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 2).

-----, “El simbolismo del baño de vapor en los rituales del nacimiento”, en Mario Humberto Ruz, Maricela Ayala, Ana Luisa Izquierdo, Ma. Del Carmen León, Tomás Pérez y Ma. Del Carmen Valverde (edit.), *Memorias de la cuarta conferencia internacional de Mayistas*, México, UNAM, IIF, CEM, México, 2003, p. 648-658.

Nájera Coronado, Martha Iliá y Manuel Alberto Morales, “Rituales de paso en las historias sagradas de los mayas: conocimiento y poder”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu, (coords.), *Ritos de paso*. México, INAH, ENAH, 2009, p. 233-2256. (Arqueología y antropología de las religiones, 3).

Naranjo Mijangos, Nashielly Lorena, *Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad Rarámuri*, tesis de licenciatura en antropología social, México, 2009, UAM-I.

Navarrete Linares, Federico, “Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General de las cosas de Nueva España”, *Arqueología Mexicana*, Raíces, México, v.VI, n. 36, 1999, p. 32-37.

-----, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, IIH. (Cultura Náhuatl, 33).

Nutini, Hugo y Barry Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI, 1990, (Presencias, 10).

Olivier, Guilhem, “Dios del maíz o dios del hielo?. ¿Señor del pecado o señor de la justicia?. Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuqui”, en: Constanza Vega (Coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, México, INAH, 2000, pp.335-353. (Serie Historia).

-----, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, México, F.C.E., 2004.

-----, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, 2004, pp.149-180, (Serie Divulgación/5)

-----, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, IIA, 2008, pp. 263-292, (Serie Culturas Mesoamericanas, 5).

-----, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIH, INAH, 2010, pp.453-482.

-----, “Divination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (dir.), *Diviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, París, Centre d’Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études, 2012, pp.145-172 (Nord-Asie, 3).

Olivier Rousseau, *Pío X y la reforma litúrgica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, [s.a.]

Olko, Justyna, *Turquoise diadems and staffs of office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Varsovia, Polish Society for Latin American Studies and Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw, Sowa, 2005.

-----, “Traje y atributo del poder en el mundo azteca: Significados y funciones contextuales”, *Anales del Museo de América*, Madrid, n.14, 2006, p.61-88.

Padrón Puyot, Francisco, “Pediatria prehispánica”, en Ignacio Ávila Cisneros, Francisco Padrón, Silvestre Frenk y Mario Rodríguez (coords.), *Historia de la pediatría en México*, México, F.C.E., 1997, p.18-252.

Papalia, Diane, Sally Wendkos y Ruth Duskin, *Desarrollo humano*, 9a ed., México, McGraw Hill, 2005.

Paredes Ramos, Pedro, Miguel Rogelio del Ángel Pérez Pouchoulén y Genaro Alfonso Coria Ávila, “Dejad que los niños (y todos los mamíferos) jueguen”, *Revista de divulgación científica y tecnológica de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, v. XXIV, n. 2, 2011, en: <http://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/dejad/> (Consulta enero 2013).

Peña, María Eugenia, Citlali González e Isaac Barrientos, “La historia de crecimiento de un grupo de niños de San Gregorio a partir de los huesos largos”, en Lourdes Márquez (coord.) *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, México, INAH-ENAH, 2010, p.109-142, (Promep).

Podestá Siri, Rossana, y Niños y niñas del campo y la ciudad, *Encuentro de Miradas. El territorio visto por diversos autores*, S.E.P., 2007.

Pohl, Jhon M. D., “Screenfold Manuscripts of Highland Mexico and Their Possible Influence on Codex Madrid: A Summary” en: Vail y Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp.367-413.

Pollock, Linda A., *Forgotten children. Parent child relations from 1500 to 1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Poma de Ayala, Guaman, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción del quechua por Jorge L. Urioste, 4a. ed., México, Siglo XXI, 2006, (Nuestra América).

Pomar, Juan Bautista, "Relación de Texcoco", en Miguel León-Portilla (ed.), *Literaturas Indígenas*, México, Promexa, 1991, p.641-689.

Popol Vuj, las antiguas historias del Quiché, edición de Adrián Recinos, México, F.C.E., 1953.

Primeros memoriales, ed. facs., Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

Prodi, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Madrid, Katz editores, 2008.

Pury-Toumi, Syille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Conaculta, CEMCA, 1997, (Regiones).

Quezada, Noemí, "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto", *Anales de Antropología*, UNAM, IIA, México, v. 14, 1977, p.307- 326.

Ragot, Nathalie, "Le Chichihualcuauhco, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 86, 2000, p. 49-66.

Ramírez Sánchez, Martha Areli, "Del nacimiento al matrimonio. Un estudio de la infancia en el México prehispánico y la comunidad nahua contemporánea", en: Ana Vera y David Robichaux (comps.) *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura, 2008, pp.319-336.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, Rene Acuña (editor), t. II, México, UNAM, 1986.

Grimaldo, Rengifo V, *Niñez y ayllu en la cosmovisión andi no-amazónica*, Lima, PRATEC, 2002.

Robelo, Cecilio A. *Diccionario de Aztequismos*, México, Navarro, 1940

Robertson Smith, William, *The Religion of the Semites*, Londres, Adam and Charles Black, 1894.

Robicheaux, David, "Introducción", en David Robichaux (Comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 29-100.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales, *The Maya Book Of Dead The Ceramic Codex. The Corpus of Codex S tyle Ceramics of the Late Classic Period*, Virginia, University of Virginia Art Museum, 1981.

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice, *Paisaje e imaginario colectivo de la Tlaxcala Central mesoamericana: El paisaje ritual en Atlacahualco y Ahualulco de Tezcacoahuac según las fuentes sahuaguntinas*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, FFyL, 2010.

Rodríguez Hernández, Gina, *Niños t rabajadores m exicanos, 1865 -1925*, México, INAH, UNICEF, 1996.

Rodríguez López, María Teresa y Andrés Hasler Hangert, *Nahuas de Zongolica*, México, INI, 2000.

Rodríguez Jiménez, Pablo, “Los hijos del sol: un acercamiento a la infancia en la América Prehispánica”, en Pablo Rodríguez y María Emma Mannarelli (coord.), *Historia de la infancia en América Latina*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2007, p. 27-60.

Rodríguez-Shadow, María J., “Las relaciones de género en México prehispánico”, en María J. Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, 2007, p.49-75.

Rogoff, Barbara, *Developing Destinies. A Mayan Midwife and Town*, New York, Oxford University Press, 2011. (Child development in Cultura context).

Rojas Flores, Jorge, “Los niños y su historia: un acercamiento conceptual y teórico desde la historiografía”, *Pensamiento Crítico. Revista electrónica de historia*, Centro de Estudios Miguel Enríquez, n. 1, Santiago, 2001, en: http://www.Archivochile.com/Ideas_Autores/rojasfj/rojasfj0006.pdf (consulta febrero 2009).

Román Berrelleza, Juan Alberto, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, INAH, 1990, (Divulgación).

Romero Galván, José Rubén, “Paleografía y traducción del náhuatl al español del capítulo I del libro X el Códice florentino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n. 43, 2012, p. 199-213.

Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006.

Rosell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS, 2003.

Ruiz de Alarcón, “Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en: *Anales del Museo Nacional de México*, Época 1, t. IV, México, El Museo Nacional, 1900, pp.127-223.

Ruz, Mario Humberto, *Copanahuastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, 2a ed., México, Conaculta, INI, 1992, (Colección Presencias, 50).

Sahagún, Bernardino de (fray), *Primeros memoriales*, paleografía de los textos en náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997.

-----, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García, 3 t., México, Conaculta, 2000-2002, (Cien de México).

Sánchez Zúñiga, Mónica Monserrat, *Los sacrificios de los niños entre los mexicas en la época Postclásica*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, FES Acatlán, 2005.

-----, *El papel de la infancia en la cosmovisión mexicana*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, FFyL, 2010.

Sahlins, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, (Colección Hombre y Sociedad).

Samset Myglund, Sigrid, *Children in towns and cities. Play and work in the Middle Ages*, Bergen, Bryggens Museum, 2006.

San Agustín de Hiponema, *La verdadera Religión*, traducción de Victorino Capánaga, [s.a.], en: http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm (Consulta julio 2011).

Sandstrom, Alan, “Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del Norte de Veracruz”, en David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 139-166.

Saturno, William A., Karl A. Taube, David Stuart y Heather Hurts, “Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 1: El mural del norte”, en *Ancient America*, Center for American Studies, n. 7., 2005.

Scholes, France V. y Eleanor B. Adams, *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, t. I, México, Biblioteca Histórica Mexicana de obras inéditas, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1938.

Seler, Eduard, *Codex Fejérváry-Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, Berlín, Londres, 1901-1902.

-----, *Comentarios al Códice Borgia*, t. I., México, F.C.E., 1963.

Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Anales del Museo Nacional*, t. VI, México, Museo Nacional, 1900, p. 265-480.

Sevilla, Isidoro de (San), *Etimologías*, edición de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, t.II, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1983.

Shein, Max, *El niño precolombino*, México, Villicana, 1986.

Signori, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

Soustelle, Jacques, *The Daily Life of the Aztecs*, Londres, Penguin Books, 1955.

Sosenski, Susana, "Niños y jóvenes aprendices. Representaciones en la literatura mexicana del siglo XIX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, UNAM, IIH, México, n. 26, julio-diciembre, 2003, p. 45-79.

-----, *Niños en acción: el trabajo infantil en la Ciudad de México (1920-1934)*, México, Colmex, 2010.

Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, F.C.E., 2006.

Stearns, Peter N., *The history of Childhood in a Global Context*, Texas, Baylor University Press, 2005.

-----, *Childhood in World History*, 2ª ed., Oxfordshire, Routledge, 2011.

Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres*, México, F.C.E., 2012.

Stone, Lawrence, *The Past & the present*, Boston, Routledge, 1981.

Storey, Rebeca y Patricia A. McAnany, "Children of K'axob: Premature Death in a Formative Maya Village", en Traci Ardren y Scott R. Hutson (ed.), *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Canadá, The University Press of Colorado, 2006, p.53-72.

SugiuraYamamoto, Yoko, "Tecnología de lo cotidiano", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (comps.), *Temas Mesoamericanos*, México, INAH, 1996.

Sullivan, Thelma D., "Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth", *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n. 6, 1966, p. 63-95.

Szulc, Andrea P., "Antropología de la niñez: de la omisión a las 'culturas infantiles'" en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Buenos Aires, Editorial SB, 2006, p.25-50.

Taggart, James M., "'Ideal' and 'Real' Behavior in the Mesoamerican Nonresidential Extended Family", *American Ethnologist*, American Anthropological Association, New Jersey, v. 2. n. 2, 1975, p.247-357.

-----, *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, México, INI, 1991, (Presencias, 47).

-----, "Animal Metaphors in Spanish and Mexican Oral Tradition", *The Journal of American Folklore*, University of Illinois Press, Illinois, v. 95, n. 377 (Jul-Sept), 1992, p.280-303.

Tank de Estrada, Dorothy, *La Ilustración y la educación en la Nueva España*, México, SEP/El caballito, 1985.

Taube, Karl A. "The Teotihuacan cave of origin. The iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and the American Southwest", *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.12, p.51-82.

Tena, Rafael, *El calendario mexica y la cronología*, México, INAH, 2008, (Colección científica, 161. Serie Historia).

Tezozomoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944.

Torquemada, Juan de (fray), *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición de Miguel León-Portilla, 3a ed., 6v., México, UNAM, IIH, 1977.

Torre, Ernesto de la, “El nacimiento en el mundo prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, n.34, 2003, p.369-390.

Urcid Serrano, Javier, “Monte Albán y la escritura zapoteca”, en Marcus Winter (ed.), *Monte Albán: estudios recientes*, Oaxaca, INAH, Oaxaca, 1994, p.77-97.

-----, *La escritura zapoteca. Conocimiento, poder, y memoria en la antigua Oaxaca*, p. 18, en: http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf (consulta diciembre de 2013)

Vail, Gabrielle y Anthony Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004.

Vail, Gabrielle, “A Reinterpretation of Tzolk'in Almanacs in the Madrid Codex” en: Vail y Aveni (ed.), *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, p.215-252.

Valadez Azúa, Raúl, *La domesticación animal*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2003.

Valadez Azúa, Raúl y Alicia Blanco, “Perros, maíz, el México prehispánico”, *Revista Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Especialistas en Pequeñas Especies*, México, v.16, n.2, 2005, p.63-70.

Valero de Lascuráin, Ana Rita, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*, México, INAH, 1991, (Colección Divulgación).

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Van Scoy, Herbert Allen, *A dictionary of Old Spanish Terms Defined in the works of Alfonso X*, editado por Ivy A. Corfins, Madison, 1986.

Velásquez García, Erik, “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, en Alejandra Martínez y María Elena Vega (coords.), *Los mayas. Voces e n piederas*, México, Ambardiseño, 2011, p.235-253.

Vergara Quintero, María del Carmen, “La naturaleza de las representaciones sociales”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Centro de estudios avanzados en niñez y juventud, Universidad de Manizales, Bogotá, v.6, n.1, 2008, p. 55-80.

Vetancurt, Agustín de (fray), *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos de l Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, v. I., México, Imprenta de I. Escalante y Ca., 1870.

Viesca, Carlos, Andrés Aranda y Mariblanca Ramos, “El cuerpo y los signos calendáricos del *tonalámatl* entre los nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IHH, n. 28, México, 1998, p. 143-158.

Vigotsky, Lev, *Pensamiento y lenguaje. Teoría de l desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1995.

Villa Rojas, Alfonso, “Los mayas actuales del actual territorio de Quintana Roo”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, UNAM-IIA, 1995, p.149-174.

-----, “The tzeltal”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, 1995, p.383-425.

-----, “Los chontales de Tabasco”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, 1995, p.427-445.

Weitlaner, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Conaculta, INI, 1993, (Colección Presencias, 65).

Westheim, Paul, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México, Ediciones Era, 1972.

Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de la langue náhuatl classique”, en Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software]

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, (Cien de México).

Páginas Web referidas

Amnistía Internacional en: <http://www.amnistiacatalunya.org>. (Consulta julio de 2006).

http://www.vatican.va/archive/ESL0020/___P31.HTM (Consulta 27 de diciembre de 2011)

<http://www.epdlp.com/cuadro.php?id=2227> (Consulta mayo de 2012)

http://www.vocabulario.com.mx/otomi/diccionario_otomi_n.html (Consulta mayo de 2012)